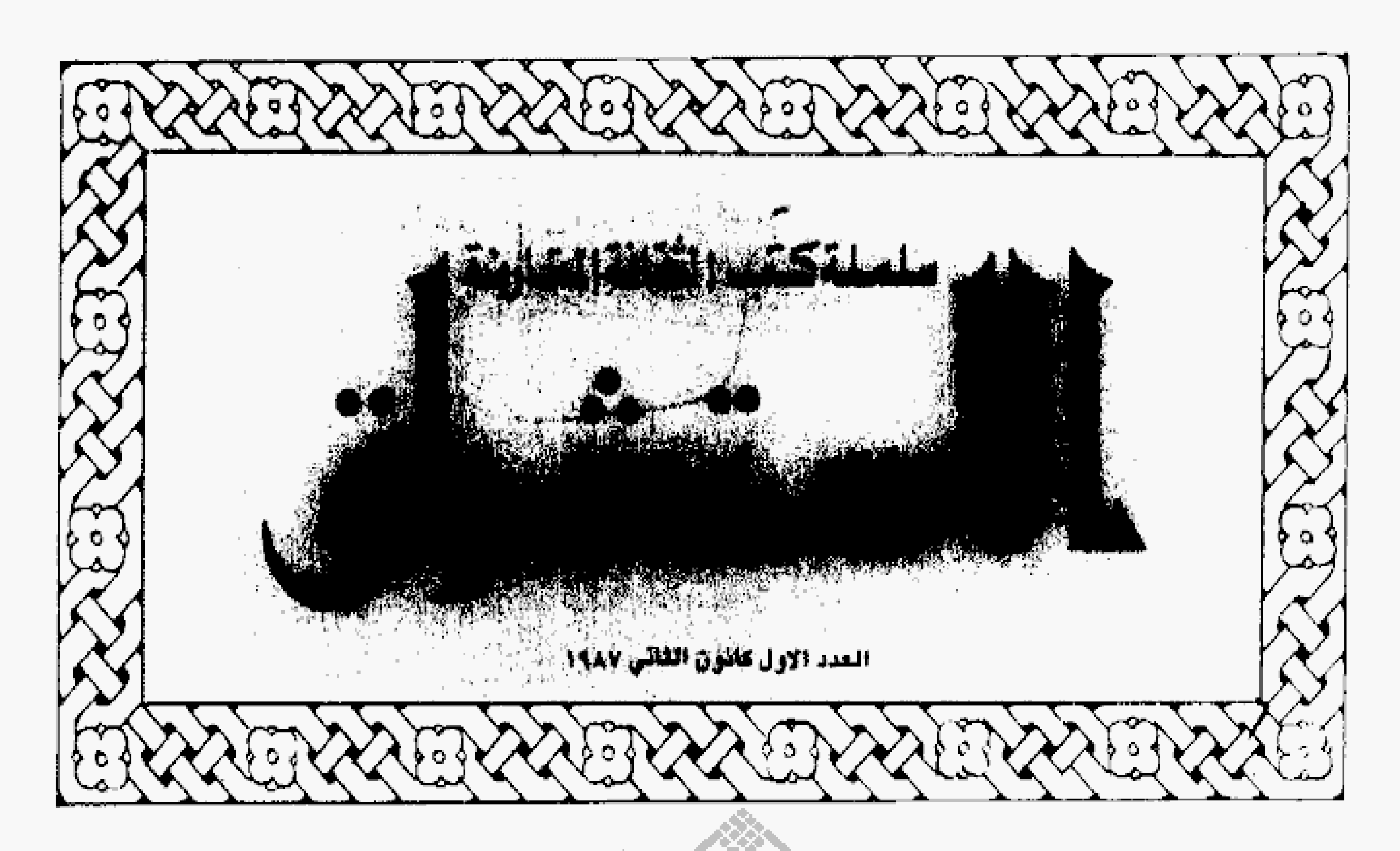




دار الشؤون الثقافية العامة

العنوان اعظمية ـ بغداد ـ العراق ص. ب ٤٠٣٢ . تلكس ٢١٤١٣٥ . هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

كافة المراسلات تعنون باسم السيد رئيس التحرير



المحتويات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لماذا الثقافة المقارنة؟

رئيس التحرير

تصدر دار الشؤون الثقافية العامة سلسلة جديدة من الكتب بعنوان (الثقافة المقارنة)، يتخصص كل عدد منها بموضوع معين يبحث في علاقة الفكر العربي بغيره من الاتجاهات الفكرية والثقافية العامة، جاهداً في اغلب الاحيان ان يتوخى الوصول الى قناعات علمية في ميدان هذه العلاقة، متخلصاً من الشوائب والهنات التي تعيق البحث فيه. والثقافة المقارنة ميدانٌ ليس جديداً، وقيل انها ظهرت اتجاهاً في الكتابة منذ شعور الانسان المتحضر بحاجة الى تقوية اواصر علاقاته بغيره، ومعرفة ردود فعل هذا الغير. وهي في العصر الحديث ميدان معرفي يستحق العناية على اساس ان واحدة من سمات هذا العصر البارزة هي سعة وسائل الاتصال وقدرتها على تخطي الحدود وبلوغ الافاق. الامر الذي يستدعي من جانب الباحث والدارس والاديب والمثقف عامة ان يزيد ويستزيد في هذا المجال، مادام هذا الموضوع يكتسب كل يوم تسمية اضافية ليس آخرها انه الجانب الثقافي في ميدان العلاقات الخارجية بين الدول والامم.

لكن الامر اهم من ذلك، كما ان الاهتمام به ومستوى هذا الاهتمام يعكسان حقيقة اخرى غير التي اعتدنا عليها قبل اكثر من عقدين: فالبحث او الاهتمام الفكري المتصل يعني وجود ما يستلزم ذلك، كما يعني ضمناً وجود الاذهان المهيأة لهذا الغرض، لكن الاذهان تعكس ضمناً الحتميات التاريخية او بعض منعطفاتها في ميدان الثقافة، كما انها مباشرة او من خلالها تؤكد الوضع الكلي لثقافة ما في علاقاتها بغيرها في المحيط الدولي. ولهذا لا يمكن ان نمر سريعاً على اهتمامات بعض مراكز الحركة الثقافية او مؤسساتها خلال السنوات الاخيرة دونما وقفة عند طبيعة النتاج الثقافي العربي مثلاً، واتجاهات هذا النتاج. اذ ان من الواضح ان حركة الترجمة عادت نشطة من والى اللغة العربية، واتسع مجالها الى لغات اخرى غير الفرنسية والانكليزية اللتين كان لهما السبق والاحتكار ايضا في العلاقة مع اللغة العربية، رغم شدة الحاجة الى الاسبانية وغيرها من لغات آسيا وافريقيا. كما ان بعض المؤسسات العربية عنيت بالاستشراق، فاصدر مركز الانماء مجلدين في الثمانينات، واصدر مكتب التربية لدول الخليج العربي مجلدين ايضاً في الاختصاص نفسه، رغم ان الاستاذ رضوان السيد قدم الى المجلدين الاولين بما يعني قناعته بموت الاستشراق، مؤكداً ما تم تداوله قبل سنوات بين المعنيين بدراسة ظاهرة اهتمام الباحث الغربي بالشرق بصفته الاسلامية وليس باية صفة اخرى، مع ميل شديد الى تاكيد الاقتران العربي الاسلامي دون غيره. وهناك ظواهر اخرى عديدة تؤكد اتساع نطاق الاهتمام بالثقافة المقارنة. ونحت جهتا الاصدار منحى حسناً في الاتيان بما هو وثائقي ليعاد نشره، مع تشديد على مناقشة الاتجاهات البارزة او تصويبها. واذا كان (الانماء) معنياً بالبحوث في الاستشراق او بملخصاتها، فان عناية المركز الثاني ذهبت الى الميدان الفلسفي والفقهي والتاريخي لتناقش بعض منطلقات الاستشراق او تصححها او تضيف اليها. وكلاهما اديا مهمة ليست قليلة الشان، وهي لا يمكن ان تمر دون استحساننا وتثميننا.

ونحن في مجلدي مناقشة الاستشراق اللذين يفتتحان سلسلة (الثقافة المقارنة) نؤكد ضرورة البحث في هذا الميدان قبل هجره، على اسس قد نتضامن في تحقيقها، وقد يعجز كل منا بمفرده عن النهوض بها. فنحن ايضاً اعتمدنا الدراسة والمقالة المترجمة والحوار والتلخيص لاغراض المناقشة في احيان قليلة. كما اضفنا دراسات باللغات الاجنبية تسند جهد المثقف العربي في الحوار المتكافئ بعدما كان قارئاً لثقافة الآخرين او جهودهم. وفي المجلد الاول من سلسلة الثقافة المقارنة، جرى التاكيد على الاستشراق ومناهجه وعلى بعض مشكلات هذه المناهج، ليستكمل المجلد الآخر اختصاصات كل ظاهرة استشراقية ومواصفاتها الجغرافية والتاريخية. ولا بد من ان يفتح المجلدان باباً اوسع نحو الدراسة الاهم التي نحن بصددها، اي ميدان الثقافة المقارنة ذاتها، والتي تحتاج كما تنوه بعض بحوث المجلد الاول الى مثابرة المثقفين العرب وزجهم لجهد استثنائي في هذا المجال.

اذ ماهي دلالة الاهتمام بالثقافة المقارنة؟ لقد كانت رابطة نقاد الادب في العراق مثلاً تقيم في عام ١٩٨٤ ندوة موسعة للادب المقارن، لتليها ايضاً اصدارات متخصصة في هذا الميدان، بينما كانت المطابع العربية

تصدر عشرات الكتب في هذا المجال، وتقوم بعض مراكز الدراسات باصدار مجلدات في الميادين المقارنة والتي لا يمكن ان ننظر اليها بمعزل عن اشتداد احتلال منطقتنا للاهتمام العالمي: والاهتمام ليس ايجابياً دائماً، لكنه اهتمام تحتمه قوة المنطقة مهما بدت عليه من فرقة وتشتت واحتدام. اذ كما يذكر جورج غريب في حواراته التي احتواها كتابه (الرؤية المنفصمه) كانت سنوات العقدين الاخرين تنبه الناس في العالم الى ان العرب ليسوا كما طرحهم الاعلام المضاد، بل انهم يمتلكون مصادر القوة ايضاً.

ولست متعصباً في يوم من الايام، لكني اقول، نعم، ان القوة بمعناها الصحيح هي مصدر الاهتمام، وهي المفردة التي يجب ان نتوقف عندها عندما نريد البحث في (العلاقات) الخارجية، وبضمنها الثقافة المقارنة. والقوة هي الجاه وهي المال، لكنها.. وهو الاهم.. العقل والذهن الخلاق المبدع المتحضر الذي يوظف مصادره الاخرى توظيفاً صحيحاً، فالمال يتحول الى مثلبة عندما يساء استعماله، والنفط يصبح عاراً اذا ما ذهب سدىً في صالونات القمار، والنفوذ يصبح عجرفة دالة على ضعة الذوق وفساده عندما لا يعرف قيمته؛ وكل هذا وذاك زائل دونما معرفة متاكدة في سياقات جمعية مصدرها الشعب الواعي المتخلص من التبعية والجهل والفاقة والمرض، فكلما اشتد الوعي ماتت الهزيمة واندحرت سبلها وتكسرت الفرقة. والشعب الواعي هو مصدر القوة، وبدونه لا قوة لهذا الوطن، والوعي لا يكون دون ديمقراطية فعلية وسبل تعليم متكافئة لجميع افراده. وهذا ما اخذ يتحقق هنا وهناك في بعض اقطار وطننا العربي، ولهذا بدت علائم القوة والتغير.

وعندما نبحث في علاقتنا بغيرنا ندرك دون ان ندري باننا لم نعد موضوعاً مركوناً لدراسة الآخرين: فقد كنا كذلك طيلة قرنين، كما يذكر ادوارد سعيد محقاً، وكان المفيدون من الدراسة الموضوعة عنا يروننا راكدين دونما حركة، ومن كان ميسوراً ومركوناً يكون سهل التناول والفحص والمناقشة، كما انه يكون سلبياً ازاء ما يقال عنه. ورغم بعض مظاهر اليقظة الفكرية العربية خلال خمسين عاماً ونيف، الا ان الركود كان سائداً، وكنا كما هو حالنا من قبل اكثر من قرنين موضوعاً لدراسة الاخرين، اي موضوعاً للاستشراق بما فيه من ايجاب وسلب، سيتسع المجال لمناقشته في المجلدات القادمة.

اذن نشعر اننا نمتلك القدرة والجراة على مناقشة الاخرين؛ لكن منطلق المناقشة ليس ذلك الذي اعتدناه من قبل، اي ذلك الذي عرفناه منذ مطلع القرن عندما كان المثقف العربي يرد غيره الذين يتهمون حضارته، فكان لا بد من ان يؤكد تاثير هذه الحضارة في غيرها، وانه لولاها لما كان مسار العلم في اوربا على ما هو عليه. وكان بعض المنصفين من المستشرقين يؤكدون ذلك ويوضحونه ويسهبون في شرحه، بينما جعله نفر آخر منهم موضوعاً اعتيادياً حولونا بموجبه الى مجرد نَقَلة لمعرفة لا ناقة لنا فيها ولا جمل، كما يقول المثل. ما دامت مناقشتنا لميدان الاستشراق ستقودنا ايضاً الى معالجة انطباعات بعضهم عن الشخصية العربية بموجب مثل هذه الامثلة.

اذن، نريد ان نبحث خارج هذا المدار، فنحن لسنا الان في حالة دفاع عن النفس، كما اننا لسنا في حالة تدعونا الى تكديس الامثلة لرد الاتهام، فالاتهام يسقط عندما تسود المعرفة وليس عندما تكثر الردود.

اما الردود فانها هي الاخرى تستدعي التمحيص: اذ يكفينا ما عرفناه عن دالتنا على الآخرين، ولسنا بحاجة الى تكرار ذلك، وخير لنا ان نبحث في الاخطاء المقصودة التي ارادت تحويل اثرنا في الآخرين الى اتهام مضاف للذهن العربي، ومجرد القول اننا نقلة للمعرفة يعني اتهامنا بالقصور والسلبية، وهو اتهام لا يستقيم مع واقع الحضارة العربية الاسلامية التي تم تشييدها. ولهذا فان النهج العلمي ومعرفة سبل المجادلة الحديثة هما سبيلنا الى المراجعة والتصويب، وليس سلوك ما قيل لنا فاعتمدناه خلال اكثر من خمسين عاماً وكاننا لا نريد اكتشاف انفسنا واثرنا في غيرنا الامن خلال الوسيط الاخر!!

ولهذا تطمح هذه السلسة من الكتب أن تقول شيئاً، وتدعو الباحث والمثقف العربي الى قوة حاسمة في هذا المجال.

مداخل المثقفين العرب للاستشراق:

Arab Intellectuals' Approaches to Orientalism:
A Point of Departure

١ نقطة التحول

د. محسن جاسم الموسوي

منذ ان ظهرت مقالة أنور عبدالملك «الاستشراق في أزمة» في مجلة Diogenes عام ١٩٦٣[1]، والدارسون العرب داخل الوطن وخارجه يكثرون من دراسة الاستشراق والمستشرقين، متلمسين ماأضافوه الى حقول المعرفة بالحضارة العربية الاسلامية. معترفين بمنجزات بعضهم ومعترضين على مداخل الآخرين وسبل المناقشة والاستنتاج لديهم، متوصلين الى قناعات تتفاوت في دقتها لكنها تفصح عن اهتمام متصل جاد بالثقافة العربية الاسلامية ومصادرها وسمات الافادة منها حاضراً داخل الوطن وخارجه، في المحيط الاسلامي المباشر او في الساحة العالمية الأوسع. ورغم ان المقالة لا تعني ضرورة البدء بمناقشة الجهد الاستشراقي بمواصفاته الايجابية أو السلبية بين المثقفين العرب وغيرهم من الدارسين المسلمين، الا انها ذات اهمية خاصة بحكم ما تنطلق منه من وعي موضوعي للظروف السياسية والثقافية وتغيرات العلاقة بين قوى القارات الثلاث والقوى الغربية المتنفذة سواء كانت أوربية أم أمريكية، وبين هذه وبين الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية وغيرها؛ ولهذا كانت المقالة تنبئ ضمناً بما يعلنه لاحقاً مؤتمر المستشرقين التاسع والعشرون المنعقد في باريس تموز ١٩٧٣ عن موت الاستشراق وحلول (العلوم الانسانية) المعنية بالشرق بديلة، رغم ان هذا الموت يعني ضمناً ولادة الاهتمام مجدداً مختلفاً في تأكيداته وحقوله مولياً ظهره لنصوص التراث بعدما قيل ما قيل بشأن الثقافة العربية الاسلامية فأصبحت بعض مقولات الدارسين الغربيين وكأنها ثوابت لا محيص عنها تأتي البحوث التالية منطلقة منها لا خارجة عليها، كما سنرى في الجزء الثالث من هذه الدراسة.

كما يعني هذا الموت تزايد الاهتمام بكل آسيا وافريقيا وبضمنها ما سمي بالحاح بالشرق الاوسط او الادنى..الخ.

ولم يكن مستغرباً، في ضوء تحولات ما بعد الحرب الثانية وانبعاث حركة القومية العربية باتجاهاتها الجديدة، ان يجري التأكيد على (العلوم الانسانية في آسيا وافريقيا الشمالية)[2]، كما لم يكن مستبعداً أن تجري مطالعة الجهد الاستشراقي، بما له وما عليه، لا من اجل محاكمته بل بقصد الافادة من مزاياه من جانب وتشخيص مثالبه من جانب آخر، في سياق السعي الجاد لتلمس آثار هذا الجهد في صياغة الافكار الدارجة عن المنطقة العربية وانعكاساتها في السياسات ازاء الواقع الراهن. وهذا مالا يمكن ان يتحقق دونما معرفة أدق بالذات أولاً وبطبيعة مكونات الواقع العربي الاسلامي وامتداداته الفعلية لا المتصورة في ماضيه وأصوله. ولم يكن هذا الفحص والتمحيص ممكناً أيضاً دون وعي بعلاقة هذه المنطقة بخارجها، وهو ما سعى اليه منذ مطلع الستينات عدد من المفكرين العرب، أفادوا من حرية الحوار والجدل التي توفرت أمامهم عند دراسة الجهد الاستشراقي، ساعين نحو منهجية أدق ومعرفة أوسع بأساليب الدراسة الحديثة، متمكنين في أحسن الحالات من الخلاص من الاسقاط (الايديولوجي) أو الفكري الذي يتيحه غنى اللغة أو اكتنازها بما يعني تغييب الواقع ومطابقته مع المتصور، مفيدين في مثل

(١٠) ظهرت اولاً في العدد ٤٤، ١٩٦٢، ثم في (الجدلية الاجتماعية) باريس، ١٩٧١؛ ومن ثم في **الفكر العربي**، عدد ٣١ (كانون ثاني - اذار ١٩٨٣)، ص ٧٠ - ١٠٥

(٢) حول مؤتمر ١٩٧٣ ونتائجه: يراجع انور عبد الملك (والاستغراب) في **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة واعداد بدر الدين عرو دكي (بيروت) دار الاداب، ط ٣، ١٩٨١.

هذه الحالة من سبل الجدل المعرفي التي تعيد تفكيك النصوص، وبالتالي الواقع الذي طرحته هذه النصوص كأنه مجموعة ثوابت، نحو معرفة شبيهة بتلك الآخذة بالتكون عن غيرنا من المجتمعات القديمة والحديثة. وهؤلاء هم الذين تعنى بهم هذه الدراسة دون أن تقول عن افتراضاتهم انها نهائية، بل تريد أن توصل للقارئ احاطة بما تعده منطلقاً صحيحاً قابلاً للنمو منهجاً ومعلومات.

ولهذا السبب يمكن ان تُعدّ مقالة انور عبدالملك رائدة ليس لكونها قد أثارت اهتمام كتاب لاحقين من العرب وغيرهم ناقشوا الاستشراق ومروا بها متفقين أو معارضين حسب[٣]، بل لانها في حدود المنظور المتكافئ الذي اخذ بالتكون في مطلع الستينات داخل الفكر العربي حملت بذرة النزاع المعرفي مع الاستشراق، رغم ان هذه البذرة ظهرت متفاوتة في قوتها ونموها منذ منتصف القرن الماضي. لكن النزاع المقصود هو المنطلق من الحس بالتكافؤ نهجاً ومادة وليس من الاختلاف الديني أو العرقي، ذلك لأن الاخير قائم منذ أن ظهر الاسلام والثقافة العربية الاسلامية واسعاً ومؤثراً ومواجهاً للثقافات الأخرى ومنذ أن توجهت جهود الكنيسة ضدهما تمهيداً للحروب الصليبية وما تلاها. أما النزاع المعرفي والذي ميدانه الفكر وأدواته فإنه ينعكس بشكل أو بآخر على ساحة الصراع السياسي وعلى امكانية ادارة هذا الصراع، ولهذا لم يكن عبثاً ان تتميز العقود الاخيرة بظهور الكتابة السياسية والميدانية والاجتماعية والاقتصادية عن المنطقة بغزارة لا تفهم دونما معرفة بمتغيرات السياسة الدولية. كما لم يكن عبثاً أن تتكرر الاهتمامات أو تزدوج عند الكتاب بين السياسة والثقافة والفكر لدرجة ان (مستشرق) العهد القديم أو المرحلة التقليدية، ورجل العلاقات في الشعبة المختصة بالدائرة الاستعمارية، يترك اليوم مكانته أمام المستشار أو الدارس المختص الذي يبني استنتاجاته في طرائق التفاوض والعلاقة وتفجير الاوضاع أو تهدئتها على ما قدمه السلف له من ثوابت وهي ثوابت تجمع حصيلتها من فقه اللغة الى دراسة الشخصية، ومن الامثال الى الشرائع والتقاليد، ومن معايشة النصوص العربية الى الاستئناس بآراء الاخرين والتصنت اليهم، كما فعل دارسون متميزون من امثال رفائيل بتاي وبيرغر وساسة محنكون من أمثال انتوني نتنغ[٤]. ويقابل هؤلاء أيضاً عدد من الدارسين العرب الذين يجمعون الاهتمام السياسي بالثقافي ويرون انهم اصحاب مهمة في صياغة مستقبل بلادهم حتى عندما ترفض السلطات منحهم هذه المكانة. ولا يعني هذا التقابل الاختلاف في كل شئ، لكنه يعني تكافؤ الاهتمام والمعرفة، كما يعني ضمناً من الجانب العربي الاسلامي عودة المثقف مؤثراً في تكوين الراي العام ورأب الصدع بين العامة والخاصة من خلال متغيرات حتمها واقع المصادمة النفسية والسياسية والاقتصادية مع الغرب، وهي مصادمة اضطرت العامة الى الاستعانة بالمكونات الاساسية الجمعية لمواجهة الاهانة والتحقير والعدوان من خلال الرد السياسي (كما حصل في ٥٦ و ٦٧ و ٧٣ - مثلاً) والافادة من سبل التحديث دونما خشية من التغريب المطلق، كما يحصل عند التعامل مع التعليم ووسائل الاتصال ايضاً في الساحة العربية.

لكن مرحلة العقود الاخيرة تعني أيضاً ظهور نماذج الدارسين الامريكان والاوربيين المختلفين اتجاهاً ومعرفة، تماماً كما هو شأن الدارسين العرب والمسلمين، وكذلك الدارسين السوفييت واليابانيين..الخ. اذ ان ساحة الاهتمام وجدت متنفسها الأوسع في سوح الاتصالات والنشر، وهكذا تكتسب المعرفة حريتها وقيودها في آن واحد من خلال لعبة تدفق المعلومات حسب القوى المتحكمة والمؤثرة رغم ان

---

(٣) ابرز هذه الدراسات هو **الاستشراق** لادوارد سعيد (لندن : روتلج ١٩٧٨) ، وترجمه الى العربية كمال ابو ديب (بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ١٩٨١) . تراجع في الاصل ، ص ٩٧ حول علاقة (السيد - العبد) وظهورها في الكتابة الاستشراقية .

(٤) « التصنت » ورد عند بتاي وسيلة من وسائل التعرف على العرب في القدس ،

The Arab Mind (N. Y :scribner's, 1976rpt.),pp. s —6

وبتاي يمكن ان يكون نموذجاً للدارس ذي المهمة الاستشاريه في تكوين السياسة ازاء المنطقة مثلاً ، فهو تتلمذ على اساتذة مستشرقين امثال بروكلمان ، وشغف في بداية تكوينه بغولدزيهر ، وعاش في الارض المحتلة ، وخرج بانطباعات عامة وخاصة وبمواصفات عدّها هو وغيره قابلة بدائل للواقع والحقيقة في الوطن العربي . وستتم الاشارة لبتاي لاحقاً . ويلاحظ نهج آخر عند Anthony Nutting الذي عرف بمعارضته للعدوان الثلاثي على مصر ، واستقالته ؛ فهو ايضا في سياق المقارنة بين الغربيين يميل الى الاعتراف بحقوق العرب ، لكنه عندما يتخلى عن التحليل او السرد التاريخي يجد نفسه مستعيناً بثوابت السلف الاستشراقي العامة والخاصة ، راجع مثلاً

The Arabs (N. Y : Mentor, 1964),pp 386 — 97.

أما بيرغر فيراجع Morroe Berger, The Arab World today

(N. Y. : Doubleday, 1962).

وظهور الكتاب بالعربية من منشورات دار مجلة شعر بيروت (١٩٦٣)

الانسانية تمتلك قدرة خاصة على تمييز الجوهر من الركام والطيب من الخبيث بما يعني ان الركام والخبيث هو السائد، مجسداً في الاكاذيب والالاعيب ومجازر الموت والهلاك التي تدبر يومياً لضمان تنفيذ فكرة تتيح حماية نفوذ قوة ما في المنطقة العربية وعلى حسابها، وهو ما تشهده العقود الاخيرة ايضاً. وبينما لا تعني الكتابات الغثة الطافية على السطح والخادمة للمصالح اللاانسانية العقول المثقفة والنيرة، فإن الكتابات صاحبة القضية، مختلفة او مؤتلفة، هي التي تهمنا في تكوين رؤية واضحة حول اتجاهات الدراسة والمعرفة. واذا كان ادوارد سعيد قد ذكر عشرات الاسماء التي ميزها من غيرها، من امثال ريمون شواب وشافر وكيرنان ونورمان دانيال وسندرسن، وذكر نديم البيطار اسماء آخرين معنيين بالدراسات الانسانية عامة من ملاحظي ازمة الضمير او الذهن الغربي[5]، فإن واقع الحال منذ عقود يؤكد عودة الاتجاه الانساني ثانية في الفكر العالمي في الرد على النزعات النفعية التي قادت الفكر الى الحضيض محيلة اياه الى هوامش في خدمة المصالح الاحتكارية.. وهذه العودة الانسانية مهمة هي الاخرى عندما نريد دراسة المرحلة الجديدة في تعاملات المفكرين والمثقفين العرب مع حركة الاستشراق بمراحلها السابقة ومآلاتها. اذ مهما تمايزت اتجاهات الدراسة عند هؤلاء وغيرهم ممن وعوا مهمة الكتابة ودور المثقف في هذا العصر، فإنها على الاقل تمضي بعيدة عن الخدمة النفعية والسقوط العنصري.

لكن هذا التمييز بين مستويات الكتابة عن الثقافة العربية الاسلامية وآثارها ينسحب ايضاً، أو يجب ان ينسحب، على نتاجات المثقفين العرب خلال هذه العقود الثلاثة ايضاً، بعدما حتم واقع الحال جدية أكثر في دراسة نتاجات الآخرين وأفكارهم، لا بقصد التصويب والاضافة حسب، بل بقصد اداء المهمة اللازمة في ميدان المراجعة الأوسع لمكونات الثقافة العربية الاسلامية واكتشاف نصوصها واعتماد السبل الحديثة في تكوين الرؤية المناسبة ازاءها. واذ تشتمل مراجعنا في دراسة هذه الثقافة اليوم عشرات الدارسين العرب الان، فان العقود الاخيرة ما فتئت تشهد كتابات مبسطة او اعتيادية تعيد ماقدمه المصلحون والمفكرون في القرن الماضي وفي مطلع القرن العشرين، وهكذا لا يبدو كتاب الشيخ مصطفى السباعي الذي أعده ابنه للنشر مفيداً في دراسة الاستشراق وهو يدحض أصلاً ابرز فرضياته المضادة لحركة الاستشراق، اذ ان الاتهام المطلق ضد المستشرقين دارسين مختصين منهم أو مستخدمين للمعلومات لصالح دوائر الخارجية في بلدانهم ليس صائباً، وهو ينهي المجادلة أو يمنعها، كما انه يحيلها الى اداة للقمع. ولم يكن مستغرباً أن نقرأ بعد حين ان المؤلف التقى المستشرق الفلاني فصحح له معلوماته، وعدل في وجهات نظره، بينما جاء بنص آخر الى شخص آخر، فما كان من الآخر الا الاعتراف بخطأه..الخ. وبكلمة أخرى فان الكتابة الاطلاقية لها مثالبها، كما ان تصور الاحكام على انها نهائية له مشكلاته. بينما يبدو سياق كتاب آخر للدكتور السامرائي خاسراً هو الآخر رغم ميل صاحبه لتلمس تاريخ الجانب السياسي في الاستشراق، جراء خضوع المؤلف لاعتقاد مطلق بوجود تيار معاد اسمه (الاستشراق) يحتضن كل من كتب عن الاسلام والعرب. وهكذا عد (كارلايل) من بين المستشرقين، ولم يعرف علاقته بالفلسفة المتسامية وعلاقات ذلك في حدود تصادم الفلسفة بالمدارس النفعية والوضعية في اوربا في النصف الاول من القرن الماضي[6]. اما المشكلة الاشد فتتعلق بذلك الميل الانتقادي لدى عدد من المثقفين العرب منذ خاتمة الخمسينات للاسراف في تحليل الذات تحت وطأة المناهج الاجتماعية، خالطين بين احاسيسهم الاصلاحية وميلها الطبيعي لنقد المجتمع وبين مستلزمات الفصل بين هذه من جانب وبين الوقائع من جانب آخر. وهكذا اصبحت معالجات سانيا حمادي وحامد عمار وهشام شرابي وصادق جلال العظم وصلاح الدين المنجد وعشرات الاسماء الاخرى مزيجاً من النزوع الاصلاحي والتحليل والاستنتاج الموضوع في خدمة الاحكام المسبقة، والتي سرعان مالاقت استجابة

(٥) ومن هذه الاسماء التي ذكرها البيطار في كتابه **حدود الهوية القومية : نقد عام** (بيروت : دار الوحدة ١٩٨٢) ، جون راندل وروبرت بين ... الخ ، اذ تتم معالجة الفكر العربي وتاريخه بعيداً عن المسلمات او الفرضيات المتراكمة ازاء الاسلام والمجتمع العربي الاسلامي ، ويمكن مثلاً ان نضيف الى البيطار مقارنة بين مدخل Payne الى مفاهيم ابن خلدون والعلم السياسي الحديث في كتابه The corrupt Society الصادر ١٩٧٥ وبين مدخل Patai في التركيز على تحليله لشخصية البدوي بقصد بناء مواصفات (الذهن العربي) .

(٦) د . مصطفى السباعي ، **الاستشراق والمستشرقون : مالهم وماعليهم** (بيروت : المكتب الاسلامي ، ١٩٧٩ ، ط ٢) كتب مقدمته ابنه حسان ـ راجع مثلاً نقله عن اربري قوله «نحن المستشرقين نقع في اخطاء كثيرة في بحوثنا عن الاسلام ، ومن الواجب ان لانخوض في هذا الميدان لانكم ـ انتم المسلمين العرب ـ اقدر منا على الخوض في هذه الابحاث» ص ٥٤ . ونقل الدكتور ايضاً اراء مماثلة على السنة مستشرقين آخرين تجعل من أمر اتهامهم بالتعصب غير مبرر، فالمسالة هنا لا تعدو اخطاء في المعلومات وليس في القصد . اما بالنسبة للدكتور قاسم السامرائي ، فراجع كتابه **الاستشراق : بين الموضوعية والانفعالية** (الرياض : دار الرفاعي ، ١٩٨٣) ، ص١٨ .

حسنة لدى اصحاب الافكار المتكونة بشكل شوابت ازاء المجتمع العربي وآفاته ومشكلاته، وبينما تبقى بعض افكار الكتاب العرب على قدر من الموضوعية، الا ان طرائق اخضاع المعلومات غالباً ما ادت الى عزل حس الكاتب بالنقد الذاتي ومهماته عن استنتاجاته، وهي استنتاجات عامة ومطلقة في اغلب الاحيان تؤيد نزعات متأسسة في الفكر السياسي المعاصر ازاء المنطقة العربية[7]. واذ ترتسم امام المصلح حالة المجتمع العربي والعائلة في اشد مواصفاتهما تخلفاً تندرج وصفات متلاحقة للوضع الاجتماعي على انه عشائري، اتكالي، متهرب، غير واقعي وغيبي. واذ ينقطع التقييم عن ظرف التخلف والركود قبيل اشتعال فتيل الاحتراب، فإن هناك عشرات الامثلة والوقائع التي تسنده وتوهم الاخر بأنه حقيقة ثابتة. وما يتكرر عند الدارس العربي او زميله الاجنبي في مثل هذه الحالة عبارة عن حلقة متبادلة تتم داخلها الاحالة والاضافة والاعلان، لكنها حلقة شريرة لسوء الحظ عندما تصبح مادتها سبيلاً الى تقييم شعب او منطقة والتصرف نحوهما. ورغم ان النقد الذاتي هو السبيل الاول للاصلاح الا انه عند المبالغة والتعميم وقصر النظر يتحول الى عقاب محزن يستهوي الآخرين ضرورة لكنه قلما يكون نافعاً.

لكن نزعة أخرى اخذت بالتكون، بعيدة عن تقريع الذات او اتهام المستشرقين اتهاماً مطلقاً، ساعية نحو منهجية ورؤية واعية لذاتها اولاً ولشروط التنقيب في الماضي والحاضر العربي الاسلامي ثانياً بعيداً عن الانبهار بمعارف الآخر او رهاب الاجانب او مخاصمتهم لمجرد الاختلاف المتوقع في الراي او الموقف او المعلومات؛ وهذه النزعة التي اخذت بالنمو خلال هذه العقود هي التي يهمنا ان نتوقف عندها لتفحص مداخلها ازاء الاستشراق بهدف تبين ملامحها العامة او المشتركة، ومن ثم اقتراح مشروع رؤية بديلة للفكر الاستشراقي بمرحلتيه التقليدية والحديثة تفيد في رسم نهج افضل في التعرف الثقافة العربية الاسلامية بعيداً عن المهمات السياسية المباشرة والسطحية لارضاء الرغبات الانية لوزارات الخارجية ومحاور نفوذها. والكتابات العربية التي زاملتها خلال هذه العقود نزعات متجردة وعلمية ازاء الثقافات الشرقية هي التي يمكن أن تتآزر في تكوين هذه الرؤية، والتي ترتسم ملامحها عند أنور عبدالملك وادوارد سعيد وعبدالله العروي ومحمد اركون والطيب تيزني ونديم البيطار ومحمد وقيدي وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعشرات الاسماء العربية التي عنيت بالاستشراق وعلاقته بالفكر العربي خلال العقود الثلاثة الاخيرة. لكن جهد هؤلاء سوف يبقى منهجياً فقط دونما عمل مكثف لدراسة مكونات الثقافة العربية الاسلامية وتراكماتها، ودونما تفحص للمدونات القديمة او الاسلامية بعدما مر قرنان ونصف في الاقل على خضوع المخطوطات والمدونات والوثائق لاهتمامات الآخرين منصفين او غير منصفين. ومهما كان الراي النهائي بشأن تصحيحات الباحثين العرب والمسلمين بشأن بعض معلومات الدارسين الاوربيين للاسلاميات او بشأن اضافة العلامة طه باقر في علوم آثار وادي الرافدين او كمال صليبي بشأن أصول التوراة غير الفلسطينية، فإن هذه جميعاً تنبه الى امكانية تحولات حاسمة في النظرة ازاء تاريخ الثقافة والديانات تلغي وتبطل نظريات سياسية كاملة ضد المنطقة العربية. واذ تقع هذه الجهود في سياق (الرؤية) التي نحن بصدد تدارسها يمكن أن نسمي مبدئياً مرحلة هذه الجهود بمرحلة النضج الفكري المتكافىء في تمييزها من:

(١) مرحلة مواجهة الغرب مستعمراً ومتحدياً ومتطوراً.

(٢) مرحلة اليقظة العربية الاسلامية مشوبة بالحاجة الى الاستعانة بالماضي لمعادلة الشعور الكلي بالانسحاق امام الخصم.

(٣) مرحلة الوعي القومي من جانب او الوعي الاقليمي من الجانب الاخر، وهو وعي قاصر منسحب امام مشاريع التجزئة.

اذ أن مرحلة النضج الفكري المتكافىء القائمة على الحس المتزايد بالتكافؤ في مجتمع اليوم ليست قائمة في فراغ، وهي لاتنطلق حسب من الوعي الأوسع بالحاضر ومكوناته وتداخلات علاقاته أو اختلافاته في المحيط الدولي، بل هي بعض من تاريخ علاقة الفكر العربي الاسلامي الحديث بحركة

---

(٧) Sania Hamady, tempera ment and Character of the Arabs (N. Y. : Twayne Publ. 1960),
ود . حامد عمار ، في بناء البشر (١٩٦٤)
وصادق جلال العظم ، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (دار الطليعة ١٩٦٨) ؛ و هشام شرابي ، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت : الاهلية ، ١٩٧٧) ؛ و صلاح الدين المنجد ، **اعمدة النكبة** (١٩٦٧) . وواضح ان هذه الدراسات وكذلك الدراسات في القومية العربية للحصري والبزاز وغيرهما قد نالت الاهتمام ولخص بعضها في كتب صدرت بالعبرية بقصد دراسة الاتجاهات السياسية في الوطن العربي من خلال اذهان المثقفين .

الاستشراق ، متآلفة أو مختلفة . اي انها تمتد الى مرحلة الوعي الفكري بالتحدي القادم من الغرب منذ اخفاق المجتمع الاسلامي ومنذ تزايد الاحساس بالتحدي المتوجه نحو عصب التكوين العربي الاسلامي . وهو التحدي الذي رصده متنورو مطلع القرن التاسع عشر . ذلك لان المواجهة المقترحة للتحدي المذكور انبعثت من حس مزدوج بالاحباط ازاء الواقع وبالاعتراف بمزية الخصم العلمية والدستورية . ولهذا لم يكن محمد علي في مصر يكتب مثلاً الى منشىء الفلسفة النفعية بنثام لتدريس ابنه عباس . كما لم يكن عبثاً أن يشهد الوطن العربي قيام عدد من الرحالة العرب بزيارة الغرب والكتابة عنه ، ذاهبين من تونس ومصر ولبنان وسوريا والعراق ... الخ ، والكتابة عما عرفوه وخبروه هناك[8] وجاءت كتابات خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وفرنسيس مراش واحمد فارس الشدياق وغيرهم لتفصح ضمناً عن انتقاد الواقع من جانب والسعي لتأكيد أصول الديانة الاسلامية والتشريع الايجابي ونقض ولقع الحال على انه ابتعاد عن هذه الأصول ، ومن ثم الدعوة الى الافادة عما هو ايجابي في حضارة الغرب ، ولا سيما علومه ومبادىء الحرية والمساواة فيه ليكون هذا الاخذ بديلاً للهيمنة الاوربية . وهكذا عكست اشارات خير الدين التونسي في **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**[9] (١٨٦٧) مثلاً للعلماء والمفكرين الاوربيين اهتمامه بالمنجزات الاوربية مفصحاً ، شأن محمد علي باشا بين رجال الدولة ورفاعة بين الكتاب والمصلحين ، عن وعي بأهمية الجمع بين الهوية ومعالم المعارف الجديدة ، وهو وعي يتفاوت سعة وعمقاً بين الكتاب والمفكرين والمصلحين ، وتتجسد بعض تعابيره في محاسبة الواقع وادانته وتوجيهه أو الثورة عليه تارة ومجادلة المحتل ومؤسساته وقادته تارة أخرى ، دون أن تعني المجادلة الاخيرة الانغلاق على ما عدّوه دافعاً للتقدم . ولهذا لم تكن كتب الرحلات أو الثقافة العامة هي وحدها المعروفة حينئذ ، بل شهدت المرحلة ايضاً ظهور ـ كتب بعضها متأثر بديكارت شأن كتاب (في التمدن) لمحمد افندي قدري قبل ان نقرأ لطه حسين واحمد لطفي السيد او نستعيد اسلوب الغزالي في المحاججة والشك بقصد اليقين كما عرض له محمد عبده وآخرون . كما ظهر أيضاً كتاب **رسالة صديق** لعبد الله النديم الذي عدّه فاروق ابو زيد سباقاً بشأن قضية الخلافة ، بينما كان كتاب سعيد البستاني ، **الحاكم والمحكوم** ، ذا طرح خاص لقضية الدولة واصول الحكم قبل ان يتزايد الاهتمام بهذا الموضوع عند الكواكبي وغيره في ايضاح طبائع الاستبداد .[10]

لكن المهم في هذا الوعي انه خصّ الملامح الأولية البادية للاستشراق بالمجابهة والتعديل والتصويب دونما تشكيك مفرط بهذا الجهد . أي أن النصف الاول من القرن الماضي لم يشهد وجود حركة استشراقية مؤثرة أو غنية أصلاً ، ولم يشعر مثقفو تلك المرحلة بتحدٍ بالغ من طرفها في شؤون الثقافة العربية الاسلامية والاسلام ديانةً وهويةً . وهكذا كان الشدياق مثلاً ينتقد جهل المستشرقين الانكليز باللغة العربية ، بينما كان رفاعة الطهطاوي يفصل بين اهتمامه بافكار مونتسكيو في كتابه **روح الشرائع** ولاسيما تلك التي تخص مبادىء الحرية والعدل والمساواة وبين اشارات الأخير الى الديانة الاسلامية ، وهو يخلط بين اصول الدين والشريعة من جانب وبين وقائع الحكم العثماني من جانب آخر . ولهذا اعترض على مونتسكيو عندما قرن الاستبداد بالاسلام . ويكتب في تقديمه للعدد ٦٢٣ من الوقائع المصرية (١٨٤٢) ، ما يخص الدين والشريعة لا الواقع ،

الافرنج وبالذات فيلسوفهم مونتسكيو يعدون الحكومات الاسلامية من قبل المطلقات التصرف ، والحال انها مقيدة اكثر من قوانينهم ... فان الحاكم الاسلامي لايخرج اصلاً عن الاحكام الشرعية التي هي اساس للقوانين السياسية ، ولاتساع الشريعة المحمدية ، وتشعب مايتفرع عن اصولها ظن من لا معرفة له ان مايفعله حكام الاسلام لاوجه له في الشرع .. وقل ان يقدم ملك اسلامي على مايخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله .[11]

ورغم نزعة الاعتزاز البادية في حوار من طرف واحد في مثل هذه الحالة فان هذا النمط من التصويب سائد في كتابات القرن التاسع عشر ، وهو نمط يريد حماية اصول الدين لا التستر على فساد الانظمة والدول . ومن الصعب أن نفترض امكانية رسم الخطوط العامة للفكر العربي دونما اعتبار لمثل هذه الردود . ولهذا لاتراني اتفق مع العروي في اعتراضه على مناقشة مثل هذه الاراء ، استشراقية كانت أم واردة على

(٨) تراجع د . نازك سابايارد ، **الرحالون العرب وحضارة الغرب** (بيروت : نوفل ، ١٩٧٩) .

(٩) تحقيق د . معن زيادة (بيروت : المؤسسة الجامعية ، ط ٢ ، ١٩٨٥) .

(١٠) د . فاروق ابو زيد ، **عصر التنوير العربي** (بيروت : المؤسسة العربية ، ١٩٧٨)

(١١) **الوقائع المصرية** ، أورد ذلك د . فاروق ابو زيد ، مصدر سابق ، ص ٤٥ .

ألسنة المفكرين والساسة [١٢] صحيح ان تحذيره من مغبة الاستيعاب لـ « المسلمات المعرفية التي تنبني عليها بحوث المستشرقين » مبرر عامة ، الا ان اشارته الى الافغاني ليست دقيقة لانها جردت ردود الافغاني على رينان مثلاً من سياقها العام ؛ فالافغاني مثلاً خشي التغلغل الفكري الغربي بمقدار خشيته من الاحتلال السياسي ، حتى ان باحثاً محدثاً كنعيم عطيه يرى من خلال قراءة اثار الافغـاني ان خشية السيد جمال الدين من الامر الاول تفوق حتى خشيته من الامر الثاني رغم انه حامل للواء الثورة دونما تردد أو وجل .[١٣] اي ان ردود الشيخ جمال الدين الافغـاني لاتبدو ذات مغـزى دون سياقين ، الاول مهمته الاصلاحية ذاتها التي لاتوفر جهداً في المواجهة ، والثـاني طبيعة الاستقبـال المتزايـد للمنجـزات العلمية الغربية وبضمنها الفكر ومدارسه واتجاهاته . ويكفي أن يظهر التأثر في فرح انطون لاحقاً لينقل بعض افكار رينان بشكل أو بآخر في تفسيره للرشدية . واذا كان الشيخ جمال الدين قد رد على رينان ازاء بعض من افكاره ، فـان مريـده الشيخ محمد عبده قد فتح المناقشة لاحقاً مـع فرح انـطون بعدما تحاور مع مفكرين انكليز كسبنسر وأقام علاقات عميقة مع بلنت من بين الرحالة والدارسين الانكليز الذين التمسوا الراحة والسكينة في الفكر الاسلامي .

لكن جوهر الخطاب الريناني من حيث علاقته بالعقيدة العنصرية الاوربية غاب عن ذهن الشيخ الافغاني الذي عني بالرد والتصويب أو حتى التماس العذر لرينـان في خلطه بين الاسلام والحياة السائدة في قرون الظلام . يقول في تصحيح مقولة رينان في ان الاسلام مناهض للعلم :

«ان المرء ليتساءل ... اصـدر هذا الشر عن الديـانة الاسلامية نفسها ؟

أم كان منشؤه الصورة التي بها الديانة الاسلامية ؟ أم ان اخـلاق الشعوب التي اعتنقت الاسـلام ، او حملت على اعتناقـه بالقـوة ، وعاداتهـا وملكاتهـا الطبيعيـة هي جميعاً مصـدر ذلك ؟ لاريب ان قصر الوقت المخصص للمسيو رينان قد حال دون جلائه هذه النقطة » .

لكن الشيـخ لم ينس مقـارنـة رجـال الدين المسلمـين بغيرهم ، معترفاً ضمناً بوجود عداء للفلسفة والعلوم بينهم ، عازلاً بينهم في مثل هذه الحالة وبين أصول الدين ، مشيراً الى أن زعماء الكنيسة الكاثوليكية مازالوا في حينـه يعارضـون « التدريس والضلال ـ يعني العلم و الفلسفة » . ومثل هذا العزل من جانب والمقارنة والتقابل من جانب آخر سيتكرران بشكل أو بآخـر في كتابـات لاحقة عـديدة . لكن الاهم عنـد ملاحظة تفـاصيل التحـاور مـع المستشـرقين يكمن في شكـل مراجعته لفكرة رينان والتي خلاصتها كمـا يطرحهـا الشيخ الافغاني « ان الامة العـربية غـير صالحـة بطبيعتهـا لعلوم ما وراء الطبيعة ، ولا للفلسفـة » . ويوضـح الشيخ في رده مايلي :

١ ـ ان الشعب العربي سار بعد الاسلام سيراً مدهشاً في « طريق التقدم الذهني والعلمي » وعندما توقف العلم لدى الاخرين كان العرب « يحيون تلك العلوم المندثرة » .

٢ ـ « ان العـرب أخـذوا عن اليـونـان فلسفتـهم » فساعدوا في ترقية علوم الآخرين واوضحوهـا واستكملوها ، ولم تتمكن أوربا من اخذها قبلهم ، بل استقبلوا ارسطو « بعد أن تقمص الصورة العربية ، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم » . ويتساءل بعد ذلك : « أو ليس هذا برهاناً آخر ناصعاً على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعي للعلوم ؟ » .

---

(١٢)يقول العروي « يجب ان نخـرج من هذه الحلقـة المفرغـة التي جذبتنا منذ عهد جمال الدين الافغاني ونعترف ان المستشرقين لايمثلون تماماً لا الكنيسة ولا الجامعة الحديثة كما ان من حذا حذو جمال الدين لايتبع خطوات العالم الفقيه ولا يتكلم بمنطق النخبة المفكرة العصرية ،في البلاد الاسلامية » ويمكن ان يكون العروي محقاً في الجزء الأخير من كلامه وكذلك في جوهر المناقشة ذاتهـا لقضية الكتـابة الاستشـراقية . راجـع **العرب والفكـر التاريخي** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٣) ، ص ١١٧ .

(١٣) **الفكر العربي في مائة سنه** ، « معالم الفكر التربـوي ... » ، (بيروت : الجامعة الامريكية) ١٩٦٧ ، ص ٤٣٤ .

٣ ـ انه لايغمط الامم الاخرى حضاراتها وصفاتها ودورها في خدمة الاسلام ، لكنه يستغرب مايقوله رينان في انكار كون الفلاسفة والسياسيين النابهين من أصول عربية ، وانهم « من أصل حراني أو أندلسي أو فارسي أو من نصارى الشام » . ويصحح الشيخ ذلك قائلاً :

« ارجو ان يسمح لي ان الاحظ ان الحرانيين كانوا عرباً ، وان العرب لما احتلوا ـ كذا ـ اسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم ، بل ظلوا عرباً وان اللغة العربية كانت الى ماقبل الاسلام بعدة قرون لغة الحرانيين ، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئة ، ليس معناه انهم لم ينتموا الى الجنسية العربية . وقد كانت اكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتدوا بهدي النصرانية . اما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل ، فلا يمكن القول بأنهم اقل عربية من الكندي بدعوى انهم لم يولدوا في جزيرة العرب ، وخصوصاً اذا اعتبرنا ان لاسبيل الى تمييز امة عن اخرى الا بلغتها .

ثم يرد هذه النظرة ، التي ستنقل عن ابن خلدون وتتكرر عند عدد كبير من المستشرقين لاسيما غرونباوم وبرناردلوس ، مؤكداً انتماء المرء وثقافته وتكوينه المشترك عناصر مشكّلة لهويته :

ماذا يكون لو قصرنا نظرنا على الاصل الذي ينتمي اليه العظيم ، ولم نابه للنفوذ الذي سيطر عليه ، والتشجيع الذي لقيه من الامة التي عاش فيها ؟ لو فعلنا ذلك لقلنا ان نابليون لاينتمي الى فرنسا ، ولما صح لالمانيا او انكلترا ان تدعي كلتاهما الحق في العلماء الذين استوطنوها بعد ان رحل اصولهم اليها من بلدان اخرى ! »

وواضح ان نية رينان في التدليل على نظرته ازاء الذهن السامي ، كما يسميه ، قد غابت عن الشيخ الافغاني ، رغم ان رينان لم يطرحها تفصيلاً الا في محاضراته اللاحقة ، لكن اهمية مناقشة الشيخ في بنودها المذكورة في التصويب والاضافة تكمن في طبيعة الموضوع نفسه ، والذي سيتفرع عنه اهتمامان رئيسان داخل وسط الاستشراق نفسه من جانب وداخل الوسط الفكري العربي من جانب آخر . فاذا كان رينان يؤكد على تعارض الاسلام والعلوم والفلسفة قائلاً ان العرب المسلمين بقوا شارحين لامبدعين ، فان آخرين من المستشرقين سوف يمعنون في هذا المسعى تدليلاً وشرحاً ، كما فعل كير وغيره . بينما كان بعض المفكرين العرب بين مطلع القرن العشرين ولغاية عقده الخامس يتجهون نحو أمرين ، أولهما العودة الى أصول يونانية مقترحة لأقاليمهم ، كما فعل طه حسين في **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٨) . وثانيهما ، اعتماد النهج المذكور جملة وتفصيلاً في تقديم الفكر العربي ، كما فعل د . عبد الرحمن بدوي في عدد من كتاباته . أما التيار الاهم فهو ذلك الذي تفرع عن مجادلات الشيخ الافغاني وصحبه ، ماضياً دون نتيجة نهائية في الاحتجاج كما فعل الشيخ محمد البهي في دراساته ، أو متطوراً في يقظة فكرية ، منهجية ومعلوماتية في سياقي الهوية القومية الدينية والهوية القومية الانسانية ، كما سيتأكد بعد حين .

---

(١٤) الاعمال الكاملة ، السياسية ، ج٢ ، تحقيق د . محمد عماره (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات ، ١٩٨١ ، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

الدكتور عبد الأمير الأعسم

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة بغداد

الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر

يتكوّن هذا البحث، بعد تقديم التصوّر المبدئي للاستشراق باعتباره ثقافة أجنبية (صحيحة ومنحولة) في تكوين ثقافتنا المعاصرة، من تمهيد في هوية الاستشراق ومكوّناته الأولى في تأسيس مجمل البُنى الاوروبية في الدراسات الاستشراقية لتراثنا العربي واسهامه في تكوين تاريخنا العربي الحديث؛ ثم يأتي بعده دراسة الخطوط العريضة للدراسات الاستشراقية، لغرض أن نلمّ بمنابع الاستشراق وتحويراته وفق جملة المناهج التحليلية والتركيبية والنقدية؛ وعلى هذا سيقوم البحث في تاريخنا العربي الحديث في تجذير الاستشراق من زاوية استعمارية ومتفرعاتها المختلفة في الحداثة العربية؛ وعليه، يُلقى الضوء على تحريف الاستشراق ومواضعه في تصوّر الشرق العربي ومداخلاته وتشعباته المفروضة بحكم القراءة من خارج؛ ثم سندرس الاتجاهات الجديدة في الاستشراق المعاصر، الذي تتغيّر فيه التصوّرات العامة في محنة السقوط؛ وهذا كله سيقودنا الى مواجهة الاستشراق المعاصر، ببيان الأساليب التي نحتاجها في تأصيل ثقافتنا العربية المعاصرة: لنخلص الى منظور فلسفي محدد في فحص حقائق الأشياء.

(١) (تمهـيد):

إنّ الحديث عن «الاستشراق» شديد التنوّع؛ ويختلف في معالجة موضوعاته في كلّ حالةٍ بين باحث وآخر، خصوصاً عندما تتحدد أهداف البحث في موضوع استشراقي معيّن ومن زاوية تحددها منهجيةٌ بحثٍ محدود، أو رغبةُ باحثٍ يقصد الى مسائل ذات دلائل معينه في ايضاح هوية «الاستشراق». وهذا التعميم، ليس الغرض منه الاغماض، بل انّ المطلوب في هذه الدراسة أن نكشف الغطاء مرةً واحدةً عن هذا النشاط الواسع الذي يمتد لقرون، وقد أثّر في تكوين الثقافة العربية في العصر الحديث كل التأثير، حتى غدا من الصعب ان نتصوّر التنوّع الشديد في مباحث «الاستشراق»، وطرقه ومناهجه واساليبه، علاوة على أهدافه واغراضه ومناحيه، مضافاً إليها جميعاً تحديد المفاهيم التي اشاعها سلباً وايجاباً، بشكل عفوي وعن قصد؛ وقد يوصف في كل الأحوال بالإضرار في الثقافة العربية الحديثة.

وبناءً على ماتقدم، سأحاول هنا أن أقدّم كشفاً مجهرياً لقراءة «الاستشراق» منذ البواكير حتى ايامنا المعاصرة؛ ولا اقصد من هذا

تسفيه أحد، ولاأعني ارضاء أحد، ولا أميل إلى إقناع أحد: لكن انوي عرض المشكلة في قراءة «الاستشراق» من منظور ثقافتنا العربية المعاصرة، وكيف يجب أن نتحرّز من الاستسلام والتسليم، كما يجب أن نتحذّر من الاندفاع في قراءات مغلوطة مبنيّة على الدهشة او الاعجاب دون النظر الى الخلل في جوهر الموضع الذي نكتشفه في كلّ مرة عندما نغامر في اعادة صياغة اعمال المستشرقين.

ومن هـذا نـدرك، أن ليس من مهمـاتنـا أن نفعـل مـع «الاستشـراق» مافعله الذين مجّدوا المستشرقـين [انـظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، طبعة دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ / ٣ اجزاء]، ولا أن نتعرّض لهم بـالتسفيه بـالاستناد الى مواقف غامضـة [انظر: قـاسم السـامـرائي، الاستشـراق بـين الموضوعية والافتعالية، الرياض ١٩٨٣]، أو عرض «الاستشراق» من منظور ديني بحت يقوم على اساس اتصاله بالتبشير والاستعمار في كل ماانجزه [انظر: عمر فروخ، ومصطفى خالدي، التبشيريوں الاستعمار في البلاد العربية، ط ٣، بيـروت ١٩٦٤]، او كما فعـل اخيراً، وليس آخراً، من درس «الاستشراق» باعتباره حركة تطوير للدراسـات العربيـة في التراث [انـظر: عبدالجبـار نـاجي، تـطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، بغداد ١٩٨١]. فهذه النماذج التي سقناها لا تؤدّي الغرض الفعّال في اعادة قراءة «الاستشراق»، كما هو مطلوب منّا ونحن في مفترق الطرق لتحديد ثقافتنا العربية المعاصرة: فليس من قول يأتي في هذا السياق أشمل في القراءة مما فعله ادورد سعيد في كتابه «الاستشراق، المعرفة والسلطة والانشاء، ترجمة كمال ابو ديب، ط ٢، بيروت ١٩٨٤» [قارن: Said, E.W., Orien-talism, Pantheon Books, N. Y 1978 ففي هذا الكتاب وحده نلاحـظ عمقاً في قراءة مجال الاستشراق [ص ٦٣] والبنى الاستشـراقية واعادة خلق البنى [ص ١٧٣] والاستشراق الآن [ص ٢١٣].

وليس هذا وحده: فـالمحاولات مسـتمـرة للكشف عن دور «الاستشراق» في المنهج والتاريخ والصورة [كما فعلت مجلة (الفكر العربي) بيروت ١٩٨٣ في مجلدين، ضم الأول التاريخ والمنهج، وضم الثاني قضايا الصورة مع عرض كتب وندوات]. وعلى هذا المنوال سينسج مكتب التربية العربي لدول الخليـج في اصداره «منـاهج المستشرقين» في جزاين (الرياض ١٩٨٥: الأول ٤٣٨ ص: والثاني ٣٤٢ ص مع فهارس عامة ٣٤٥ ـ ٦٣٢]. لكن الى أين نصل في هذه القراءات، التي سمّاها ادورد سعيد مجالات «الاستشراق» ؟

هنا، نصل الى جوهر القضية التي نحن في سبيل التصدّي لها عنوةً واقتحامها اقتحاماً دون خوف أو تـردد، لا من قول الحق في مايتوجب علينا قوله في «الاستشراق»، وهو غريب عنّا كل الغرابة في التكوين والبنية والطريقة؛ ولا من الافصاح عن الخلل الذي تـركه «الاستشراق» في اكثر من موضوع في ثقافتنا العـربية المعـاصرة. فهذا، بحق، الهدف الذي نبتغي الوصول اليه في بحثنا هذا.

(٢) الخطوط العريضة للدراسات الاستشراقية

إنّ مـراجعة شـاملة لاعمـال المستشـرقـين، منـذ بـواكـير «الاستشراق» في الأندلس حتى يومنا هذا، تبدو مسـألة مستحيلة وبعيدةً كلّ البعد عن الموضوعية العلمية في دراستنا القـائمة. لكنّ بحثنا في تكوين الثقافة العربية الحديثة يسوقنا دائماً إلى مثل هذه المراجعة، محكومين بعوامل كثيرة أبرزها ان «الاستشراق» لم يترك شيئاً في تراثنا العربي، وهو الذي يعنينا هنا أوّلاً وبالذات، إلاّ وتناوله وفق المناهج المتعددة التي أثرت بأقلام وافكار المستشرقـين في كل العصور.

لذلك، لابدّ لنا من الاطلاع على الخطوط العريضة التي ترسم هوية «الاستشراق»، ولكي نستطيـع الحكم فيما بعـد على مجمـل مـوقفنا من المستشـرقين المعـاصرين. وهنـا، سوف لا نـدخـل في الجزئيات؛ لأن عرضها يستـوجب منّا اعـداد كتاب بـراسه وليس دراسة محددة للاستشراق واتجاهاته، وما تركه من بصمات واضحة في مناهج الدراسات الاكاديمية و الجامعية، بل والدوائر الثقافية في عموم الوطن العربي.

لقـد أنجز المستشـرقون من الكتب والأبحـاث والدراسات،

تناولوا فيها الشرق العربي (وهو جغرافياً مايقـع ضمن منظومـة الوطن العربي السياسية، مضافاً اليها منظومة الأقطار التي سادت فيها العربية في عصر من العصور). لهذا السبب، يبدأ المستشرقون تنظيرهم للتـراث العربي وتحقيقـه ودراسته مـع ظهور الاسـلام، للتأكيد على عامل الفصل التعسفي بين ماضي العرب قبل الاسلام وبعده. وهذا وحده هنا يبيّن لماذا يرى «الاستشراق» أنّ دراساتهم في الشرق القديم (قبل الاسلام)، في وادي الرافدين والجزيرة، ووادي النيل، والأقوام المتعـددة التي عاشت وازدهـرت وانحلّت ثم بُعثتْ بصـور وأشكال جـديدة، لا تمت الى تـاريخ الحضـارة العـربيـة الاسلامية. فعلم الآثار القديمـة Archaeology عندهم ينفصـل بين الشرق القديم وحضاراته ، عن الشرق العربي الاسـلامي، وهذا الخلل لم يدرسه علمـاء الآثار العـرب، للأسف، حتى يومنـا هذا؛ فمازالتْ مؤثرات «الاستشراق» تحكم دوائر الآثاريين العرب بأحكام دوائر الآثاريين الأوربيين؛ ولم يكونوا جميعاً من المستشرقين بالمفهوم الذي يشيع عندنا اليوم غلطاً؛ وهو ان المستشرق (او المستعرب) هو هذا الاوروبي المعني بحضارة الشرق العربي وتشعباته وصـوره المختلفة في العصور الوسطى المحددة بظهور الاسلام في مطلع القرن السابع الميلادي الى وقتنا الحاضر[انظر Pearson, x x x I — x x x ui]:.

وإذا أخذنا،الآن فقط، بهذا التحـديد، سنجـد أنّ الخطوط العريضة في انجازات المستشرقين تشمل:

أولاً ـ **الدراسـات الاسلاميـة**؛ وهو مـوضـوع معقّـد لانه يـوضـح اهتمـامـات «الاستشـراق» بهـذا النـوع من الدراسـات،و مؤتمرات المستشرقين، ودورياتهم الكبرى، وسير المستشرقين البارزين، ومنشوراتهم، والكتب التذكارية التي اصدرهـا في حقّ (الكبار) منهم، وكذلك ما أعدّوه من الفهارس Catalogues للمخطوطات العربية (والاسلامية المكتوبة بحروف عـربية)، وللمطبوعات العربية بكل أنواعها، وللمكتبات العربية (او التي ضمّتْ أجنحة مخصصة للعربية) في مختلف بقاع العالم.

ثانياً ـ **الدين الاسلامي، كعقيدة**؛ وفي هذا الاتجاه، سوف نلاحـظ تقديم صور للاسلام على نحـو محلّي (!) ان كـان في اقطار المشرق العربي ومغربه، او أقطار الشرق التي تدين بالاسلام كلّاً او بعضاً. وفي هذا المجال، يقدم «الاستشراق» تصوراته لمرحلة ماقبل الاسلام المتآخمه لظهـوره، ثم دراسة سيـرة الرسول الكريم محمد (ص) وفق كتب السير والتـاريخ من تـراثنا العـربي ويزاوجـون مايكتبـون بما ورثـوه من عهد اللاهوت المضاد للاسلام في أوروبا القرون الوسطى. وهنا، أيضاً، يتناولون (القر آن) بالدرس، في عروض ببليوغرافية Bibliography ، ومخطوطات، وقراءات، وتفسير، وترجمات الى لغات شرقية وغربية، ولاينسون التجريح بـالنقد، وتفسـير السـور المفـردة أو المـوضـوعـات القـرآنيـة، وربـطهـا بالاسرائيليات. وهذا كله سيقـودهم الى دراسات لا تحصى حول الجدل الديني، والعقيدة، والمواقف المختلفة لعلم الكلام، والتصوف، والغلو الديني و الطائفي والعقائدي في المذاهب المستورة و الباطنيـة والشاذة، وصـولاً الى المنشقـين عن الاسلام (جوهراً وصورة) في العصر الحديث.

ثالثاً ـ **الاسلام، كشريعة**؛ وفي هذا الاتجاه نلاحظ قراءات للشريعة الاسلامية تتلّون مـع حاجـات ماسّـة للاستشراق في عصر اللاهوت المضاد للاسلام من جهة، او في عصر الاسـتعمار المضـاد للعروبـة من جهة ثـانية. ويـأتي الحصر في قـراءة الشريعة ببيان مصادرها، ثم دراسة الفقهاء، واتجاهـاتهم، وتعميق الخلافات في اجتهـاداتهم، في الحسبة، والفتـاوى، والمواقف من أهل الذمة، وبيان الشريعة من زاويتين عامليـة (أمميـة)، أو تصادميـة مع الشـرائع الأخـرى. ولاينسون دراسة الموقف الشرعي من الذنوب، والحدود وتفاصيلها، ثم بيـان عمق الخلاف في اجتهـاد الفقهاء بخصـوص الآفـاق المذهبية الخاصة، حتى تناولوا موضوعات الملكية، والأوقاف، و الشهادة، والعبودية، وصولاً منهم الى جزئيات تقع في صلب الحياة الشرعية للمسلم (عربي او غير عربي) لإيضاح هذا الاتسـاع الذي لا يجمعه جـامع، في العصر الحـديث، دون تحـديد الأصـول وإنشغالهم بجـزئيات منـدثرة، متـروكة، ومرفوضـة.

رابعاً ـ **التاريخ العربي الاسلامي**؛ وفي هذا الاتجاه سنجد عدداً كبيراً جداً من دراسات المستشرقين موجّهاً إلى كتب التاريخ، ونشرها، واصولها ومصادرها، وأحداثها، وكتب تاريخ السير، والمؤرخين، منذ عهود الرواية الى التدوين، الى المؤرخين الكبار (الطبري وابن الأثير، مثلاً) وصولاً الى ابن خلدون. ومن كل ذلك يقصدون تقديم صور مختلفة اجتماعية وسياسية واقتصادية عن مجتمع الحضارة العربية الاسلامية، يكمن في الكثير منها تزوير لحقائق معروفة، أو تحريف لظواهر شاخصة، أو تنكيل بالعرب المحدثين عندما يجدون تاريخهم نهباً للاطماع والحكام والانظمة الفاسدة و الأعاجم (!). لذلك، فدراساتهم التاريخية تقوم على تقسيمات جغرافية واقليمية وعنصرية ومذهبية و طائفية؛ هيأت الظروف التي تتزامن مع نشوء النهضة العربية وانبعاث الأمة العربية في العصر الحديث. وهذا كله، يكمن وراءه قصد التفكيك والتفتيت و التمزيق؛ طالما ان «الاستشراق» يرى ان التاريخ العربي هو: عصر النبوة، وعصر الراشدين، وعصر الامويين، وعصر العباسيين؛ وليس للعرب بعد هذا من تاريخ غير عصور الأعاجم من كل نحلة ومشرب ومذهب، ديني وعنصري وسياسي (!).

خامساً ـ **اللغة العربية وآدابها**؛ وعلى هذا الاتجاه يبني المستشرقون نظرياتهم في تجذير اللغة العربية وأصولها، وعلاقاتها باللغات القديمة (يدعونها اللغات السامية Semetic Langunges، بالاستناد الى الآثاريين)؛ فيقومون بدراسات مقارنة بين العربية وهذه اللغات؛ بل يتعدّون ذلك الى اظهار الآثار الحامية ـ السامية المتداخلة العلاقة في اصول العربية. من هنا، يتجه بعضهم الى دراسة قواعد اللغة العربية، وفقه اللغة، و الكتابات اللغوية، وعلم العروض، والمعجمية العربية، وكشافات عن اقتباس العربية من اللغات الأخرى، في الألفاظ واسماء الاشخاص والمواضع. وهذا كله يسوق «الاستشراق» لايضاح اللغة العربية الحديثة (!)، فيصرف من الجهود كثيراً على قراءات اللهجات والمخاطبات المحلية والاقليمية لانماء الفولكلور Folklore على انه أرث قابل للنمو بديلاً عن الخصائص العامة المشتركة في مكوّنات العروبة والاسلام؛ وعلى هذا الطريق، تأتي الدراسات الاستشراقية في الأدب العربي، ومن وجهة علوم حديثة في دراسات الأدب المقارن الأقدم والقديم والوسيط والحديث تناولوا أدب الكتاب، والشعر، وسير الأدباء، والشعراء، ونوازعهم وأصولهم ومؤثراتهم، وعقائدهم، وصولاً الى الادب الخرافي الذي بنوا عليه مجمل دراساتهم في تشريح الأدب العربي من منظور مفهوم علم الانسان Anthropology ، ومايتصل به من دراسات سكانية Demography ، بنوا عليها نظريات تتصل بعلم الاعراق Ethnology لبيان روح الجماعات والمؤسسات والانظمة التي عاصرت تاريخ الأدب العربي على مدى التراث؛ وصولاً، مرة أخرى، الى مواصفات مقصودة في شيوع بُنًى مختلفة للأدب العربي الحديث.

سادساً ـ **علوم الحضارة العربية الاسلامية**؛ وهنا، سوف لا يكون في وسعنا عرض مشاكل «الاستشراق» في دراساتهم حول مختلف العلوم التي تناولوها بحثاً في كل اتجاه، ابتداءً بالفلسفة وانتقالها مع مختلف العلوم من اليونانية، ان كان مباشراً أو عن طريق السريانية وغيرها، الى العربية. وهنا، لاينسون تقسيمات هذه العلوم، التي انحدرت من الفلسفة، كالحساب، والفلك، والتنجيم، والأنواء، والطبيعة، والكيمياء؛ وعلم الأحياء Biology المتصل بالحيوان، والنبات، والزراعة (الفلاحة)، والري؛ وعلم المعادن Mineralogy ، والعلوم المتفرعة عن الطب؛ وكذلك الفنون، ومايتصل بالخطوط والرسوم والزخرفة،

والعمارة، والنسج، والموسيقى واللحون والغناء؛ وغيرها من صنوف المعرفة في عصر أزدهار الحضارة العربية الاسلامية. لكنّ من الأكيد، ان «الاستشراق» على مايتمتع به، في هذه المجالات من قدرة فائقة على البحث، استطاع بشتى الطرق ربط كل هذه العلوم بالأصول اليونانية، وأحياناً بأصول غير عربية، معبّراً بذلك عن كلّ اتجاهه في السياق العام، على الرغم من الحجج التي تبيّن مدى تأثره بهذه الانجازات، في العصور الوسطى وعصر النهضة الأوروبية، فدرس جماعة من المستشرقين انتقال العلوم العربية إلى الغرب على نحوٍ يفصح، بلا أدنى ريب، عن رغبةٍ في احياء التراث اليوناني (عن طريق العربية)، او في احياء التراث العبري (عن طريق العربية)، او في رعاية لغات أخرى تعاونتْ مع العربية في القرون المتأخرة لاستيعاب هذه العلوم. وهذا كلّه، مهما كان القصد منه، يبيّن المدى الذي تعامل به الأوروبي المستشرق في العصر الحديث مع العلوم العربية التي حاول أن يثبت غير مرة بأنها لا تمت الى العصر الحديث، عصر الحضارة الأوروبية المعاصرة (!).

ان حصرنا لانجازات «الاستشراق» في هذه الدوائر الخمس السابقة (من الدراسات الاسلامية عند المستشرقين، أو دراسة الدين الاسلامي كعقيدة، او الاسلام كشريعة، أو الدراسات التاريخية العربية الاسلامية، أو أخيراً علوم الحضارة العربية الاسلامية) لا يبيح لنا دائماً القول بأنّ كل ماكتبه المستشرقون في هذه المجالات مغلوط مردود. لكنّ الأمر يختلف عند اعادة فحص هذه الانجازات في مراكزنا الثقافية اليوم: سنجد عدداً كبيراً جداً من أعمال المستشرقين لا تخلو من إضرار مصدره التعسّف والتفوّق والاستعمار. وفي الوجه الآخر، سنجد عدداً كبيراً، هو الآخر، قد تناول الموضوعات العربية الاسلامية بروح الالفة والسماحة و الموضوعية والصدق في التعبير عن الاحساس الذي يخلقه دائماً تصوّر المستشرق المستند الى خلفية Background تقع في طرف التضاد من روح الشرق عموماً، والشرق العربي (بمشرقه ومغربه) على وجه الخصوص.

وأنا هنا معنيّ في ايضاح مايجب ان يكون عليه تراثنا كعرب، لنا أيديولوجيتنا في الموقف من العروبة والاسلام، [انظر دراستنا عن «موقفنا من العروبة والاسلام»، مجلة آفاق عربية، العدد (٩)، ١٩٨٦، ص ٦٤ ـ ٦٦]، ان كان ذلك يمتدُّ في بطون التاريخ، أو يزدهر في عصر من العصور، أو يخبو لزمانٍ، ثم ينبعث من جديد كما هو في استراتيجيتنا المعاصرة.

(٣) منابع الاستشراق وتحويراته:

نحن هنا، اذن، ازاء محاور مضادّة للثقافة العربية المعاصرة؛ ولا أقول في التراث العربي عموماً. فالحقيقة، التي يجب ان لاننساها دائماً، أن بعض هؤلاء المستشرقين قدّموا لنا التراث العربي في قراءة نقدية تشهد على طول باعهم فيما قدّموا وما اثمرت تلك القراءات. فلا أحد ينكر «دي خويه»، وماقدّمه للمكتبة الجغرافية العربية، ولاتُنكر جهود «ميللر» و «بروكلمان» و «آسين بلاثيوس» و «نيكلسون»؛ بل انّ بعضهم من اليهود أمثال «فالزر» و «إروين روزنثال» و «باول كراوس». لكن هذا كله لايشفع للمدافعين عن «الاستشراق» حتى ولو نظروا فيما كتبه «مكارثي» و «مونتغمري واط» !

والسؤال هنا يقوم على أساس أن التكوين الثقافي للمستشرقين مبنيٌ على قواعد وأسس، تختلف في أصولها عن منابع اهتماماتهم الشرقية والثقافة العربية بوجه خاص. ونذكر من ذلك، أن هناك جملة من العوامل جعلت «الاستشراق» ينظر لموضوعاته نظرة ذات صفات تعسفية؛ ومن هذه العوامل:

١ ـ الأسس التي قام عليها «الاستشراق» كان مسحوراً بالشرق العربي، وعلى الأخص (الاندلس) و بغداد (الف ليلة وليلة)؛ فكان يمتصُّ تلك الثقافات بأساليب لاتينية. تطوّر هذا، فيما بعد، في بواكير الاستشراق الى قراءات فلسفية ولاهوتية وعلمية، الخ. والانبهار بالشرق، وخصوصاً الحضارة العربية الاسلامية، هو الذي قاد الى تكوين مجموعات طلائع المستشرقين أمثال «جيرار الكريموني»، و «دمينكوس كنديسلافي»، و «يوحنا الاشبيلي»، و

«هرمانوس الماتوس»، و «رومانوس»، و «اخيلينوس»،و «ريموندوس ليللوس»، و «أغسطينوس نوفوس»، و «جيرمانوس سليساكوس»، و «اديلارد الباثي»، و «فرجيل القرطبي»، و «يوحنا اوكرتيوس»، وهكذا. وهؤلاء سحرهم الشرق، والفكر العربي، فترجموا أعمال الفلاسفة العرب، والفكر الكلامي الاسلامي، والآدب، والشعر، والعلوم المختلفة: من رياضيات وطب. وكان من نتائج ذلك، ان اشتهرت في الأوساط الثقافية الاوروبية أسماء عربية كثيرة لاتحصىٰ في كل مناحي الثقافية العربية ـ الاسلامية. وهذه المدة كلها هي ترجمة الى اللاتينية وانتحال للنصوص قراءةً ودرساً.

٢ ـ وبعد الحروب الصليبية، وازدياد انبهار الاوروبيين بالشرق، عربياً اسلامياً، اتجه «الاستشراق» من امتصاص الثقافة العربية في القراءة والدرس من خلال الترجمات اللاتينية، الى دراسة الشرق العربي الاسلامي. فظهر هذا الاتجاه في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وهكذا بدأ يظهر مستشرقون انشغلوا بالشرق والعربية، امثال «راموسيوس» (الايطالي)، و «بدرو دي الكالا» (الاسباني)، و «بوستل» (الفرنسي)، و «فون بوشبيك» (النمساوي)، و «رافلنك» (الهولندي)، و «وليم بدويل» (الانكليزي)، و «كرستينيوس» (البولندي)، وهكذا.. سنجد المستشرقين يتتابعون على اصول هؤلاء في دراسة الشرق العربي ـ الاسلامي على نحوٍ مباشر متصل بخيط رفيع بظهور مؤسسات التوسع في النفوذ الاوروبي في الشرق عموماً وبلاد العرب على نحو الخصوص. وهكذا يرتبط القرن السابع عشر بالمؤسسات التجارية والاسواق البضاعية، وتحويل الشرق من صورةٍ ساحرة الى صورة مسحورة بقوة وهيمنة البحرية الاوروبية، كما هو معروف في التاريخ.

٣ ـ ويأتي بعد ذلك عصر الاستعمار المباشر، والصراع بين الشرق والغرب، وتحول «الاستشراق» من استطلاع لظواهر الشرق لخدمة الرغبة وسدّ الحاجة والتطلع الى ماضٍ زاهر، الى تطويق القوى البشرية في الشرق العربي على مدى ظهور عصر الطباعة و ازدهار الجامعات الكبرى، فتأسيس قسم اللغة العربية في جامعة باريس في «الكولج دوفرانس» سنة ١٥٣٩: كما تأسس في جامعة لايدن بهولندا سنة ١٦١٣؛ تبعهما تأسيس كرسي اللغة العربية في أوكسفورد وكمبردج ببريطانيا في الربع الاول من القرن السابع عشر. ولم يكن تأسيس هذه الكراسي لدراسة اللغة العربية (التي ساقت الى دراسة لغات الشرق المكتوبة بحرفٍ عربي ايضاً، بل الى غيرها مما هو بعيد عن العربية كل البعد كالسنسكريتية والصينية) جاء بطريقة عفوية كما يزعم من يدعم «الاستشراق»، انما هو تغير في الطريقة التي يعالج بها الشرق وفق عوامل متعددة جديدة ظهرت على نشاط الاوروبي؛ منها: تجاوز اوروبا عصر النهضة، وظهور التفوق الاوروبي. هنا، يأتي هذا الينبوع في تكوين «الاستشراق» ردّاً تعسفياً على كل صور الشرق العربي التي رسمها «الاستشراق» الاول، من الفعل action الى رد الفعل re - action.

وبناءاً على ماتقدم، نلاحظ عوامل متعددةً ساهمتْ على تحوّل «الاستشراق» من (اقتباس) الشرق العربي الى (دراسة) صورة الشرق العربي، الى (تحوير) الشرق العربي في القراءة. كل هذا كان المهد الحقيقي للاستعمار في القرن التاسع عشر وبعض القرن العشرين.

(٤) الاستشراق في تاريخنا العربي الحديث:

يجري الاعتقاد دائماً في كل الدوائر الثقافية العربية ان «الاستشراق» مقرون بالاستعمار والتبشير؛ فهو بهذا المعنى صدر عن مواقف تتصل بتكوين مؤسسات ساعد على نموها كل الذين عملوا في «الاستشراق»:

١ ـ «الاستشراق» قرين الاستعمار؛ لان عصر الاستعمار اعتمد على اولئك الرجال الاوربيين الذين اوغلوا في معرفة العربية والشرق، وساعدوا على تكوين المؤسسات الاستعمارية بالرأي والمشورة و الحكم والمباشرة.

٢ ـ «الاستشراق» مرآة للتبشير؛ لأنّ الاوربيين رأوا في صورة من الصور، انّ تبعية الشعوب المستضعفة، ومخالفةً للدولة

العثمانية الاسلامية، ان تفكّك كيانها بالتبشير؛ وهذا وحده يجعل من الذين يتحولّون عن (الاسلام)، يفقدون هوية (العروبة).

٢ ـ «الاستشراق» وسيلة صهيونية؛ لان اليهود الصهاينة، وكل من عاضدهم من غير اليهود. (الماسونية والبابية والبهائية والمستغربين من العرب والشرقيين) قصدوا الى الاساءة الى الامة العربية جملة وتفصيلاً. وفي هذا كله تمهيد ضروري ساعد على قيام الوعي المُخَدَّر الذي يهتزّ بلا ارادة فاعلة امام الكيان الصهيوني.

ان هذه الاتهامات الموجهة الى «الاستشراق» تقوم على ثوابت وحقائق لايرفضها غير المكابر او الجاهل. المكابر من المستشرقين الذين خدموا الاستعمار والتبشير والصهيونية، والجاهل من الشرقيين: واخص العرب [فجهلهم هنا مركب]، الذين يعرفون قبل غيرهم الادوار التي لعبها المستشرقون في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين، في تمزيق الوجود العربي واستعماره؛ وتفكيك اواصره الحضارية عن طريق التبشير ابتغاء الطائفية والنزاع الديني الرهيب والمذهبي الخطير على مدى قرن ونصف او يزيد؛ ومن ثم اعداد الذهن العربي لقبول حقيقة اليهود في فلسطين، وانضاج فكرة «السامية»، بل واعادة كل اصالة الاسلام الى العبقرية اليهودية في عصر من العصور !!

وهكذا كله، لن يكون في مجمل تصوراتنا لولا انحسار عصر النهضة العربية الحديثة انحساراً مقصوداً ساهم في تلاشيه الاستعمار والتبشير والصهيونية. وكان من جراء ذلك، ان ظهر على الساحة الثقافية في كل مكان، الوان من التبعية الاوروبية:

١ ـ التبعية في اللغة والثقافة، ومازالت دوائر ثقافية عربية تدين بهذا الى اليوم.

٢ ـ التبعية في المجال الفكري، ونحن نجد في كل يوم متغيِّرات تتصدى لتأصيل الثقافة العربية من اجل ابراز الثقافة التي تنبع في الغرب.

٣ ـ التبعية في منهج البحث في التراث العربي، حتى صار تكوين القراءة التراثية مقروناً بقراءة «الاستشراق» مهما كانت هويته الاستعمارية او التبشيرية او الصهيونية.

وليس هذا كلّه الذي نراه في اتهام دوائر «الاستشراق» بالنسبة الى تاريخنا الحديث، حتى المعاصر. فالصحيح ان يقال ان الاستعمار في تسلطه استعان بالاستشراق ليكون نافذة آمنة بالنسبة له، لتحليل مايريد تحليله من اوضاعنا العربية. وهذا وحده يفسر لماذا كان النفوذ الاوروبي شديداً على الارض العربية حتى اوائل الخمسينات. فالمستشرقون هنا ثلاثة انواع:

١ ـ موظفون رسميون في دوائر الاستعمار [وزارة المستعمرات البريطانية مثلاً]، يقدمون خدماتهم لحكوماتهم على نحو يخدم الاغراض المتحققة في المستعمرات.

٢ ـ مستشارون رسميون لدوائر الاستعمار [دوائر المخابرات البريطانية والالمانية والفرنسية وغيرها]؛ وهم من المتخصصين في دراسات الشرق والاقطار العربية.

٣ ـ مستشرقون غير رسمّين، وغير موظفين في دوائر استعمارية مهما كان شكلها، بل كانوا اكاديميين، ومنهم من كان في اعلى المناصب العلمية او اللاهوتيه او الفكرية.

ونحن هنا سوف لن ندخل بتفصيلات هذه الانواع الثلاثة للمستشرقين؛ لكننا يمكن ان نحدد هويات كل نوع.

فالنوع الاول، مارس الوسائل الاستعمارية مباشرة، في كل اتجاه، ومثالهم الحيوي «لورنس» في الجزيرة، و «ماسينيون» في سوريا، و «مس بل» في العراق، وهكذا. ومافعله «فيلبي» و «كلوب» (وكلاهما لقب بالباشا !) معروف مشهور. هؤلاء جميعاً تخرجوا في معاهد اللغة العربية في باريس ولندن، وكانوا بقدر ماهم ينفعلون لروح الشرق والعربية ادوات لتنفيذ السياسة الاستعمارية لبلدانهم.

وخطورة هذا النوع تأتي من كونهم لعبوا في مقادير السياسة، ورسموا خطوطاً أثرّت في اصطياد «الحق العربي» واسره الى مابعد

تمزيق خارطة الوطن العربي.

اما **النوع الثاني**، فهو يمثل نوعاً عجيباً من الناس؛ أمثال «كولدزيهر» و «لامانس» و «مارغوليوث». فالأول قدّم الكثير من معلوماته للألمان، والثاني للفرنسيين، والثالث للبريطانيين. وهؤلاء، بلا ادنى ريب، من كبار المستشرقين الذين رسموا صوراً عجيبة ومدهشة ومتناقضة للتراث العربي.

وخطورة هذا النوع تكمن في ضرورة اعادة قراءتهم قراءةً جادّةً ومتأنّية، لكي تتضح الهوية الحقيقية لدعاوي اليهودية والتبشير والتشكيك.

اما **النوع الثالث**، فهو هذا العدد الكثير من المستشرقين من العاملين في دوائر «الاستشراق» خلال القرن التاسع عشر وبعض القرن العشرين. وهم كثيرون جداً. وضع معظمهم معلوماته في خدمة اهداف غامضة حققّت الكثير لرغبات الدوائر الاستعمارية ؛ من ذلك تشجيع الدراسات الطائفية، وبلورة القوميات المندثرة، وعمل معاجم لُغات الميتة، واثارة الشعور لدى طوائف من الناس أنستهم عوامل الزمن أصولهم فانحلّوا في أُمم اخرى.

وخطورة هذا النوع من «الاستشراق» انّه يشكل أدوات مُحَرِّكة في جهاز كبير، مسحوراً بموضوعات تافهة؛ بل بلغ بعض العاملين في هذا الاتجاه اقصى الغلو عندما تبنّوا طرقاً صوفية او مذهبية او دينية او عنصرية او عشائرية او حتى (بحجّة العلم) الانحياز لأنواع الحكم في بلدان الشرق، واقطار الوطن العربي.

فمن العجب ان نقرأ انّ «نيبرك» الذي افتتح حياته العلمية مع التراث العربي والمعتزلة وابن العربي، يتحوّل الى الدراسات الايرانية القديمة فينميّ اللغة البهلوية في اذهان الفرس (!) أو نجد «دي بوركي» يتحمّل المصاعب من أجل ان يكون في (خلوة) صوفية مع الانصاري الهروي في هرات (!)، أو يتبرّع «كوربن» بدراسة التراث العربي لكن من وجهة نظر ايرانية بحتة (!)، أو يمضي «براون» عمره في دراسة الادب العربي لكنه يلقي الضوء على الفرس فقط(!).

(٥) تحريف «الاستشراق» ومواضعه:

ليس من العجيب، بعد هذا، ان يُقال أن «الاستشراق» قد سلك طريق التحريف في قراءة صورة الشرق العربي. فالاصل في (اقتباس) الثقافة العربية تعرّض للانتحال على نحو لانظير له، حتى عُرِفَتْ اعمال العرب احياناً بلا أسماء مؤلفيها، أو بأسماء مترجمين مغمورين في العصور الوسطى. وهذا كله يحتاج الى درس مفصّل سنعود اليه في بحث آخر عن الترجمات اللاتينية في بواكير «الاستشراق» في العصر الوسيط. لكن الاضرار التي تحملّها التراث العربي كله على مدى تاريخ «الاستشراق» في كلّ ادواره، منذ القرن الحادي عشر حتى القرن العشرين، انمّا يعود معظمها الى أنواع من (التحريض) في مواضع حساسة في التراث العربي مما اضر في تكوين الثقافة العربية المعاصرة. ونذكر منها:

١ ـ تصوير الشرق العربي منبعاً للخيرات، لكنّ اهله يجهلون هذه الخيرات؛ فهي من حقّ المتسلّط. والمتسلط هنا الاوروبي.

٢ ـ تصوير الشرق العربي ساحراً، لكنّ سحره كمتنزّهٍ للأوروبي، يقضي فيه وقتاً ممتعاً في الرسم والحياة والكشف و البحث عن الاسرار.

٣ ـ تصوير الشرق مليئاً بالكنوز، ويمكن بسبب جهل الحكاّم نقل هذه الكنوز الى اوروبا؛ وهكذا فعلوا مع الآثار والمخطوطات والتحف، وما الى ذلك.

وبناءاً على هذه التصّورات، تنوع «الاستشراق» في البُنى التي عالجها. فلم يكتف بمعالجات الآثار، او البحث عن الأسرار، بل تعدى ذلك الى تخويل دوائره صلاحية مدهشة(!)، وهي: (اعادة صياغة التراث) في القرآن، والسنة والسيرة، ونظم الحكم، والشريعة، والعقيدة، والحياة الاجتماعية، والادب، والفن، والشعر، الاقتصاد، وحتى خصائص الانسان العربي.

وبسبب من هذه التصورات، انحرف «الاستشراق» الى بيان فضل اقوام على اقوام، وأديان على اديان، ومذاهب على مذاهب، واتجاهات على اتجاهات. وكانت جملة دوافع هؤلاء

المستشرقين: انهم ورثوا ارثاً لاتينياً مشوهاً عن العربية، كما ورثوا لاهوتاً مضاداً للعقيدة الاسلامية، كما ورثوا موقفاً مهزوزاً من اليهودية في صراعها بين الشرق والغرب، حتى بعد طردهم من اسبانيا وهجرة الاكثرين الى هولندا.

ومن واقع هذا التحريف انهم دسّوا أنوفهم في موضوعات لاتعنيهم، بل تسيْ الى ادعائهم الصدق فيما كتبوا «ان كان ذلك فيما يتصل بتأسيس دولة العرب في الاسلام، او احكامهم المناهضة للعرب لصالح اقوام اصلحها وهداها الاسلام. انّ ابرز مشكلةٍ في هذا التحريف، مازرعه «الاستشراق» في اذهان غير العرب من كرهٍ للعرب [كما نرى في موقف الفرس حضارياً الآن]؛ ولاننسى شيوع تطويع اللغات شبه الميّتة عند المستشرقين لاضرار العربية، وتفتيت عبقريتها؛ كما نعرف اليوم من معاجم البربرية والمالطية والبشتوية، وغيرها الكثير جداً.

وهنا، يجب ان لانكون متحمسين كثيراً للرد على انواع التحريف الذي قال به مستشرقون قدماء في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. لكنّ ماقاله جيلهم في القرن التاسع عشر مخيفٌ مؤذٍ، خصوصاً وقد توجّه «الاستشراق» كله الى العناية بالتراث العربي العلمي والفلسفي كاداة من الادوات التي يحقق بها تراثه الاوروبي القديم؛ اعني اليوناني ! هنا، يكمن كلُّ الخطر؛ فعبارة «رينان» (الفلسفة العربية ماهي الا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية) فيها مواطن التعصب العنصري الجنسي للعنصر الآري، وتقليل من قيمة الدور العربي في بناء العقلية الاوروبية في القرون الوسطى. اذن، نحن لا نهتم للردّ على مافتراه المستشرقون على النبوة والخلافة و الدولة العربية ـ الاسلامية؛ لانهم تراجعوا عن هذا في هذا العصر، كما يظهر في اقوال المستشرقين المعاصرين. لكن، من الضروري التصدّي الى مابناه المستشرقون تحريفاً للثقافة العربية كما فعل «رينان» عندما اشاع ان العرب مفطورون على البساطة في اللغة و التفكير [انظر: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية منهج و تطبيقه، طبعة دار المعارف بمصر، الجزء الاول، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٥ ومايليها، وانظر ص ٢٠٧]؛ فخطورة مثل هذا التحريف تأتي من النظرة الاستعلائية للاستشراق للشرق العربي؛ وهي مستمرة الى اليوم، مهما زعم الكثيرون بأن (الحوار بين الشمال والجنوب) غير ممكن، فعلاً، اذا كان منطلق المُناظِر تحريفياً، يقوم على اسسٍ اصبحت (بديهيات) لديه محكومةً بقضايا مغالطةٍ لحقائق الاشياء. ومن ذلك:

١ ـ ان الفكر اليوناني(أصيل)ومن(ابتكار)العنصر الاوروبي فقط(!).

٢ ـ ان الحضارة العربية ـ الاسلامية لم تؤثر في اوروبا، بل انها (اداة نقل) للعلم اليوناني (!).

٣ ـ ان الحضارة الاوروبية الحديثة من (صنع) الاوروبي وحده(!).

٤ ـ ان الحضارة المعاصرة هي (الغربي) في ذروة عطائه (!).

هذه هي مواضع التحريف الرهيبة التي يجب ان نقف منها موقفاً صادقاً؛ لأنّ بناء ماسيأتي من عناصر ثقافتنا المعاصرة تنازعه صدامات هذه التحريفات. ونحن الآن، الى اين نتجه، نلاحظ أمرين:

الاول ـ ان التاريخ الاوروبي يبدأ باليونان ويقفز الى الرومان ثم الى العصور الوسطى (الآباء والمدرسيين) ثم النهضة الاوروبية، فالعصر الحديث، فالحضارة المعاصرة. وكل هذا من بناء الاوروبي (!)

الثاني ـ ان بناء الحضارة الانسانية بدأ بوادي الرافدين، وبوادي النيل، وبوادي السند، ثم تجاوز الى الصين؛ وتأثر اليونان باصول الثقافة العراقية القديمة، ومازجوا اصول الثقافة المصرية، فكانت الحضارة اليونانية.

من هذين الامرين ندرك الى اي مدى أضرّ الاستشراق عندما اباح للاوروبي ان يتعلم انه (وريث حضارة اليونان) التي ابتكرها ابتكاراً وحرّف في اصولها العراقية والمصرية والشرقية ؟!

واذا كان من السهل علينا في كل انواع الحوار مع «الاستشراق» المعاصر، ان نجعله مدركاً للوصل الحضاري الانساني؛ زال التحريف. والا فلماذا (يتمسك) الغرب بآثار الشرق في متاحفهم ؟

وكيف صاروا يرون ان القوانين الرومانية (مستمدة) من اصول بابلية ؟ وهل ينكر احد (فضل) الشرق على الغرب في اختراع الكتابة في العراق، والورق في الصين، والبردي في مصر ؟

اذن، فنحن امام مكابرة في التحريفات، بدات تنحسر في اقوال المستشرقين المعاصرين؛ لكن المطلوب منا تعزيز دور الثقافة العربية في دوائر «الاستشراق» على نحوٍ افضل مما نفعله في جامعة الدول العربية، وبالذات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والجامعات والمجامع العلمية العربية، في الوقت الحاضر.

(٦) الاتجاهات الجديدة في الاستشراق المعاصر:

ليس من الضروري ان نتابع كل تلك الصيغ القديمة في «الاستشراق» الذي تحوّلتْ فيه المنابع الذاتية في امتهان الاوروبي دراسة الشرق، او الموضوعية في تطويع هذه الرغبة لصالح الغرب. فهذا واضح من التاريخ المعاصر للاستشراق؛ بعد أن كان العالم فيه يفخر بأن مستشرق Orientalist، منذ عهد بعيد، وحتى استقرار مصطلح الاستشراق Orientalism في المؤتمر (الاول) للمستشرقين في باريس سنة ١٨٧٣. لكنّ ماحدث بعد الحرب العالمية الثانية، وبانحسار الاستعمار عن اقطار الشرق العربي؛ وبسبب هذا التنوع الرهيب في انشطة دوائر المستشرقين التي امتدّت الى كل تراث آسيا وافريقيا؛ اصبح لزاماً على «الاستشراق» ان يعيد النظر في تحديد هويته مجدداً. وهنا ظهر المستعربون Arabists؛ فهؤلاء هم المعنيون بالدراسات العربية، وليس من ضرورات عملهم معرفة كل مايتصل بالشرق. لذلك نلاحظ مؤتمرهم (الثاني والثلاثين) الذي انعقد في هامبورغ ٢٥ ـ ٣٠/آب الماضي (١٩٨٦) كان يؤكّد اتجاه التخصص في (الدراسات الاسيوية والافريقية الشمالية ـ Asian and North African Studies)؛ وهذا امر مهم، يؤكده الجانب التعددي لاختصاصات الباحثين في شؤون آسيا وشؤون شمال افريقيا، اولاً؛ ولأنّ من ابرز خصائص عمل هؤلاء الباحثين الجدد هو الانكفاء على التخصص الضيّق في الدراسات الشرقية. ومعنى هذا اننا سنجد توزّعاً بين الآثار القديمة والاديان، جغرافياً و تاريخياً، على نحو مزدوج بين الذيوع في الموضوعات واندثارها.

ولغرض ان نلمّ بالطريقة الجديدة هذه، اعرض البرنامج الاكاديمي للمؤتمر الاخير هذا العام؛ فقد تناول موضوعات محددة هي [انظر: ICANAS, 25 - 30 Aug. 1986]:

١ ـ الفن والآثار القديمة.
٢ ـ الدراسات البوذية.
٣ ـ دراسات حول مركز آسيا، وحوله.
٤ ـ الشرق المسيحي.
٥ ـ شرق آسيا.
٦ ـ الدراسات الايرانية.
٧ ـ الدراسات الاسلامية.
٨ ـ الشرق الادنى وشمال افريقيا.
٩ ـ الدراسات السامية والشرق الادنى القديم.
١٠ ـ جنوب آسيا.
١١ ـ جنوب شرقي آسيا والمحيط.
١٢ ـ الطب الاسيوي التقليدي.
١٣ ـ علم التركيّات ـ Turcology

هذا الكشّاف عن المحاور الاساسية لمؤتمر المستشرقينْ سنة ١٩٨٦، ياتي بعد وقت قصير من تحوله الى المؤتمر الدولي للعلوم الانسانية في آسيا وشمال افريقيا، الذي كان يعرف بالاصل المؤتمر الدولي للمستشرقين ! انّ هذا يعني بلا شك، ان انحلالاً امتدّ الى «الاستشراق» بحسبانه ليس تخصصاً معقولاً بدراسات الشرق العربي، كما كان يفهم منه في القرن التاسع عشر. انه الآن يمتد الى اليابان، والصين، شرقاً؛ والى اواسط افريقيا وتخوم تشاد والصحراء الكبرى في الجزائر وموريتانيا غرباً.

هذا من ناحية؛ وفي المواجهة الاخرى نلاحظ ان التنوع في الدراسات الاسيوية والافريقية حصر الدراسات العربية ضمن دائرة (الدراسات الاسلامية ـ Islamic Studies و دراسات الشرق الادنى وشمال افريقيا Near East and North Africa). وفي الحالتين ظهور حالة

جديدة هي استنفاد الأوروبيين في دراسات الشرق العربي، تاريخياً وتراثياً، على اي نحوٍ من الصور التي يمكن استيعابها. فلاجديد في الدراسات المعنية بالعربية، والاسلام، والحضارة القديمة والاسلامية، والعصور الحديثة لعصر النهضة العربية، حتى وقتنا الحاضر.

هذا كلّه يسوقنا الى ان الأوروبيين عندما يعلنون اليوم بأنهم معنيّون بالاحداث العربية، والثقافة العربية، والحياة العربية في الوقت الراهن، انّما يعلنون في الوقت نفسه أنّهم لم يعودوا قادرين على قراءة الشرق العربي بوجهه المعاصر من زوايا سياسة وفكرية تتصل بالايديولوجيات والفلسفات الغربية التي تؤثر في الشرق العربي او أثّرت فيه فعلاً.

وبناءً على ما تقدم نلاحظ جملة من الملاحظات في هذا السياق:

١ ـ لم يعد المستشرقون المعاصرون يعتمدون المصادر في العربية، بل ان استنادهم يأتي على منوال كل الدراسات السابقة التي قام بها «الاستشراق» حتى الجيل السابق من المستشرقين.

٢ ـ ان بحث الاوروبيين عن الاسرار والمفاجآت في قراءة الشرق أبعدتهم عن الشرق العربي، بعد أن اصبح كل تراثه مكشوفاً ولا تكمن فيه مفاجآت المتغيرات في حاصل السياسة الاستعمارية التقليدية.

٣ ـ تحول معظم المستعربين المعاصرين (وهم المستشرقون المعنيون بالعربية فقط دون غيرها) الى دراسة الادب العربي الحديث، وترجمة القصة والرواية والشعر في أعمال العرب المحدثين والمعاصرين الى لغاتهم.

٤ ـ ان توزع هؤلاء الباحثين الاوروبيين في دراسة الشرق العربي، توزعاً جغرافياً ـ سياسياً، ليس بالمفهوم الخاص لـ [علم السياسة الطبيعية Geopolitics] كما قد يتبادر الى الذهن؛ بل ان المقصود هنا هو تمحور ما ضمن الأطر السياسية الراهنة في اقطار الوطن العربي الكبير.

ومعنى كل هذه الملاحظات انحسار في أدوار الاوروبيين، من جوانب متعددة، في قراءة التراث العربي وتقويمه على نحو ما فعل سابقوهم. لذلك، فالاستشراق بمفهومه الجديد، هو استشراق سياسي يرتبط بدوائر المخابرات الغربية [اوروبية وامريكية، وغيرها]؛ وانْ سماه بعض الباحثين بالاستشارة الاستخبارية لمصالح الامبريالية في الشرق، فهو لا يخرج عما هو مرسوم له وفق منهجه الغربي.

وهنا نأتي، ونحن نبحث عن هويتنا العربية في عمقها التاريخي، وحضارتنا الجديدة التي نربطها بكل تراث عروبتنا، فنجد أن من دواعي التفكك في دوائر «الاستشراق»، التي تعالج التراث العربي حتى النهضة العربية الحديثة، النقلة النوعية المعاصرة للانسان العربي في تلمسه مواضع الصدق والزيف في قراءات المستشرقين. ومهما انقسم الناس في تحديد هوية «الاستشراق» التقليدي في عصر الاستعمار، فهم على اتفاق تام بان الثقافة العربية المعاصرة، وما تحتاجه من تحصين دائم ضد التيارات (الأوروبية والامريكية وحتى الشرقية)، اصبحت مطّلعة على ما يصيبها من وهن خلال ما يجري في المناخات السياسية؛ لكنها قوية تستطيع أن تقاوم الاستشراق الجديد بثوبه السياسي غير المنظور.

٧) مواجهة «الاستشراق» المعاصر:

بعد كل هذا نلاحظ أن هناك من الباحثين من يبخسون حقوق «الاستشراق» جملة وتفصيلاً. وهذا غلط نقترفه بحق عدد كبير من حسني النية من المعنيين بتراثنا وثقافتنا وعلومنا. ولا يمكن في هذا الصدد أن يقال ان جميع المستشرقين كانوا محرِّفين او مشبوهين، كما لا يمكن القول ان كل ما كتبه المستشرق (فلان) هو تحريف وتصد وتضاد لموضوعات تراثنا وثقافاتنا. ففي هذه الاقوال يكمن نوع من التعسف نحن، بسماحة صدورنا كعرب نتمتع بحصانة حضارتنا العريقة الاصيلة، في غنى عن اللهو به واللعب عليه والتحذلق على حسابه؛ خصوصاً اذا اخذنا بنظر الاعتبار عوامل التكوين الثقافي المختلف بين الأوروبي والعربي للظروف المحيطة بمجمل هذا التكوين من تربية، وعقيدة، واسرة، ومناخ، وارض، وما يتصل بالقيم التي

ينشأ عليها كل واحد من الأوروبيين وكل واحد من العرب.

ولكي نوصّل الحقائق بجذورهـا، نحن بحاجـة الى تحصين ثقافتنا العربية ليس في رد التحريف في استشراق عصر الاستعمار، او تصوير «الاستشراق» في العصر الحديث، بل الى الدخول في صميم مشاكل «الاستشراق» نفسه، خصوصاً بعد أن تهددت مؤسساته بالتشتت والضياع لأسباب كثيرة؛ منها:

١ ـ انحسار الدراسات الاستشراقية في الغرب، من الناحية العلمية، واتجاهها الى الناحية السياسية البحتة، فأصبحت اداة طيعة الآن بأيدي دوائر الامبريـالية. فهـذا «برنـارد لويس»، استاذ العربية في جامعة لندن سابقاً، يقدم خبراته للمخابرات الأمريكية على نحو مفضوح.

٢ ـ انحسار الدراسات العربية في الجامعات الرصينة، لأسباب مالية في تموين ايرادات الكرسي المخصص للغة العربية، كما حدث في «هارفرد»، وما سيحدث في بريطانيا وفرنسـا والمانيـا وايطاليـا واسبانيا. وهذا كلّه سيكون في صف مصلحة الصهيونية التي تعمل جاهدة من أجل التوسع في الدراسات العبرية في كل مكان.

٣ ـ انحسار الحوار بين المستشرقين والعرب على نحو علمي، يتصدى لعوامل التحريف، ويصحح مسار الحوار الثقافي المطلوب في قراءة تراثنا بوجه صحيح في ضوء المستجد من آراء الباحثين العرب. فترجمة الكتب العربية الى اللغات الحية يحتاج الى برنامج كبير يقع في صلب اهتمامات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والجامعات.

ولنسـال انفسنـا، بعـد كـل هـذا، مـاذا نـريـد من «الاستشراق»، اذا نحن بادرنا الى تطويق نشاطه المهزوز الذي في صالح ثقافتنا العربية عن طريق استملاك كراسي اللغة العربية في الجامعات الأوروبية الرصينة.

كما يجب علينا، عندما ندرس القديم والوسيط والحديث في الحضارات، أن ندرس «الاستشراق»؛ وقد آن الأوان لأن نبادر نحن بفتـح كراسي للأستـاذية في الجـامعـات لدراسـة تـراث المستشرقين واعادة بنائه، تماماً كما فعلوا هم في عصر النهضة الأوروبيـة عندمـا استحدثـوا كراسي اللغـة العربيـة واللغات الشرقية لصياغة «الاستشراق».

وقد يرى البعض ان دعوتنا هذه لتأسيس مراكز لدراسة تراثنا العلمي وغيره في دوائر «الاستشـراق» على مـدى تسعة قرون خيالية؛ لكنها ليست كذلك، مع انها صعبة وتحتاج الى طول نفس في تشييد مثل هذه الصروح. ويبقى ان من يزعم انه ذهب دور «الاستشراق» مع الاستعمار، ومع التبشـير لكنه بـاق مع الصهيونية ودوائر الامبريالية. ولابد من رد الفعل re — action لكي نؤسس شيئاً جديداً، يفضح لماذا شوهنا الاستمارُ، وكيف ساعده «الاستشراق»، واين تكمن مواضع التحريف، وما هي طرق معـالجتهـا، الخ... فعن هـذا الطريق وحـده نتمكن من اضعاف دور «الاستغراب» الذي نراه وجهاً مشوهاً للاستشراق.

والاستغراب هو متابعة الغرب في البنية الثقافية التي يتأسس عليها تكوين العقل العربي المعـاصر. وهذا مكمن الخـطر في تبعية العقل العربي لاتجاهات مزروعة في العقل الباطن للمثقفين العرب الذين درسوا في الغرب؛ تكمن في بعضهم، وتطفح على بعضهم الآخر.

من هنا وجدنا عرباً أشدّ في مواقفهم الثقافية من المستشرقين، وهم كثيرون، لكنهم اشد خطراً على مسار الثقافة في تكوين العقل العربي المعاصر. من ذلك، نقلوا اتجاهات الصراع الفكري والطائفي والعنصري والاستلاب الحضاري والتبعية الأوروبية على نحو غير موصول بالتراث العربي، لا من ناحية القيم، ولا من ناحية السلوك. وهذا النوع من الثقافة كان هدفاً من أهداف «الاستشراق» في مدة ازدهار عصر النهضة العربية الحديثة؛ لكنّ الظروف كلّهـا اغتالت «النهضة» بأفكار واعمال واتجاهات بعض رجال عصرنا عامـدين. فزوقوا لقراء العربية أن ما يجري على كل دروب الثقافة الأوروبية ملائم لظروف دروب الثقافة العربية. وهنا، يتضح الى أي مدى يكمن بيننا منهم؛ عرب) ولكنهم مستشرقون في التفكير والسلوك والمنهج. ان دراسة اعمال هؤلاء تتطلب اعادة نظر بكل ما قالوه في تحديث

ثقافتنا العربية المعاصرة [انظر ملاحظتنا في قائمة المصادر والمراجع].

ومن كل هذا نأتي على ما يجب ان نعترف بـه من مؤشرات «الاستشراق» في الدراسات العربية في العصر الحديث، لأن هذه المؤشرات هي بلا ادنى ريب مصدر يثير في أذهان الدارسين مشاكل الحوار الدائم بين الشمال والجنوب(وما اسمية: بين الشرق والغرب) التي تثير في كل مرة ضرورة فحص التكوينات الاساسية لمؤسسات «الاستشراق» ومدى تطابق القيمة التاريخية لقراءات المستشرقين بالتتبع المستفيض، بعد اعادة تحقيق النصوص العربية ونشرها. آنئذٍ، ستؤسس مفاهيم جديدة لا علاقة لها بالعقلية الاوروبية ذات النزعة الاستعلائية؛ بل ستصدر الاحكام هنا عن طبيعة مخالفة في البناء والتركيب لكل الموضوعات التي يفصح عنها ازدواج التحريف والصحيح، فيكون من نتائج كلّ العمل الدؤوب، أن نقرر دائماً أننا من الشجاعة بحيث نحاور، ونقرأ، ونصحح، خصومنا بالأمس؛ ونكسبهم أصدقاء لثقافتنا اليوم، حتى نستطيع أن نجعل منهم فاعلين في نقل ثقافتنا الجديدة الى أوربا، كما فعلوا في القرن الحادي عشر. هنا، سنكون نحن أصحاب المبادرة الفاعلة في نقل ثقافتنا وتأصيلها في رسم البُنَى المطلوبة، وتحديد أصولها، وبيان مكانتها في الثقافة العالمية.

٨) خاتمة:

ان القوالب الجاهزة التي ورثتها الثقافة العربية في العصر الحديث عن دوائر «الاستشراق»، بأية صياغة كانت، تحتاج الى فحص دائم من الناحية التحليلية وفق الايديولوجية العربية المعاصرة [انظر: إلياس فرح، تطور الايديولوجية العربية الثورية، ط ٥، بيروت ١٩٧٥]؛ فهنا نحن بحاجة دائمة لأن نحدد موقفنا من الدراسات الأجنبية(اعني الاستشراقية) في موضوعات تكوين ثقافتنا المعاصرة. ويقع في صلب هذا المجرى، ان تكون رؤيانا للنهضة المعاصرة في ضوء حدود دراستنا للتاريخ. والتاريخ شمول عظيم في الزمان والمكان والفعل على مدى المتحرك من تجدد الانسان العربي وحضارته. فاذا كان اشبنغلر Spengler الذي حدد الحضارات الكبرى في ثلاث رئيسية، فان «الحضارة العربية هي اهم جزء في هذه الحضارة الكبرى» [انظر: بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الالحاد، ص ١١]. وعلى هذا الاساس، «اذا انتقلنا الى الدين، وجدنا ان هذه الخاصية هي الخاصية الرئيسة في كل الاديان السماوية؛ ولهذا نشأت كل هذه الاديان في بيئة الروح العربية» [بدوي، المرجع السابق، ص ١٥].

وعلى هذا الاتجاه تنصب قراءات الأوربيين في الحضارة العربية، قبل وبعد الاسلام؛ [قارن جملة المقالات عند Pearson, Index Islamicus, PP. 354 — 361] وهؤلاء، وغيرهم، ولدوا اعداء مجابهين لتكوين الثقافة العربية المعاصرة. ومن هنا، ايضاً، شاعت صور من الغلو الديني الأممي، والتطرف القومي التعصبي، وكلاهما في اتجاه التيار الشعوبي المناهض للعروبة من ناحية، وللاسلام من ناحية اخرى. هذا كله، بلا أدنى شك، شجع المواقف الثقافية المستحدثة ان تطفح على سطح العقل العربي الحديث، من تبعية ليبرالية، وتداخل ماركسي، او ازدواج براغماتي، مع هوس من تبعية مذاهب شجعها الاستعمار والاستعلاء الغربيين في النظرة للحضارة العربية، والعروبة، والاسلام، والقدم(التراث)والحداثة، والمعاصرة.

واذا كان من ابرز مقومات الثقافة العربية المعاصرة أنها تربط بين التراث والحداثة؛ فانّ المركز الحقيقي لهذه الصلة هو «ان الاسلام وليد العروبة، وابنها العبقري الفذ الذي عبر عن اهدافها القومية والانسانية، وهو ثورتها وثروتها، ويشكل معها كلاً مترابطاً لا انفصام فيه؛ وان الحرص عليه كالحرص على الهوية القومية، والاهتمام به اهتمام بالتراث والأصالة» [انظر: شبلي العيسمي، العلمانية، بغداد ١٩٨٦، ص ١٠٧].

وليس بعجيب؛ «فالامة العربية شغلت بحضارتها ثلث التاريخ البشري؛ كانت هذه الحضارة احدى الحضارات الانسانية الثلاث المؤثرة» [انظر: ميشيل عفلق، البعث والتراث، ص ٨٥] لذلك كله

يتضح «ان اختيار العرب لحمل رسالة الاسلام لم يكن لسـونهم، وانما لقدرتهم على ان يكونوا قادة للانسانية جمعاء ليغيروا وجهها في تلك المرحلة» [انظر: الرئيس صدام حسين، حول كتابة التاريـخ، ص ٢٤].

من كل هذه الاعتبارات يجب ان يكون منهجنا، دائماً، «عندما يجري الحديث عن الحـركات الانشقـاقية، وحـالات الصراع في الاسلام: علينا أن نضع في حسابنا كل ما يساعدنا على تجنب الاثارة الطائفية في المجتمع واضعاف جذورها، ويبطل الاتجاهات التي عمل الاستعمار والاجانب على تعميقها» [انظر: الرئيس صدام حسـين، الثورة والتربية الوطنية، بغداد ١٩٧٧، ص ١٨].

وبالاستناد الى ما تقدم، فمنهجنا الاستراتيجي وفق منظور ايديولوجيتنا العربية، ان يقع في صلب عملنا عندما نحاكم التاريخ بموضوعية ان نظريتنا «حية ومتفاعلة ونجد فيها دائماً ما هو جديد» [انظر: الرئيس صدام حسين، حول كتابة التاريخ، ص ٢٥]، لذلك فانه يجب علينا دائماً ان نعطي تفسيراً جريئاً بحيث لا نكون متجنين فيه على التاريخ، أو ان نخترع حوادث التاريخ اختـراعاً [أيضـاً، ص ٢٥]: فهذا كله يبين لماذا نحن في ثقافتنا المعاصرة نختط طريقنا الخاص بنا، وهي بؤرة المعاصرة في ايديولوجيتنا «ان العالم بشكل عام، والتاريخ بشكل خاص، حركة دائبة» [انظر: كراس الف بـاء البعث، ص ٢]؛ وعلى اساس من ذلك قام «بناء استراتيجية المجابهة مع اعداء الامة العربية على امتداد الوطن العربي ككل» [انظر: في التنظيم والتربية الحزبية، ص ١٠٠].

من هذه المنطلقـات في المنهج، نـلاحظ أن الثقـافة العـربية المعاصرة تتوزعها عوامل متعددة ذاتية وموضوعية. والموضـوعية منها ياتي في قمتها «الاستشراق» [الاجانب الذين درسوا الشرق العربي]، و «االاستغراب» [«العرب الذين نهجوا سبلاً غير عربية أو اسلامية]، ويأتي في هذا الاتجـاه «الاستعراب» [الأجـانب الذين اختصوا بالدراسات العربية في العصر الحديث]. واذا كنا هنا غير معنيين بدراسة العوامل الذاتية في تكوين العقل العـربي المعاصر، فهذا له بحث آخر؛ فاننا بيّنا على نحو ما هـذا الاتجاه الاجنبي في قراءة تراثنا العربي كاملاً، والاسلامي بوجه خاص، ممـا نسميهم «المستشرقين»، في هذه الدراسة التي تحتاج الى توسـع شديـد في المستقبل.

ومن نافلة القول، أن يقال هنا اننا لا نبغي من وراء كل هذا العرض تشويه الحقائق، بل ازالة اللبس فيما التبس عـلى المثقفين العرب المعاصرين(وهم يأخذون بمعايير «الاستشراق») في كل اتجاه لتحليل واقع ما دون اللجوء الى تأصيل اقـوالهم في تراثنـا القديم والاسلامي والحديث.

المصادر والمراجع بحسب ورودها في البحث:

● العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ٣ اجزاء).

● فروخ، عمر [و] مصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ط ٣، بيروت ١٩٦٤.

- السامرائي، قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، الرياض ١٩٨٣.
- ناجي، عبدالجبار، تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، بغداد ١٩٨١.
- سعيد، ادورد، الاستشراق: المعرفة، السلطة والانشاء، ترجمة كمال ابو ديب، ط ٢، بيروت ١٩٨٤.
- Said, E. W., Orientalism, Pantheon Books, New York 1978.
- مجلة الفكر العربي، الاستشراق: التاريخ، والمنهج والصورة)، ٣١ ـ ٣٢)، بيروت ١٩٨٣.
- مناهج المستشرقين، اصدره مكتب التربية العربي للخليج)، الرياض ١٩٨٥، جزآن).
- مدكور، ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٨.
- Pearson, J. D., Index Islamicus, Cambridge 1961.

كذلك قارن:

Ibidem, Ist Supplement, London 1962, 2nd. Supplement, London 1967, 3rd. Supplement, London 1972, 4th. Supplemnt, London 1977.

- الاعسم، عبدالامير، «موقفنا من العروبة والاسلام»، مجلة آفاق عربية، سنة ١١/١٩٨٦، عدد ٩.
- XXXII International Congress For Asian and North African Studies, (25—30 August 1986, Hamburg 1986.
- يلاحظ القارئ ان هذه الدراسة مبنية على معرفة بقراءات المستشرقين، ومؤتمراتهم، ودورياتهم، وما الف عنهم، لم نجد من الضروري تاشير كل ما يتصل بذلك؛ فهو ما يحتاج الى تفصيل كثير، ليس هنا موضعه في كل الاحوال.
- فرح، الياس، تطور الايديولوجية العربية الثورية، بيروت ١٩٧٥.
- بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد، القاهرة ١٩٤٥.
- العيسمي، شبلي، العلمانية والدولة الدينية، بغداد ١٩٨٦.
- عفلق، ميشيل، البعث والتراث، بغداد ١٩٧٦.
- صدام حسين، الرئيس، حول كتابة التاريخ، بغداد ١٩٧٩.
- صدام حسين، الرئيس، الثورة والتربية الوطنية، بغداد ١٩٧٧.
- الف باء البعث (كراس)، منشورات دار الطليعة، بيروت [؟].
- في التنظيم والتربية الحزبية، ط ٣، بيروت ١٩٧٨.

د. معن خليل عمر
استاذ مساعد علم الاجتماع - جامعة بغداد

التباين الثقافي بين المستشرق والمجتمع العربي

«لقد إستجاب الاستشراق للثقافة التي انتجتْهُ اكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي هو ايضاً من نتاج الغرب».

إدوارد سعيد
[الاستشراق، ط ٢، ص ٥٥]

تنحو هذه الدراسة منحى منهجياً فتوضح التباين الحاصل بين المستشرق بوصفه باحثاً يختلف في طريقة عيشه والمؤثرات الاجتماعية والثقافية التي تصوغ قواعده السلوكية وبين الظواهر الاجتماعية السائدة في مجتمع يدرسه ويختلف عن مجتمعه.

ومما لاريب فيه ان جميع الباحثين المتمرسين في البحث والدراسة مطلعون على هذا التباين ومدركون له وغالباً مايحاولون ان يتجنبوا الوقوع في اخطاء تقودهم الى سوء تفسير Misinterpretation او عدم تقدير دقيق في تحليل مشكلة او ظاهرة يجدونها سائدة في مجتمع دراستهم، الا انهم مهما تحفظوا في ذلك واخذوا بعين الاعتبار هذا التباين فان احتمال وقوعه - بدون قصد - يكون ممكناً لانه انسان اولاً وقبل كل شيء. اي انه يملك ادراكات واحساسات ودوافع ذاتية خاصة، وثانياً خضع ويخضع لمؤثرات ثقافية واجتماعية عاشها ويعيشها في مجتمعه وثالثاً انه لايشبه الة التصوير (ان جاز التعبير) اي انه يستطيع ان يصور الظاهرة الاجتماعية المدروسة بتجرد وموضوعية من غير ما إضافة أو اختزال أو اغفال ورابعاً قد يكون الباحث الذي يدرس مجتمعاً غير مجتمعه مدفوعاً بدوافع متنوعة تنحصر بين الذاتية والموضوعية، والجمع بين هذين الدافعين تدفع الدراسة الى خلل تحليلي تنعكس على الباحث رغم تمرسه وبراعته وتمكنه من استخدام الوسائل التحليلية في البحث العلمي.

ولما كان موضوع دراستنا المجتمع العربي وكيْف دُرس من قبل باحثين غير عرب امثال المستشرق الفرنسي المعاصر جاك بيرك والاستاذ الامريكي دانيال ليرنر اللذين درسا المجتمع العربي المعاصر بشكل مستفيض ودقيق الا ان هناك اخطاء منهجية لاتقلل من اهمية دراستهما بل تساعد القارئ الكريم على معرفة الاخطاء المنهجية التي قد يقع فيها الباحث الذي درس ظواهر اجتماعية سائدة في مجتمع غير مجتمعه، ولذا فان موضوع الدراسة سوف ينحصر في كشف الخطأ المنهجي الذي واجهه الباحثان في دراستهما لمجتمعنا، وهذا لايعني ان منحى هذه الدراسة تبريري - اي تبرر وجود بعض الظواهر الاجتماعية في المجتمع العربي - بل سوف تقلل من تعميمات واحكام مبنية على مستلزمات غير منهجية ونظرة عميقة وشاملة للظواهر المدروسة. وقبل الولوج في جوهر الدراسة نرى من الضروري توضيح: ماالمقصود بالمستشرق ؟ يقول الأستاذ اربري (المستشرق البريطاني المشهور) «إن المستشرق هو كل من تبحر في لغات الشرق وآدابه»[1] وهو أيضاً - ويعني المستشرق: «عالم من علماء الغرب تفرغ للبحث في الاثار الشرقية ودرس اللغات الشرقية وتقصى ادابها لمعرفة شأن امة من الامم الشرقية من حيث اخلاقها وعاداتها وتاريخها ودياناتها وعلومها وادابها».[2]

اما الاستشراق فيعني «الاطار المعرفي لعلاقة الغرب بالشرق ومجال الاستشراق لايقتصر على الخطاب الاكاديمي والاستعماري والانثروبولوجي والتأريخي المتعلق بالشرق بل هو يمتد ليشمل كل المجالات التي يصار فيها الى الافصاح عن امور شرقية سواء كان هذا الافصاح على هيئة خطاب ام في اطار مجاز ادبي ام في كاريكاتير او عنوان خبر صحفي».[3] ويعني ايضاً «هو ذلك الاهتمام الثقافي الذي مصدره الغرب ومقصده الشرق وهو في السنوات الاخيرة موضوع نقاش واعادة تعريف وتقييم لامن قبل المعنيين انفسهم اي (اهل الدار) من الشرقيين وانما كذلك من قبل المستشرقين انفسهم

من المشقة في التغلب على الطائفية الدينية التي مازالت حية وباقية وان استنكرها الجميع وعلينا ان نقر بان المعلومات المتوفرة في لبنان عن تاريخ الاسر المحلية وعن التاريخ الخاص بلبنان، تبين غيرها في الاقطار العربية الاخرى. فلم يصدر في اي بلد عربي، في السنوات الاخيرة كتب، تماثل تلك التي وضعها الشدياق او المعلوف. فما نجده في لبنان من حياة دستورية تتصل اتصالاً وثيقاً وصريحاً بالتوازن بين الطوائف المختلفة المتنافسة وبين العشائر المتعددة وانا لاانكر ان هذا التوازن لايكون في كثير من الاحيان سهلاً فالسلطة التي تملكها بعض العائلات الاقطاعية في هذه المنطقة او تلك او السلطان الذي تملكه الطوائف الدينية برعاياها واتباعها يتخذان في كثير من الاحيان صوراً استفزازية مثيرة».[١٢]

ان تصوير الاستاذ بيرك لثورة ١٩٥٨ اللبنانية طائفياً يعني انكار الاتجاهات السياسية التي كانت سائدة في لبنان لان ثورة ١٩٥٨ لم تحصل نتيجة التركيب السكاني المتنوع دينياً وعشائرياً بل ان ثورة ١٩٥٨ كانت نتيجة انفجار شعبي ضد اتجاه سياسي كان سائداً في لبنان والذي حاول ربط لبنان باحلاف غربية وابقاءه لبنان عربياً شعباً وحكومةً وبذا نبدي استغرابنا حول انكار الاستاذ بيرك للوعي السياسي عند اللبنانيين ولماذا ركز على مسألة التباين الطائفي المتنوع في المجتمع اللبناني، افلا يتطلب من الباحث العلمي ان يفسر ثورة سياسية من خلال مؤثراتها الايديولوجية الاجتماعية والاقتصادية والدينية ! وهذا غلط منهجي ثالث اوقع الاستاذ بيرك نفسه فيه.

نذهب بعد ذلك الى الباحث الامريكي دانيال ليرنر Danial Lerner الذي كتب حول التحضر في الشرق الاوسط، فاستعرض فيه وسائل التحضر في الاقطار العربية ومراحله الا ان هذا الباحث استخدم العديد من الحالات الفردية للحكم على المجتمع العربي من خلال تقصي حالات فردية فريدة يعممها على أفراد المجتمع كافة. وهذا مرفوض في الدراسات السوسيولوجية وفي البحث العلمي اضافة الى اساءتها لسمعة الباحث العلمية فضلاً على تشويهها لمجتمع الدراسة في نظر القارئ غير المتخصص بالدراسات الاجتماعية او القارئ غير العربي.

فقد استعان بحالة فردية للاستدلال على درجة الاحتكاك والاتصال بين المجتمع العراقي والعالم الخارجي من خلال قول فرد واحد حيث قال «عند مقابلة مواطن عراقي عمره (٢٩) عاماً يشتغل في شركة النفط العراقية والذي كرس معظم وقته للعمل في النشاط السياسي والنقابي عرفت انه يستمع الى الاذاعات الاجنبية لكي يتعرف على الاخبار العالمية ويقارنها مع اخبار الاذاعة المحلية. استخدم ليرنر هذا القول ليعمم حكمه على المجتمع العراقي حيث قال فيه «ان الفرد في المجتمع التقليدي لايتعامل مع الانباء كمحصلة مركبة الارتباطات بواقع الحدث وعلى انها مزيج من الراي العام وافرازات الحدث نفسه بل يتعامل مع الحدث على انه نبأ طارئ».[١٣]

ان هذا الحكم المطلق يمثل قيمياً Value Judgment اي انه لايستند على قاعدة اجتماعية واسعة وانما يستند على شاهد فريد ثم يعممه على القاعدة الاجتماعية الواسعة الابعاد. لان استماع مواطن للاذاعة الخارجية لايعكس استماع جميع افراد المجتمع للاذاعات الخارجية، اضافة الى ذلك فان النبأ في المجتمع التقليدي هو ايضاً نتاج اجتماعي معقد (مركب) لانه مرتبط بالرأي العام ومستواه الثقافي وعقيدته وطموحه وادراكه كما هو الحال بالنسبة للنبأ في المجتمعات غير التقليدية وليس هو بنبأ طارئ.

واستمراراً لهذا النهج المغلوط من قبل الباحث ليرنر فقد اتبع الاسلوب نفسه عندما درس المجتمع اللبناني حيث قام بمقابلة بعض المعمرين في احدى القرى اللبنانية وطرح اسئلة حول رأيهم في وسائل الاعلام المرئية والسمعية (سينما، راديو، صحف) لانها تمثل احدى قنوات الاتصال بالعالم الخارجي بالنسبة للمجتمع اللبناني معتبراً القرية اللبنانية مجتمعاً تقليدياً يستطيع ان يخرج منه بمنطلقات نظرية خاصة بوسائل الاعلام في المجتمع التقليدي واثرها في التغيير الاجتماعي في مثل هذه المجتمعات. فقد قال مايلي «يعتبر المعمرون من القرويين رأيهم الشخصي لاقيمة له لانهم اميون لايعرفون القراءة والكتابة ولم يحصلوا على اي مستوى دراسي، وقد ذكر هذا الحكم عندما قابل معمراً من الفلاحين [٧٥ سنة] وسأله عن مشاهداته للافلام السينمائية واستماعه للاذاعات الخارجية فاجابه المعمر «انا لا اعرف شيئاً عن هذه الاسئلة.... عندنا شباب متعلمون في القرية يستطيعون الاجابة على اسئلتك بشكل جيد». وسأل معمراً اخر من القرية نفسها الاسئلة نفسها حول مشاهدة الافلام السينمائية والاستماع للاذاعات الخارجية. فاجابه مايلي «هل انا متعلم بشكل كاف لكي تأخذ مني هذه المعلومات ؟ إذهب الى الاشخاص الذين ذهبوا الى المدرسة وتعلموا منها واسألهم....

ماالذي تفيده من رايي ؟» (المصدر نفسه) ان هذا الحكم الجازم بعيد عن الاستنتاج العلمي لان الاستنتاج الثاني لايصاغ من خلال مقابلة فردين ليصل الى تعميم مفاده «ان جميع المعمرين القرويين لايعيرون اهمية اولا ينظرون الى رايهم بانه ذو قيمة لانهم لم يحصلوا على تحصيل دراسي».

في الواقع ان المعمر في المجتمع العربي له خبرة ودراية في الامور الاجتماعية اكثر من الشباب المتعلم وله مكانة اجتماعية عالية ومرموقة وله ايضاً اعتبار اجتماعي محترم بسبب الخزين من المعلومات والخبرات الشفوية التي حصل عليها من آبائه واجداده، وعندما يُسأل المعمر من قرية لبنانية من قبل باحث اجنبي يطلب منه معلومات عن الاستماع الى الاذاعات الاجنبية فان مثل هذا السؤال لايشكل اهمية متميزة في نظر المعمر القروي لذا وجدناه يحّول الباحث الى الشباب المتعلمين الذين يعنون بالانباء والمعلومات التي لها علاقة بمجتمع غير مجتمع القرية. لكن لوسأل الباحث الاجنبي المعمر القروي سؤالاً عن حياة القرية الاجتماعية فانه لن يحيله الى اي شخص اخر في القرية بل سوف يجيب عليه باسهاب مع تعليق وتحليل حِكمي دقيق وعميق. وهذا غلط منهجي وقع الاستاذ ليرنر فيه عند دراسته للمجتمع اللبناني.

واستمراراً لنهج الاستاذ ليرنر هذا فقد وضع نصاً جازماً آخر مفاده مايلي «لقد خسر المعمرون التأثير في مجتمعهم القروي، لابسبب عدم تعلمهم وقدرة شبابهم على الهجرة والترحال بل لأنهم فقدوا الاعتبار الاجتماعي الذي كان يمدهم بالنفوذ والتأثير الاجتماعي.

اضافة الى ذلك فانهم (المعمرين) لايعيرون اهمية للعاطفة ويعتبرون تركيبهم للاعتبار الذاتي مؤشراً للصفات الجيدة وبذا تكون الآداب العامة للمجتمع التقليدي قد قطعت المعمرين عن

الذين يتنازعهم تياران: «تيار يواصل التقاليد الاستشراقية بوصفها امتداداً للحركة الاستعمارية وتعبيراً عنها، وتيار يقدم العامل المعرفي على ماسواه ويعكس في المقام الاول حركة نمو العلوم الانسانية منذُ منتصف القرن الثامن عشر».(٤)

اما دوافع الاستشراق فقد لخصها الاستاذ اربري بدافعين هما:

١ ـ الروح المشبعة بالمغامرة وحب الاستطلاع، اذ تدفع الرجال من بريطانيا الى اقاصي اطراف الشرق.

٢ ـ لذة الاقتحام في الوصول الى دروب المعرفة المجهولة او الغامضة.(٥)

ويضيف الاستاذ نجيب عقيقي الى ماتقدم فقدم ثلاثة دوافع اساس هي:

١ ـ لم يكن الدافع واحداً للمستشرقين كافة في جميع البلدان خلال الف عام بل كانت هناك دوافع منوعة متداخلة متطورة غلب عليها الطابع العلمي فلا سبيل الى ان يكون نوع الجزاء واحداً. فاساتذة اللغات الشرقية في العصر الوسيط وتراجمته انما قدموها لقاء اجر ماخلا الرهبان الذين كانوا ومازالوا يعملون ولايؤجرون على ذلك إذ أمنت لهم رهبانياتهم معاشهم.

٢ ـ اوائل المستشرقين وعلماء الجدل والموسرون نالوا جزاءهم بارساء النهضة الاوربية على التراث العربي وبتفسيرهم الكتب المقدسة باللغات الشرقية وبالتضلع من العربية التي مثلت الثقافة الوسطى بين اليونانية القديمة واللاتينية الحديثة يومذاك.

٣ ـ ولما ارادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسية بدول الشرق والاعتراف من تراثه والانتفاع بثرائه والتزاحم على استعماره احسنت كل دولة الى مستشرقيها فضمهم ملوكها الى حاشياتهم امناء اسرار ومترجمين وانتدبوهم للعمل في الجيش والسلك الدبلوماسي المبعوث الى الشرق كما تولوا كراسي اللغات الشرقية في كبرى الجامعات والمدارس الخاصة والمكتبات العامة والمطابع الوطنية واجزلوا لهم العطاء في حلهم وترحالهم ومنحوهم القاب الشرف وعضوية المجامع العلمية.(٦)

وهناك دافع آخر قدمه لنا الاستاذ علي حسين الخربوطلي قال فيه «اتجه المستشرقون بعد منتصف هذا القرن الى الدول الافريقية والاسيوية غير العربية التي نالت استقلالها او هي في طريقها الى التحرر وقد رأى المستشرقون في هذه الدول النامية التي طرحت عنها رداء التخلف مجالاً جديداً يصولون فيه ويجولون بعد أن بارت تجارتهم في الاسواق العربية فبدأ المستشرقون يوجهون اهتماماتهم الى الدراسات الافريقية والاسيوية خاصة ان هذه الدول مازالت في اول طريق الحضارة ولا يتوفر لها من بين ابنائها من يقوم بهذه الدراسات فهم لاتزال بهم حاجة الى عقول واقلام تسد الفراغ الفكري القائم وخاصة ان بعض الدول الافريقية والاسيوية لاتزال ترتبط بروابط سياسية تختلف من صورها بالدول الاوربية التي كانت تستعمرها قديماً.(٧)

نأتي الان الى طرح امثلة توضح التباين الثقافي بين المستشرق والمجتمع العربي ومالهذا التباين من اثر في اساءة تفسير الحدث او الظاهرة الاجتماعية. فالمستشرق الفرنسي جاك بيرك طرح ظاهرة اجتماعية كانت سائدة في المجتمع العراقي الا انه اساء تفسيرها وتحليلها حيث قال «وكان اليهود هم الذين يقومون في السابق بمعظم الاعمال التجارية ولكنهم مالبثوا ان غادروا البلاد وكان لابد ان يحل محلهم اخرون فيها فقررت بعض القوانين الغريبة طريقة توزيع هؤلاء، فعهد بالصياغة الى الصابئة الذين تمثل شهرتهم فيها شيئاً اسطورياً واصبح الكلدانيون يتولون ادارة الفنادق» ان ماذكره الاستاذ بيرك لايمثل ماأسماه بالقانون بل هو تصنيف اثني وطائفي STEREOTYPE الذي يعني نمطاً مكرراً يشترك فيه افراده بحمل صفات عامة الا انه تعوزه الاصالة والشخصية والسمات الفردية المميزة. ويعرفه الاستاذ هنري بورت فيرجايلد Henry Port Fairchild على انه معتقد شعبي او صورة لجماعة معينة يتعامل المجتمع معها وجدانياً وهذا المعتقد يعكس احد اوجه البناء الاجتماعي او إحدى المشكلات الاجتماعية السائدة في المجتمع وغالباً مايؤدي الى تحيزات مبالغ فيها مبنية على التفسيرات الشعبية تستخدم للحكم على المظهر الخارجي لافراد الاقلية».[8]

ويؤدي التصنيف الاثني - الطائفي الى نشوء فوارق اجتماعية بين. الافراد والجماعات بسبب تفاوت المنازل الاجتماعية او المهن التي يحتلونها او يزاولونها او بسبب صفات احيائية وراثية تجعلهم يصنفون عنصرياً أو بسبب العمر او الجنس مما يؤدي الى مفاضلة بين الافراد والجماعات والى تميز في الحقوق والواجبات والى ماينتج عن المفاضلة والتميز في المعاملة.[9]

واذا اردنا ان نصف ونحلل هذا التصنيف من الناحية السوسيولوجية فيمكنا القول أن مكونات التركيب السكاني للمجتمع العراقي- بحسب الطوائف الدينية وعلاقة هذه الطوائف بالمهن والأعمال لم يخضع الى توزيع مهني او حرفي مقنن او قانون خاص بل هو نمط احترافي - أقلي ينتقل من جيل الى اخر مكتسباً صفات عامة مشتركة [أي يشترك فيه ابناء فئة اجتماعية كاشتراكهم في مزاولة مهنة او حرفة معينة او انتمائهم الى طائفة دينية] وبذا تتحدد منزلتهم الاجتماعية وبالتالي يحصل التفاوت الاجتماعي بناءً على هذا النمط الاحترافي الاكتسابي المحافظ الذي لايريد اخراج حرفة معينة من مزاولتها خارج اطار عوائل خاصة. اضافة الى تمسك هذه العوائل من اجل خدمة مصالحهم الاقتصادية والاثنية والطائفية.

ان هذا النمط يحصل في الابنية الاجتماعية غير المرنة [التقليدية] وقد تقوم بعض العناصر او القوى الخارجية [عن المجتمع التقليدي] بالتأكيد على هذا النمط الاحترافي - الاقلي وتضخيم صورته واثاره من اجل خلق ثغرة داخل التركيب السكاني او البناء الاجتماعي بهدف ابقائه في مرحلته التقليدية الساكنة او المحافظة على النقلة الاجتماعية الافقية التي تؤكد على انتقال المهن والحرف والمنازل الاجتماعية من جيل الى اخر داخل المجتمع وعدم السماح لباقي الأسر والشرائح او الاقليات الاخرى باكتسابها وهذا يعني اقتران المهن والحرف ضمن عوائل او شرائح اجتماعية خاصة تمثل اقلية داخل المجتمع.

بيد ان هذا النمط الاحترافي - الاقلي يتغير في البناء الاجتماعي المرن الذي يستجيب لمؤثرات التغيير ليحقق تقدماً نحو اهداف تخدم مستقبله ومصالحه وتصبح النقلة الاجتماعية عمودية بعد ما كانت افقية. اي ان المهن والحرف لاتورث بل تكتسب عن طريق الانجاز والكفاءة والتحصيل العلمي وهذا ماحصل في المجتمع العراقي في الوقت الحاضر وماذكره الاستاذ بيرك ماهو الا صورة من صور المجتمع العراقي القديم التي كانت احدى افرازات بناء اجتماعي تقليدي غير مرن أساء تفسيرها واعتبرها قانوناً غريباً وهذا غلط منهجي وقع فيه الاستاذ بيرك والسبب راجع الى التباين بين ثقافة الباحث وثقافة مجتمع الدراسة ومكوناتها وليس الى قدرة الاستاذ بيرك في البحث والاستقصاء.

وقد نستطيع الاستفاده بهذا الخصوص من قول استاذ علم الانسان البريطاني ايفانس برجرد الذي درس مجتمع النوير في السودان حيث قال «على الباحث ان يراعي الاختلاف الثقافي الحاصل بين ثقافة الباحث وثقافة مجتمع الدراسة لان ذلك يؤثر في تحليل الظاهرة الاجتماعية المدروسة ويؤدي إلى سوء تقدير وتفسير وتحليل».[10]

هناك صورة ثانية توضح احد اخطاء المستشرقين عند دراستهم مجتمعاً مختلفاً عن مجتمعهم وهي إسناد القول لباحثين محليين (وطنيين)، هدفهم تشويه واقع ما او أن هؤلاء الباحثين هم من مجتمع الدراسة حينها تطلق الاحكام جزافاً فتنبني عليها تفسيرات وتحليلات معممة على شرائح المجتمع كافة وهذا اسلوب مرفوض في البحث العلمي. فقد قال الاستاذ جاك بيرك حول المجتمع العراقي مايلي «لقد قام باحث عراقي باجراء بحث في منطقة الاهوار

المجاورة لشط العرب [المقصود به المرحوم الدكتور شاكر مصطفىٰ سليم في دراسته للجبايش] مازالت هناك عـادات تعكس الاوضاع البدائية: كتبادل الزوجات الذي حـرمه الاسـلام كل التحـريم او كالتنازل عن الزوجة فدية «عن جريمة قتل».[١٦]

وبعد رجوعنا الىٰ كتاب الجبايش للدكتور شاكر مصطفىٰ سليم والىٰ الطبعة والصفحة نفسها التي ذكرهـا الاستاذ بيـرك لم نجد اطلاقاً الاشارة الىٰ هذا الكلام لامن قريب ولا من بعيد بل اوضح الدكتور سليم نمط الزواج في الجبايش حيث قال فيه «يسمح للرجل بمقتضىٰ الشريعة الاسلامية بالزواج الىٰ حد الاربع زوجات في وقت واحد.... وليس تعدد الزوجات Polygyny في الجبايش مشروعاً دينياً او ينظر اليه كطراز اعتيادي للزواج فحسب بل هو مطمح اغلب الرجال.

ان الاسبـاب الرئيسة للتـزوج بزوجـة اخـرىٰ هي الرغبـة الجنسية او وفاة زوجة سابقة او الرغبة في الاكثار من النسل وتعدد الزوجات الاخوات Sororol Polygyny محرم بحكم الدين واغلب الرجال المتعددي الزوجات متزوجون من زوجتـين وقسم قليل منهم فقـط متزوج من ثلاث زوجات.[١٧]

هذا ماقاله الباحث العراقي شاكر مصطفى سليم الذي لم يشر فيه الىٰ ظاهرة تبادل الزوجات او التنازل عن الزوجة فدية عن جريمة قتل في مجتمع الاهوار او في اية منطقة جغرافية في العراق ولم يمارس المجتمع العراقي هذه الظاهرة سابقاً ولم تحصل اشارة من اي باحث عراقي او اجنبي الىٰ ان العراقيين كانوا يمارسون مثل هذه الظاهرة الاجتماعية وهذا غلط منهجي ثانٍ اوقع الاستاذ جاك بيرك نفسه فيه.

ونبقىٰ مع الاستاذ بيرك لكن ليس في المجتمع العراقي بل في المجتمع اللبناني حين يذكر ثورة ١٩٥٨ في لبنان لقد ارجع هذه الثورة الىٰ خلافات طائفية قال فيها «لبنان عندما تتطلع اليه من الخارج تجد حياته السياسية متميزة بالتنوّر وان اتسمت بالتعقيد وهو يجد الكثير اتصالهم بتأثيرات العالم الغربي. فهم يعترضون بشدة لحضـور الشباب الىٰ السينما وحتىٰ في بعض الاحيان لسماع الراديو وهكذا نجد في المجتمع التقليدي مجموعتين من الناس... الاولىٰ من المعمرين والثانية من الشباب تتعارض الاولىٰ مع الاحداث الجـديدة بينمـا تتطلع الثانية للاحداث الجديدة (المصدر نفسه) وضع ليرنـر هذا الاستخلاص النظري من خـلال مقابلتـه شيخاً (عمـره ٦٩ سنة) استجوبه حول مايخص السينما، فادان الشيخ السينما لانه يعتقد بانها تفسد الشباب وانها تعلمهم القمار وشرب الخمرة ومعـاكسة الفتيات. ثم قابل شيخاً اخر (عمره ٧١ سنة) وهو صاحب مخزن حيث قال «ان السينما تعرض افلاماً للفتيات العاريات ولاعبي القمار وتعلم الشباب كيف يقبلون الفتيات».[١٨]

لقد كرر الاستاذ دانيال ليرنر الغلط المنهجي نفسـه حيث استخدم اقوالاً لفرد ولحالة فردية لكي يحكم علىٰ مجتمع بكامله وهذا اسلوب مرفوض في البحث العلمي، اضافة الىٰ ان دراسة كهذه كان عليها ان تدرس شباب القرية اللبنانية نفسها قبل دخول الوسائل الاعـلامية المرئية والسمعيـة ومن ثم دراستهم بعد دخـولها لكي تتوضح في الدراسـة مدىٰ التغييـرات الاجتماعيـة التي احدثتهـا التكنولوجيا الاعلامية علىٰ شريحة الشباب. لكننـا وجدنـا الاستاذ ليرنر قـد درس المعمرين الذين يمثلون التمسـك الشديـد بقيمهم التقليدية ولا يـرغبون بتبـديلها لانهم تعـودوا عليها والفـوها وان التكنولوجيا الجديدة لاتخدم مصالحهم لذا جـاءت استجوابـاتهم سلبية تجاه التكنولوجيا الاعلامية. وهذا شيٌ متوقع لان دراسة ليرنر توضح ايضاً الفجوة الاجتماعية بـين جيلين مختلفين من الاعمـار والقيم سواء كانت في المجتمع اللبناني او الفرنسي او الالماني. فهي حالة تطورية اعتيادية. فضلاً على أن هذه الفجـوة لاتظهـر الا في المجتمعـات التي تخضع لـمؤثرات التـطور المتنوعـة ولا تظهـر في المجتمعات التقليدية التي تخضع لمؤثرات تطورية قليلة وذات تنوع بسيط (اعتبر ليرنر المجتمع اللبناني بانه تقليدي) لانه محافظ فلا تتعارض قيم الابناء مع قيم الاباء في مثـل هذه المجتمعـات الا في الحالات النادرة وان تغيره يكون بطيئاً وصعباً لانه يجد معارضـة شديدة من قبل الجيل المعمر فيبقىٰ محافظاً علىٰ تقـاليده ويـرفض تغييره. ثمة امر آخر، ان جيل الشباب يخشىٰ التعبير عن طموحاته وآماله خوفاً من المعمرين علماً بان الشباب لاينظرون الىٰ مجتمعهم علىٰ انه تقليدي او محافظ الا اذا تضافرت قوتان الاولىٰ دافعة من داخل مجتمعه (مثل ضعف سيطرة جيل المعمرين علىٰ المجتمع) أو الثانية قوة جاذبـة (مثل تـأثيرات الوسـائل الاعـلامية والثقـافية والاحتكاك الخارجي) آنذاك يبدأ جيل الشباب بالتململ والتحـرك نحو وسائل الجذب الجديدة فتحصل فجوة اجتماعية بينهم وبـين جيل المعمرين.

ان هذه الحقيقة اغفلها الاستاذ ليرنر في دراستـه للمجتمع اللبناني ولهذا تعرض لاطلاق تعميمات شاملة نابعة من مقابلة فرد واحـد او اثنين وهـذا خـطأ منهجي لايـركن اليـه في الدراسـات الاجتماعية العلمية.

مراجع الدراسة

١ - اربري، ا. ج. ١٩٤٩ ،المستشرقون البريطانيون تعريب محمد الدسوقي، وليام كولينز، لندن ص ٨.

٢ - جمال الدين، محسن، ١٩٦٧ ،المستشرقون والاماكن المقدسة، دار الثقافة الاسلامية، بغداد، ص ١٢.

٣ - العظمة، عزيز، ١٩٨١ ،انصاح الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٢ ص ٤٣.

٤ - الوقيدي، محمد، ١٩٨٢ ،تطور الصياغة الايدولوجية في الاستشراق، مجلة دراسات عربية العدد ٧ ص ٣٤.

٥ - اربري، ا. ج، ص ١٠.

٦ - عقيقي، نجيب، ١٩٦٥ ،المستشرقون، الجزء الثالث دار المعارف بمصر ص ١١٤٨ - ١١٤٩.

٧ - الخربوطلي، علي حسين، ١٩٨٠ ،المستشرقون، دار عويدات بيروت ص ٣١.

٨ - Fairchild, Henry Port, 1962, Dictionary of Sociology, littefield adams, Co. New Jensy P. 308.

٩ - مير، لوسي، ١٩٨٣ ،مقدمة في الانتروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكر مصطفى سليم، دار الحرية للطباعة ص ٢٩٧.

١٠ - Evans, Pritchard and Edward, E. 1965, The (Nuer), Oxford Clarendon, P. 15.

١١ - سليم/شاكر مصطفى ،. ١٩٥٩، الجبايش، الجزء الاول مطبعة الرابطة بغداد ص ٩٧.

١٢ - بيرك، جاك، ١٩٧١ ص ٣١١.

١٣ - Lerner, Daniel, 1958, (The Passing Traditional Society) The Free Press, New York, P. 162.

١٤ - Ibid., P. 188.

د. ميشال جحا بيروت

موقف العرب من المستعربين

تمهيد:

ليس المقصود من هذا البحث كيل المديح للمستعربين او المستشرقين والدفاع عنهم. كما انه ليس المقصود به ايضاً اغماطهم حقهم وكيل الشتائم لهم.

المقصود تبيان المواقف التي وقفها ادباء العرب ومفكروهم من هؤلاء ومما قاموا به من دراسات وماقدموه من آراء ونظريات.

باديءَ ذي بدء اريد ان اقول بان المستشرق او المستعرب في مفهومي هو الاستاذ الذي انكبّ على دراسة اللغة العربية وتاريخ العرب وحضارتهم ودراسة الاسلام من حيث هو دين سماوي يعتنقه اليوم خمس تعداد البشريّة، هو الاستاذ الجامعي صاحب الكرسي الذي عُرف عنه الدرس والتمحيص والتعمق والاستنتاج والتقصّي والدأب المتواصل. وكان كارل بروكلمان قد امضى نصف قرن في وضع كتابه الشهير تاريخ الأدب العربي[1]. وليس ذلك الموظف المأجور او الجاسوس الذي يدرس اللغة العربية او يعرف شيئاً سطحياً من العقيدة الاسلامية ويأتي الى البلدان العربية ممثلاً لحكومة بلاده في سفارة من السفارات، او موفداً من هيئة او مؤسسة تعني بالشؤون السياسية والاستعمارية او التجارية او التبشيرية وما الى ذلك. فاني لاأصنِّف امثال لورانس العرب وايدن وابا ايبان ومن لفّ لفهم، او اي سفير او مبعوث من دول الغرب، وان كان يلم او يعرف شيئاً من العربية تحت خانة المستشرقين او المستعربين لان ليس لهؤلاء اية صفة علمية اكاديمية فهم ليسوا اساتذة في جامعة او باحثين في معاهد للبحث مشهود لها بالجدية والرصانة والسعي لنشر العلم والمعرفة دون هوى او ميل او تعصب.

واذا كان بعض المستعربين او المستشرقين قد استخدموا (بضم التاء) في فترة من الفترات من قبل حكوماتهم او انظمتهم السياسيّة لغايات التجسس او غير ذلك وهي غايات بعيدة كل البعد عن المستويات الاكاديمية ـ كما حدث مثلاً في المانيا زمن الحكم النازي ـ وعملوا في وزارة الخارجية كمستشارين او مترجمين او خبراء فان الذي يهمني من هؤلاء هو ماتركوه لنا من ابحاث ودراسات ذات قيمة علمية واكاديمية ليس إلا.

وان تكن حركة الاستشراق قد سبقت الاستعمار فانها قويت وترسخت في القرن التاسع عشر مع بروز الاستعمار وانتشاره وسيطرته على الجزء الاكبر من الامة العربية. فالاستعمار بمظاهره التقليدية قد انتهى اليوم وكذلك اخذت حركة الاستشراق تتطور وتترسخ على اسس جديدة تقوم في مجملها على اسس علمية اكاديمية حديثة.

واذا كان البعض[2] قد اراد ان لايفرِّق بين الاستشراق والاستعمار فاني ارى ان في هذا تجنٍ على الاستشراق كما افهمه. فلماذا لانسمي الاستعمار باسمه فهو استعمار ولماذا نقحم الاستشراق وجميع المستشرقين ونلحقهم به على الرغم من ان الكثيرين منهم خدموا العرب والتراث العربي والحضارة العربية والاسلام ومنهم من اعتنق الدين الاسلامي. هناك كلمة imperialism التي تعني «استعمار» ونحن قد عربناها فقلنا «امبريالية» و «امبريالي» فلماذا نسمي الاستشراق وهو orientalism باسم

الامبريالية؟!.

فاذا كان بعض المستشرقين قد سار في ركاب الاستعمار فلا يصح ان نصف جميع المستشرقين بانهم استعماريون ونصنفهم على انهم اعداء العرب والاسلام وانهم يريدون شراً بالأمة العربية.

فـاذا نظرنـا الى موقف العـرب من حـركـة الاستشـراق ومن المستشرقين انفسهم فاننا نستطيع ان نقسمهم الى ثلاث فئات:

الفئة الاولى كانت منذ البدء معادية لحركة الاستشراق ووقفت منها موقف المشكّك ورأت فيها تحاملاً على الاسلام والمسلمين وتجنٍ على العرب وتراثهم وحضارتهم. وهذه الفئة تشكل الاكثرية.

الفئة الثانية وهي قليلة العدد وقفت موقف المبالغ في كيل المديـح والتقريظ لاترى في اعمال المستشرقين اي نقص او عيب او تثليم. وهي تقبل كل آرائهم على انها صحيحة لاريب فيها.

والفئة الثالثة ـ لعلها هي الفئة التي نظرت الى القضية نظرة علمية رصينة جادّة ـ رأت ان في اعمالهم جهداً وخـدمة للأمـة العربيـة وللاسلام وانه اذا ماقصّر بعضهم فان تقصيره ـ كما يقـول ابو الطيب المتنبي كتقصير القادرين على التمام ـ ناتج عن عدم المعرفة الكاملة والاحاطة الشاملة باللغة العربية ودقائقها او الفهم الدقيق للدين الاسلامي او للحضارة الاسلامية. وانها تبعد عن صفـوف المستشـرقين من انـدسّ فيهـا ممن كـانت لهم مـآرب سيـاسيّـة واستعمارية وتبشيرية وهذا الموقف الذي حاولت ان اقفه في كتابي عن المستشرقين[3].

ونحن الذين تلمذوا للمستشرقين في جامعات الغرب نعـرف عن كثب الجهد الذي بذلوه في خدمة لغتنا وتاريخنا وحضارتنا بما قدموه من تحقيق ونشر المخطوطات المهمة وفهـرستها ووضـع الدراسات العلمية والنظريات الرصينة والمعاجم التي صنفوها والابحاث التي نشروها في كبريات المجلات الاستشراقية والمؤلفات التي تعد مراجع مهمة في المواضيع التي تتناولها. فلننتقل الآن الى استعراض آراء الكتاب العرب حول هذا الموضوع:

ولنبدأ بأحمد فارس الشـدياق الذي يقف مـوقفاً عـدائياً منهم فيهاجمهم ويسفه آراءهم[4].

يقول في معرض انتقاده احد المستشرقين الفرنسيين:

«لكنها عادة له ولأسلافه ولأساتيذه في انهم حين يشتبه عليهم المعنى يعمدون الى الترقيع... وهم لم يأخذوا العلم عن شيوخه... وانما تطفلوا عليه تطفلاً، وتوثبوا توثباً، ومن تخرج فيه بشيْ فانما تخرج على القسس... ثم ادخل راسه في اضغاث احلام او أدخل أضغاث احلام في رأسه وتوهم انه يعرف شيئاً وهـو يجهله. وكل منهم اذا درّس في احدى لغات الشرق او ترجم شيئاً منها تراه يخبط فيها خبط عشواء. فما اشتبه عليه منها رقّعه من عنده بما شاء، وماكان بين الشبهة واليقين، حـدس فيه وخمّن، فـرجّح منـه المرجـوح وفضّل المفضول» الخ....

وكذلك الامير شكيب ارسلان يقف من المستشرقين موقف الناقد المهاجم فيقول[5]:

«وعلى كل الأحوال لايقدر احد ان يقول إن الشرقيين ليسوا ادرى من الغربيين بآداب الشرقيين ولغات الشرقيين ولايقدر احد ان يدعي ان مرغليوث وغيـره من المستشرقـين يستطيعـون ان يفهموا الكـلام العربي اكثر من علماء العرب اهل اللسان الذي نشأوا فيه. وان من احمق الحمق ان نظن ان مرغليوث، لكونه افرنجياً، صار يميز الشعر المصنوع على لسان الجاهلية من الشعر الجاهلي الأصلي.

«فليس مرغليوث ولامستشرقة الإفرنج هم الذين يقدرون ان يعقبوا على ائمة اللسان العربي وان يصلحوا خطأهم لاسيما في المسائل اللغوية البحتة، وليس للظالع ان يفوت شأو الضليع، وليست صفة كون هؤلاء المستشرقين إفرنجاً بالتي تضمن لهم العصمة عن الخطل والزينة لدى العطل.»

الى ان يختم قوله بهذا الحكم الذي يأخذ الجيد بجريرة الرديْ:

«ويرجع كل هذا التهور، الى قلة الاطلاع من الأصل، هذا اذا لم يشب ذلك سوء قصد لأن الغربي لم يبرح عدواً للشرقي ورقيباً له والنادر لايعتد به».

وكـذلك يجد محـمـد اسد[6] ان جميـع المستشرقـين هم اعداء للاسلام فيقول:

«تواجهنا صورة مشوهة للاسلام وللأمور الاسلامية في جميع ماكتب مستشرقو اوربا، وليس ذلك قاصراً على بلد دون آخر. انك تجده في انكلترا والمانيا، في الروسيا وفرنسا، وفي ايطاليا وهولندا ـ وبكلمة واحدة، في كل صقع يتجه المستشرقون فيه بابصارهم نحو الاسلام.

ويظهر انهم ينتشـون بشيء من السرور الخبيث حينمـا تعرض لهم فرصة ـ حقيقيـة او خياليـة ـ ينالون بهـا من الاسلام عن طريق النقد.»

كما يحذو حذوه عبد القادر حاتم[7] فيقول:

«هي هذا الثأر القديم المتجدد بين هذا الوطن (العربي) وبين اوربا، والذي بلغ ذروته في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (اي فترة الحروب الصليبية) رأى الاوربيون آثارنا ونقوشنا ومخطوطات تراثنا، ونقلوا الى بلادهم مااستطاعوا ان ينالوه منهابالسرقـة او الاستهداء او الشراء... وبدأوا بركام هائل من المؤلفات عن الدين الاسلامي... فحفروا من حوله وبدأوا يهوون عليه بمعاولهم يقلقلوه ويقتلعوه... وحفروا من حول تاريخنا وادبنا ولغتنـا واهووا عليهـا بمعاولهم... ونصب بعضهم نفسه لمخاصمة زملائه دفاعاً عن العرب والاسلام... إمعاناً في التمويه والتضليل... فتراهم يضيّعون كثيراً من الوقت وينفقون كثيراً من المال في نشر بعض تراثنا القديم. فاذا نظرت فيما ينشرون وجدت اكثره من مؤلفات المتصوفين وخاصة الهنود.»

فليس هذا القول صحيحـاً، وليس صحيحاً كـذلك ان مابـذله المستشرقون من جهد هو جهد ضائع وكذلك من الظلم ان نقول إن مانشره هؤلاء من كتب التراث وماحققوه يتنـاول التصوف ولاشيء سواه. فهذا حكم جائر يدل على جهل او تجاهل لما قام به المستشرقون من اعمال.

وكذلك يقف الدكتور عبـد القادر يـوسف[8] موقف المشكّـك من المستشرقين فيقول:

«ومن المؤسف حقاً ان بحوث المستشرقين او المستعربين في جملتها وتفصيلها لم تكن في الغالب لوجه العلم والحقيقة كما يدعون، وكما يدعي بعض الذين اخذوا ببحوثهم وآرائهم وتوجيهـاتهم من ابناء الأمة العربية.

ويحـذو حذوه الدكتـور محسن جمال الدين في كتـابـه[9] حيث يتساءل: «ترى ماهي غاية الغربي في ان يتحمـل المشاق، ويقـطع المسافات الطوال، كي يترك بلاده، ومافيها من لطف المناخ، وغاية الراحة، وقرب الاهل والمسكن، فيركب البحار، ويشق الرمال، ويتسلق الهضاب، وينزل الاوديـة، في بلاد غـير بلده، وفي طبيعة تشـذ عن طبيعته، وفي مجتمع يتباين عن مجتمعه ؟»

ثم يجيب على ذلك قائلاً:

«الغرض كما قلنا إما ان يكون سياسياً استعمارياً في الدرجة الأولى، او علمياً خالصاً في الدرجة الثانية.»

وهناك من يرى في اعمال المستشرقين الشرّ كل الشرّ مثل مالك بن نبي[10] الذي يقول:

«وبالتالي يتبين لنا ان الانتاج الاستشراقي كان شراً عـلى المجتمع الإسلامي، لانه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في صورة التنفيـذ والإقـلال من شأننـا بحيث صيـرتنـا حمـاة الضيم عن مجتمـع منهار،مجتمع مابعد الموحدين، بينما كان من واجبنا ان نقف منه عن بصيرة طبعاً ولكن دون هوادة، لانراعي في كل ذلك سوى مـراعاة الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لاي ظرف في التاريـخ، دون ان نسلم لغيرنا حق الإصداع بها والدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب.»

وكذلك يقف محمد صالح البنداق[11] المـوقف المشابـه في مهاجمـة المستشرقين مبيناً هدفه من وضع كتابه «في صحبة النبي»:

«وكان رائدي الرد على المنحى الذي تلتزمـه فئة من المستشـرقين «يفترون على الحق لغاية في نفـوسهم لانجهلها وتنفيـذاً لمخططات رسموها لانفسهم او رسمت لهم، بغية الحطّ من كرامة الإسـلام، وابراز صورة النبي على غير وجهها الحقيقي، وبالتالي التشكيك في المعتقدات الاسلامية والعمل على هدم قواعدها وركائزها...»

اما الدكتور حسين الهراوي[12] فانه يهاجم المستشرقين من خلال كلامه على «دائرة المعارف الاسلامية» فيقول:

«ملؤها الطعن الجارح في الاسلام والحشو بأقذر المثالب. يحررها جمـاعة المستشـرقين ومنهم مبشـرون وقسس وخصـوصـاً الأب لامانس» الى ان يقول في (ص ٧٣):

«ان المستشرقين هم طلائـع المبشرين وانهم هم الذين يمهـدون السبيل لتشكيك المسلمـين في عقائـدهم، وانهم هم الذين يمهدون للمبشرين سبيل الطعن في الاسلام وفي نبيّه الكريم وانهم هم الذين يـزودونهم بانـواع شتّى من الشعوذة العلميـة باسم الاستنتـاج التحليلي، والنقد الفني وحرية الفكر، والمباحث العلمية الحرة.»

ثم يلخّص رايه في المستشرقين وفي اعمالهم بجملة واحدة ويصدر فيهم حكماً مبرماً فيقول في (ص ٧٩):

«الاستشراق مهنة ضد الشرق وضد الاسـلام.»

هذا، ولايكتفي صاحبنا بذلك كله بـل انه مستعـد لكيل التهم لهم والنيل منهم في كل وقت فينبري للوقوف منهم ذلك الموقف عندما طرحت مجلة «الهلال»[١٢] هذا السؤال: «هل ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم؟»

فيقف هو الموقف السلبي منهم بينما يدافع الدكتور زكي مبارك عنهم. يقول الدكتور الهراوي:

«وكنت اعلم ان المستشرقين ينقصهم في مباحثهم عن الاسلام الروح العلمية وان لهم في الاستقصاء طريقـة لاتشرّف العلم، وهي انهم يفرضون فرضاً ثم يتلمسون اسبابه فاذا وجـدوا في القرآن آيـات تتنـاسب في معانيهـا مع فـرضهم اقتبسوهـا، واذا وجدوا آيـات لاتتناسب مع أغراضهم تجاهلوها وقالوا إنها غير موجودة في القرآن، فيخرج القارئ من كلامهم وهو يتهم الإسلام بالتلفيق كما يتهمونه».

«ولذلك لم اتوان ان اناقش «فنسك» (Vensink) رئيس تحرير «دائرة المعارف الاسلامية» هذا الحساب وان اظهر مساوءه، لانه كرئيس تحرير لهذه الدائرة يعتبر له قيمة، ولاباس ان نناقشه في ميدان العلم مناقشة علمية واضحة وان نظهر ان طريقة المستشرقين في البحث طريقة شعوذة فلا يحترم آراءهم بعد اليوم اوروبي ولاشرقي. واذا خلعنا عنهم تلك الزخارف البرّاقة من الوهم الذي احاطوا به انفسهم فقد اظهرنا حقيقتهم للناس، هم قوم ضعاف في العلم لهم في الاسلام مآرب سيئة.»

الى ان ينهي كلامه (ص ٣٢٤) فيقول:

«ومن هنا يتبين لك اغراض المستشرقين وانهم ليسوا من العلم ولا من الامـانة كمـا يتصورهم النـاس، وانهم ممن لايوثق بهم في البحث العلمي.»

فهكذا وفي جملة واحدة حكم صاحبنا الهراوي على المستشرقين واخذ الصالح منهم في جريرة الطالح. فلماذا هذا الخوف على التراث؟ فهل هو احرص من الدكتور طه حسين مثلاً الشيخ الازهري وعميد الأدب العربي واستاذ القرن، على تراثنا ولغتنا وأدبنا؟ فالدكتور طه حسـين يعترف بفضـل هؤلاء المستشـرقين الذين درس عليهم في الجامعة المصرية وعلى رأسهم المستعرب الايطالي المعروف نـاللينو Carlo Alfonso Nallino (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨)، وفي السـوربـون ويـطري جهودهم ويمتدح منهجيتهم التي يتأثر بها ويعترف بفضلهم عليـه وعلى سواه من كبار الاساتذة العرب ممن درسوا عليهم.

اما محمد عزت اسماعيل الطهطاوي فيقول في مقدمة كتابه[١٤] ص (ط):

«اما هؤلاء المبشرون والمستشرقون، فانهم لايرعون لله حرمة، ولا يحفظون للشعوب التي يذهبون اليها ويعيشون بين أهلها ذمة، بل تراهم يحيكون المؤامرات والفتن، ويثيرون العداوة والبغضـاء بين ابناء الوطن الواحد.» الى ان يقول (ص ٤١) «جميع المستشرقين هم تبع لوزارات الخارجية في كل البلاد القائمة على الاستعمار مما يدل على ان مهمتهم سياسية وليست ثقافية، فاذا هم خدّام الاستعمار، عن طريق تشكيك العالم الاسلامي في عقيدة اهله.»

وينقـل نجيب العقيقي[١٥] رأيـا عن المستشـرقـين نشر في مجلة الأزهر[١٦] جاء فيه:

«وكانوا يدعون (أي المستشرقين) الى مؤتمراتهم بعض الشخصيات البارزة في الدراسات الإسلامية ليتحدثوا في بعض المسائل...وكانت تنطلي هذه الخدعة على الكثيرين. وكانوا يراعون في دورياتهم جمال الإخراج وجودة الطباعة لتجذب الأنظار اليها وتسترعي الانتباه... وعن طريق هـذه الأبحاث تغلغـل المستشرقـون في مجـال التعليم الجـامعي وصـار منهم أسـاتذة نستقـدمهم وننفق عليهم الأمـوال الطائلة، كما تمكنوا من اقتحام المجامع العلمية اللغوية وصرنا نعتمد عليهم في دراساتنا اللغوية.»

لست ادري كيف ان مجلة الازهر هذه ترى ان اقامة المؤتمرات الاستشـراقية الدوريـة التي تستقـطب المئـات من كبـار العلمـاء والاساتذة الاجلاء والمفكرين والباحثين من اجانب وعرب ومن جميع الجنسيـات والأمم هي مجرد خـدعة. وكيف ان اصـدار المجلات الرصينة التي لايوجـد في الوطن العربي كله مـايوازيهـا من حيث البحث والتنقيب والتقصّي مجرد زخرف واخراج وتفنن في الطباعة. وكـذلك لست ادري كيف ان استقـدام الاسـاتـذة الكبـار من المستشرقين للتدريس في الجامعات العربية هو كذلك هدر للامـوال وانفاق من دون طائل. ولا كيف ان المجامع العلمية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد التي قدرت لهؤلاء المستشرقـين اعمالهم فمنحتهم شرف عضويتها والانتساب اليها في عملها هذا تكون قد خبطت خبطة عشواء واقدمت على عمل مذموم!

وهكذا نجد بعض الغيـارى من العرب يستحثـون الهمم لأخذ المبادرة وانتزاع التراث العربي من ايدي المستشرقين وتخليصه من

عبثهم به وتحاملهم عليه. فمن الذي يمنع ياترى هؤلاء الغيارى من القيام بدراسة هذا التراث ومن الذي يقف في دربهم ويحول بينهم وبين تحقيق ذلك؟ انه الكسل وانه الجهل وانه التعصب ولاشيْ غير ذلك.

التراث مشاع وهو ملك البشرية جمعاء وهو مباح لكل من يتصدى للبحث والدرس والتنقيب. فاذا كنا نحن قد قعدنا عن ذلك واحجمنا عنه، فلماذا نمنع غيرنا من التصدي له والنهوض به؟ ثم من يمنعنا نحن من التصدي لتراث الغرب بالدرس والنقد والتحليل كما فعل هو بتراثنا؟

ولكن هؤلاء الذين عرضنا لآرائهم من العرب ليسوا وحدهم في الساحة هناك المنصفون الذين يصدرون آراءهم عن تعقل وانصاف كما تفعل الدكتورة بنت الشاطئ ـ عائشة عبد الرحمن[17]:

«اننا ندين لهم (اي للمستشرقين) بجمع ذلك التراث وصونه من الضياع... وتسالون: وماذا لو تركوا تراثنا لنا. اما كنا أهلاً لجمعه وصونه؟ فأجيبكم بملء يقيني: كلا... كنا في غفلة عنه لا نكاد نحس وجوده او نعرف قيمته او نقدّر حاجتنا اليه... خدام دور العبادة يبيعون نفائسه بالكوم لتجار الحلوى والبقول... ولم يقف جهد المستشرقين في الجمع على مجرد الاقتناء، بل فهرسوا ماجمعوا من تراثنا فهرسة علمية دقيقة... ومن ثمّ انتقلوا الى نشر ذلك التراث نشراً يعتمد على ادق منهج للتوثيق والتحقيق... وصحونا من نومنا، فاذا الوف الذخائر العربية بين ايدينا، محرّرة موثقة، نلوذ بها في دراستنا العالية، ونعدّ الرجوع اليها في ابحاثنا المتخصصة مدعاة للفخر والمباهاة... وبلغوا في دراساتهم للشرق والعربية والاسلام حداً مذهلاً من العمق والتخصص... فهل قصدوا بهذه العملية الضخمة المنظمة خدمة العرب والشرق والاسلام؟... لقد استهدف الاستشراق في نشاته الأولى خدمة الكنيسة والاستعمار... ومانشهد بين الفينة والفينة من التواء اساليبهم في توجيه العبارات واضطراب مناهجهم في سوق الأخبار، واعتسافهم في تأويلها بغية استخلاص نتائج خطرة سامة تمس ديننا وتاريخنا... فما يجوز منا بعد اليوم ان نتخلى عن تراث غالٍ ـ نحن اهله واصحابه ـ لسوانا من الأجانب الغرباء الذين كثيراً ماتعوزهم النزاهة والاخلاص بقدر مايعوزهم ذوق العربية وإدراك اسرارها في التعبير والاداء.»

وكذلك يقف الدكتور محمد غلاّب[18] موقف المنصف من المستشرقين فيقول:

«مما لاشك فيه ان الدراسات التي اجراها الغربيون عن الاسلام فيما قبل القرن التاسع عشر، والترجمات القليلة التي قاموا بها للقرآن الى ذلك العهد، كان اكثرها صادراً عن المتعصبين من رجال الدين، وكان مبعثها في جلاء هو الرغبة في محاربة الاسلام وتصيّد المثالب المزعومة او اقتناص الحجج المغالطة لتقديمها الى المبشرين كي يستغلوها في جدلهم مع المسلمين، ومعنى ذلك ان تلك البحوث... لاتحتوي على كثير من الضبط او النزاهة أو الحياد.»

الى ان يقول (ص ١٣):

«...ونرجو ان يتامل المسلمون في هذه الحقائق الناصعة وألاّ يحملهم التعصب على الاستمرار في أساءة الظن بجميع المستشرقين من غير استثناء، فيأخذوا البريْ بذنب الجاني، وذلك في نظر الاسلام إثم كبير.

الى ان يقف موقف المدافع عنهم فيقول (ص ١٥):

...ليروا كيف ان فريقاً لايستهان بـه من افذاذ علماء الغرب ومفكريهم يكتبون عن الاسلام والمسلمين كتابة قيّمة تشرّف عقلياتهم، وتخلّد اسماءهم، وتسجّل للاسلام عظمته وجلاله».

ثم يخلص مبرراً الأخطاء التي يقع فيها المستشرقون فيقول ص ٢١ ـ ٢٢:

«...وهنا تنشأ من الفهم الخاطئ تأويلات معتمدة على الهوى والتحكم ولاسيما بالنسبة الى المستشرقين لأنهم يشتغلون ببحوث هي بعيدة كل البعد عن روحهم الفطرية، وتربيتهم الخاصة وعقليتهم المتعارضة بطبيعة تكوينها مع موضوعات بحوثهم.»

اما محمد روحي فيصل فانه يقف من المستشرقين موقف المتحفظ فيقول:

«ولست اعني وجوب الثناء عليهم (أي المستشرقين) وتكييل المديح لهم في اسراف وفي غير تحفظ ولااعتدال كما قد يفعل بعض اشياخ العلم في الشام لمثال السيد محمد كرد علي ومن سلخ مسلاخه، او انتقاص أقدارهم وتشويه منازلهم في لفظ بغيض وحب كاذب كما يصنع دائماً كثير من خريجي كلية «الزيتونة» في تونس والمغرب امثال السيد ابن عبد القادر المكّي واحمد الماطري، انما اقصد ان نكتب في ماضي المستشرقين وحاضرهم فصلاً علمياً خالصاً للعلم، يمليه علينا التاريخ، ونخضع فيه للحقائق، وليكن بعد ذلك اثر

هذا الفصل الحق في احلام المادحين والكاشحين مايكون.»

وفي مقال له نشر في مجلة الرسالة[٢١] عنوانه اغراض الاستشراق يرد فيه على محمد كرد علي يقول:

«لقد تعودنا ان نكيل المديح للمستشرقين كيلاً، وان ننعت جهودهم بانها بذلت لخدمة لغتنا وادبنا وتاريخنا، وان مانشروه من البحوث والمخطوطات انما كان لذات العلم خالصاً، ونرانا نرجع اليهم كلما اختلفنا في رأي اوحزّ بنا امر لنستوحي منهم الحكمة وفصل الخطاب هم يتمتعون منا بثقة لاحدّ لها، ولكن هل عرفنا أغراضهم وغاياتهم؟ هل تبيّنا حقيقة مقاصدهم؟ ذلك مانحاول الكشف عن اليوم، ويتضح لكل ذي عينين باصرتين ان وراء الأكمة ماوراءها..!.

«ولسنا ننكر ان بين المستشرقين طائفة معتدلة قد اخلصت في دراستها الإخلاص كله، فنظرت الى الأدب العربي والتاريخ الاسلامي والى كل ماانتجه الشرقيون من دين وعلم وفلسفة نظرة مجردة عن الهوى كما يتطلبها البحث العلمي الحديث، وهي لذلك تستحق أجزل الثناء، بل انها لما ينبغي ان نفاخر به ابد الدهر، الا ان افراد هذه الطائفة اذا عدّوا لايتجاوزون عدد الاصابع، وهم أزاء هذه الكثرة الهائلة المغرضة من المستشرقين لايُذكرون شيئاً. وقد قيل إن النادر لاحكم له.»

اما الدكتور زكي مبارك فانه يرى ان نفع المستشرقين اكثر من ضررهم فيقول[٢٢]:

«إن خصوم الاسلام من المستشرقين خدموا الإسلام بخصومتهم أجلّ الخدمات. فقد عمدوا الى القرآن والحديث فطبعوا كل مايتصل بهما من جيد المؤلفات، وفهرسوها وبوبوها ورتّبوها ترتيباً تعجز عنه مشيخة الازهر الشريف والمسيو فنسنك الذي تعقبه صديقنا الدكتور حسين الهراوي ورماه بسوء الفهم والنية ـ هذا الرجل نفسه خدم الاسلام بكتابه في الأحاديث النبوية. ولنفرض جدلاً انه لم يقصد وجه الحق بنشر كتابه ذاك فان هذا لايمنع انه خدم الاسلام من حيث لايريد، وهل هناك خدمة اجلّ من نشر الآثار الإسلامية في الاقطار الاوربية والأميركية؟ ان هذه الخدمة كانت تُنتظر من المسلمين انفسهم فغفلوا عنها وتركوا الاجانب يتصرفون في تراثهم بما يشتهون.»

الى ان يقول ص (٣٢٨):

«وأضيف الى كل ماسلف ان المستشرقين سبقونا الى الدراسات الأدبية والإسلامية بنحو ثلاثة قرون. والباحث الجاد في مصر والشرق لايستطيع الفرار من بحوثهم التي تطالعه من كل جانب...».

ثم ينهي كلامه بقوله:

«وبعد، فانا لااهوّن أغلاط المستشرقين، ولاادعو الى متابعتهم في غير بصيرة ولارويّة، ولكني أجزم بان اعمالهم ادخلت كثيراً من عناصر الحيوية في الدراسات اللغوية والاسلامية. وليس في الدنيا شرّ خالص ولاخير خالص، وانما النفع في اعمال هؤلاء الباحثين اقوى واغلب.»

بينما نجد ان محمد كرد علي يدافع عن المستشرقين ويرى في اعمالهم خدمة لنهضة العرب فيقول:[٢٢]

«وهكذا بدأ الاستعراب في الغرب ونبغ مئات من بنيه في العربية وآدابها وكانوا من العوامل الكبرى في النهضة العربية الأخيرة بما أحيوا من كتب العرب القديمة وخدموها اجلّ خدمة بمعارضتها على النسخ المتعددة بوضع الفهارس المنوعة لها ليسهل الانتفاع بها بسرعة ومنهم تعلمنا هذه الطريقة واعتادوا ان يشرحوا غوامضها بلغة الناشر او باللغة اللاتينية، لغة العلم المعتمد عليها الى عهد قريب، فانتفعوا بما نشروا ونفعوا بما حوت من معارف كانت مجهولة. بل بهم تجلّت مدنيّة العرب لأول مرّة لانهم طبعوا في القرنين السادس عشر والسابع عشر في ايطاليا وهولندا كتباً عظيمة من كتبنا كانت حجر الأساس في انبعاث العربية من رقدتها الطويلة. ويكفي ان نقول إن اوربا طبعت كتبنا بالحروف العربّية قبل ان تدخل الطباعة الى القسطنطينيّة والقاهرة بمائتي سنة. ومن تصفّح معلمة الاسلام[٢٣] (Encyclopedie de L'islam) التي اصدرتها اوائل هذا القرن مطبعة ليدن الهولندية بلغات العلم الثلاث (الانكليزية والألمانية والفرنسية) يتضح له مبلغ عناية الغربيين بالمشرقيات العربية ويتجلّى لعينيه ماوصلوا اليه ببحثهم واختصاصهم في اللغات والعلوم.»

يرى كرد علي ان هم المستشرقين هو اولاً خدمة دولهم ولكنه لايجد في ذلك اي ضير طالما انهم يخدمون كذلك آدابنا فيقول ص ٣٤٩:

«فلا بدّ لي... ان اشير الى ان اكثرهم جعلوا علمهم لخدمة دولهم وامهم يخدمونها في سياستهم بما تصل اليه ايديهم ويهديهم اليه اطلاعهم، ومن خرج قليلاً عن قواعد وطنية شعبه نبذته دولته فلا يتوقعن اذا من مستشرق ان يخدم غير امته ولهم المعذرة في ذلك. اما نحن معشر العرب فيقنعنا منهم ان يخدموا آدابنا بأمانة لايتخذونها

سلّماً الى الطعن بنا وبمقدساتنا ولا ذريعة الى اغتصاب حقوقنا في الحياة على نحو مافعل لامنس البلجيكي ومرجوليوث الانكليزي وكراتشكوفسكي الروسي وهارلمان الالماني وكاتياني الايطالي مع اختلاف بينهم في مقدار الطعن والداعي الذي ساق اليه. والاب لامنس سامحه الله كان اكثرهم تعصباً علينا لأن حياته على مايظهر كانت متوقفة على هذه المطاعن حتى لقد سماه علماء الإفرنج المؤلف المتحزّب (L'Historien Partial)».

ولكنه مايلبث اي كرد علي ان يعترف بجهد بعضهم فيقول عن المستشرق كرينكو في ص ٣٥٦ مايلي:

«وقد نشر السيد كرينكو عشرات من الكتب والرسائل والمقالات بالعربية والالمانية والانكليزية مالو نشر بعضه مجمع علمي في ثلاثين سنة لعدّ ذلك من مفاخره».

وفي مثال آخر له نشر في مجلة الرسالة[٢٤] يقول محمد كرد علي:

«...هذه عناية علماء المشرقيات بكتب الاسلام، اما خاصة اهله اليوم فساهون لاهون. وليت سادتنا علماء الازهر والمعاهد المماثلة له في القطر، واساتذة دار العلوم وغيرهم يتروون في عمل هؤلاء الأعاجم، وقد كان عليهم هم أن يأخذوا باليمين آثار السلف ليحيوها قبل ان تنتظر في الخزائن عطف الغرب.

اننا مدينون لعلماء المشرقيات من الهولنديين والجرمانيين والفرنسيين والبريطانيين والايطاليين والاسبانيين، وغيرهم من شعوب اوربا وشمالي اميركا، بما تفضّلوا به علينا من نشر أسفارنا. احسن الله اليهم بقدر ماأحسنوا لمدنيتنا وآدابنا.»

ولنعد الى الدكتورة بنت الشاطئ في المرجع الذي ذكرناه آنفاً والذي تقارن فيه بين اعمال المستشرقين الحديثة في نشر المخطوطات العربية بأمانة علمية دقيقة وبين اعمال العرب البعيدة كل البعد عن ذلك فتقول:

«نقابل صنيع من اشتغلوا منا بنشر المخطوطات، منذ اواخر القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين، بصنيع المستشرقين فتروعنا المقابلة: فأمانتهم في نقل النص يقابلها عندنا عبث بالنصوص يتناولها بالحذف والإضافة والتغيير... ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والتماس الأصالة فيها والتثبت من صحة نسبها يقابلها عندنا إغفال لذكر النسخة المنقول عنها او إخراج طبعات ملفقة مرقعة تنسب الى المؤلف القديم دون ان يتصل به نسبها... وبدا واضحاً ان اكثر القوم هنا لم يقصدوا الى شئ من النشر العلمي ولاعناهم ان يثقلوا على انفسهم ببعض اعبائه وتبعاته ولاان يضبطوا اقلامهم بشئ من نظمه ومناهجه، انما اخذوا النشر وسيلة ارتزاق فحسب».

ومن الذين تحمسوا للمستشرقين واعجبوا بهم وبما خلّفوه لنا من اعمال وابحاث يأتي يوسف اسعد داغر في الطليعة. فهو معجب بهم كل الاعجاب كما هو معجب بطرق البحث التي اتبعوها فيقول عن ذلك:[٢٥]

«انها «نموذجية» قياسية بمعنى ان المستشرق يأخذ ببحثه على وجه من منطق العلم وجوه البحث في الطريقة والسياقة والاستطراد والتوسع والعرض والبسط. بحيث تتضح امامك المعالم وتستبين الصوى. وهي الى ذلك كله «موسوعية» او «جامعية» بحيث انه اذا ماتناول المستشرق موضوعاً ما استفرغ منه المناحي واستظهر منه الخوافي فلا يدع فيه مزيداً لمستزيد. كل هذا الى وضوح، وجلاء، ونقاء ونصاعة، وتتبّع، تستفيض منه الحقائق التاريخية، على انوار كشّافة، من التتبع المضني والنقد العسير.»

وكذلك يفعل الدكتور صلاح الدين المنجّد[٢٦] اذ يقول:

«ان المستشرقين طرقوا كل ناحية من نواحي ثقافتنا، وعالجوا كل امرٍ ذي شأن في ديننا وحضارتنا، متبعين في دراستهم وابحاثهم طرق البحث المنهجي المنظم. ولقد اتيح لهم ان يكونوا، احياناً كثيرة، اكثر احاطة بالمصادر وابصر بمواضع النقد، واشد جرأة على ارتياد آفاق صرفنا عن ارتيادها الدين او التقاليد.

نشر المستشرقون مئات من كتبنا القديمة. ووضعوا مئات من الدراسات عن تاريخنا، لااقصد التاريخ السياسي وحده، بل تاريخ الحضارة الاسلامية العربية كلها بمظاهرها وبمواطنها. فيسروا لنا بنشرهم العلمي لكتب كثيرة ان نطّلع عليها وننتفع بها. ودفعونا الى اقتفاء آثارهم في نشر تراثنا. كانوا بادئين وكنا متبعين مقلدين. ثم هم عرّفوا بدراساتهم حضارتنا، واظهروا بتحقيقهم ودرسهم كثيراً من محاسنها وكثيراً من مساوئها.»

اما الدكتور محمد يوسف موسى فانه يقف موقف المنصف من المستشرقين اذ يقول:[٢٧]

«ان المستشرقين عالجوا كل مايتصل بالشرق من دين وحضارة

وثقافة. وكان هذا بأسلوبهم الخاص ومنهجهم الغربي ولم يضنوا في هذا بجهد او مال.... وكان من هذا ان عرف العالم علماء أعلاماً، وامتازوا بالتوفر على دراسة الشرق عامة، والاسلام بوجه خاص. وقد ظفرنا بثروة كبيرة من المؤلفات العربية التي نشرها هؤلاء العلماء نشراً علمياً حقاً، فضلاً عن البحوث العلمية العميقة التي قام بها اولئك الاعلام، وانتفعنا ولانزال ننتفع بها كثيراً فيما نكتب عن العربية وعن الاسلام.»

الى ان يقول مبيناً مزايا المستشرقين الألمان بوجه عام:

«ومن مزايا المستشرقين الالمان بوجه عام، الدأب المتواصل والنشاط الحثيث في كل مايباشرون من عمل، مع بناء آخرهم، على الأسس التي وضعها اولهم، وهكذا يتقدم العلم على ايديهم خطوات ظاهرة ملموسة في كل مايكتبون على تعاقب الاجيال.»

اما الدكتور عبد الرحمن بدوي فيقف موقف المنحاز إلى المستشرقين ويعترف بفضلهم ويطري اسهامهم في تطور الدراسات الاسلامية والعربية فلنستشهد بما يقوله[28] في مناسبة وفاة المستشرق لويس ماسينيون الذي يعد احد ابرز المراجع في التصوف الاسلامي وصاحب اهم كتاب عن الحلاج في ثلاثة مجلدات.

«ان خسارة الدراسات الاسلامية بوفاة المستشرق العظيم لويس ماسينيون لاتعادلها خسارة... وله الفضل العظيم في تفسير نشأة التصوف الاسلامي ونموه، تفسيراً مستمداً من اصول اسلامية خالصة ومن الكتاب والسنّة على وجه التخصيص.»

وهو يقف كذلك الموقف نفسه في كتابه[29] «دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي» فيقول حول دراسة الشعر الجاهلي مظهراً اسهام المستشرقين المهم في هذا المضمار وحول الكلام على كتاب الدكتور طه حسين «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) وبديله «في الأدب الجاهلي» (١٩٢٧) الذي أثار ضجة وجدلاً كبيراً في حينه ـ في كتابه هذا (ص ١١ ـ ١٣):

«ان الدكتور طه حسين في كتابه ذاك لم يكن اول باحث في العصر الحديث يبحث في صحة الشعر الجاهلي واسباب الانتحال فيه ـ بل على العكس من ذلك تماماً: آخرهم.»

ثم يذكر ان اول الباحثين في هذا الحقل هو المستشرق الالماني الشهير ثيودور نولدكه (Theodor Noldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) وكان ذلك في سنة ١٨٦١ اي قبل الدكتور طه حسين بخمسة وستين عاماً.

الذي استعان بنتائج البحث في اللغات الساميّة وماكشفت عنه النقوش الحميرية والسبأية في اليمن الجنوبيّة عموماً، وبالمقارنة بما حدث في الآداب الأخرى: الأدب اليوناني، وخصوصاً بالنسبة الى هوميروس، وفي الأدب الالماني ليسوق الاسباب الدقيقة التي تؤيد وتوسّع من نطاق النتائج التي وصل اليها ابن سلّام الجمحي ٢٣١/١٣٤هـ صاحب كتاب «طبقات الشعراء» بنظرة ثاقبة لكنها غير مؤيدة بالاسباب التاريخية. واضاف الى دواعي الانتحال الداعي الديني، الذي لم يمسه ابن سلّام الجمحي الا مساً خفيفاً. وتلا نولدكه المستشرق الالماني الفرد (Wilhelm Ahlwardt)(١٨٢٨ ـ ١٩٠٩) في سنة ١٨٧٢، اي بعده باحدى عشرة سنة، فأشبع القول المفصل في قصائد من هذا الشعر الجاهلي الذي نشر قبل ذلك بثلاثة اعوام (١٨٦٩) خير مجموعة نشرت حتى الآن منه بعنوان «العقد الثمين في دواوين الشعراء الجاهليين»، وانتهى الى تحديد ادق للأبيات والقصائد التي عدّها، او رجّح انها منحولة في هذه المجموعة. وكذلك استقصى أخبار ونقد الرواة وخص «خلف الاحمر» ببحث مفرد وهكذا تقدم كثيراً بالبحث في هذا الميدان.

ثم جاء المستشرق المجري الشهير جولدتسيهر (Goldziher) المتوفى سنة (١٩٢١) ناشر ديوان الحطيئة سنة (١٨٩٣).

وجاء بعده المستشرق البريطاني ليال (Sir charles Lyall) (١٨٤٥ ـ ١٩٢٠) فيما ذكره في تقديمه للجزء الثاني من كتاب «المفضّليات» للمفضل الضبيّ الذي نشره في لندن.

وأخيراً جاء المستعرب البريطاني الشهير ديفيد صموئيل مرجوليوث (D.S.Margoliouth) (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠) في بحثه الذي نشر في عدد يوليو سنة ١٩٢٥ في عدد مجلة الجمعية الاسيوية الملكيّة (Journal of the Royal Asiatic Society) التي تأسست سنة ١٨٣٤. والذي استغل فيه نتائج النقوش الحميرية والعربية الجنوبية، وركّز خصوصاً على الدوافع الدينية في انتحال الشعر الجاهلي والتغيير في روايته زيادة او نقصاً او تحريفاً. وقد ردّ عليه المستشرق الالماني برونليش (Erich Braunlich) (١٨٩٢ ـ ١٩٤٥) في السنة التالية سنة (١٩٢٦).»

وهكذا يتوصل الدكتور عبد الرحمن بدوي الى خلاصة مهمة وهي ان المستشرقين ولاسيما الألمان منهم كانوا السبّاقين في مضمار تناول موضوع الشك في الشعر الجاهلي والتعمق فيه والنظر نظرة علمية اكاديمية يجب ان تعتمد في حال تناول البحوث ذات العلاقة

بالحضارة العربية واظهار الصحيح من المدسوس واعتماد الموثوق من غير الموثوق.

مبيناً ان ابحاث هؤلاء المستشرقين قد امتازت بالاستناد الى الاسانيد التاريخية الموثوقة، ونتائج اكتشاف لغات جنوب شبه الجزيرة العربية بفضل ماجمع من نقوشها، وماادى اليه البحث المقارن في تاريخ اوليات الآداب في الأمم المختلفة، كما امتازت بالنقد التاريخي والفيلولوجي الدقيق على النحو الذي سبقهم اليه في الأدب اليوناني علماء اليونانيات.

ثم ينهي كلامه في هذا الموضوع، موضوع الشك في الشعر الجاهلي، متأسفاً لان كل هذه الابحاث قد بدأت في الستينات من القرن الماضي اي منذ قرن وربع قرن. ونمت واتسعت بينما ظلّ «المشتغلون» بالأدب العربي في العالم الغربي والاسلامي بمعزل تام عنها، وفي جهل فاحش بها...

ولعل شهادة احد ابرز الأساتذة العرب الذين تعاطوا طيلة حياتهم مع الدراسات الشرقية تدريساً، في اشهر جامعات اميركا، وتأليفاً هو الدكتور فيليب حتي الذي كان له الفضل في دفع هذه الدراسات في الولايات المتحدة الاميركية والذي يقول في مقدمة بحث له حول تاريخ دراسة «المشرقيات» في اوربا:[٢٠]

«لم يدفعني شئ الى العمل والاستزادة من التحصيل مثل هؤلاء الغربيين المستشرقين الذين وقفوا انفسهم على دراسة الشرق ولغته وتاريخه وسائر احواله.»

الى ان يقول في (ص ١٧٥):

«وقلّ من ابناء العربية من يقدرون جهود المستشرقين وفضلهم على آداب اللغة وتاريخها حق قدرها، ويدركون اهمية خدماتهم للعلوم الشرقية عموماً والاسلامية خصوصاً.»

ولعل افضل ماننهي به هذا البحث الذي يدور حول حركة الاستشراق والمستشرقين مايوجزه يوسف اسعد داغر عن اعمال المستشرقين فيقول[٢١]:

«اما فضل الاستشراق فيقوم في الخدمات الجليلة التي اداها للمدنيات الشرقية عامة وللثقافة العربية خاصة، وهي خدمات تبدو على وجهها الصحيح في الامور التالية:

١ ـ درس المدنيات الشرقية القديمة ونبش معالمها وآثارها في جميع مرافق الحياة الفكرية والفنية والأدبية، والتعريف بذلك كله في منشورات علمية هي غاية في دقة البحث والنقد، وان كانت لاتخلو حيناً، من نظرات وآراء واوهام ومعلومات خاطئة، واحياناً من بعض هنات ومغالط ومزالق هي ابداً من ملابسات البنايات الفكرية.

٢ ـ جمع المخطوطات الشرقية على اختلافها، ولاسيما العربية منها وحفظها في الخزائن العامة في الغرب حيث ينصرفون الى العناية بها وصيانتها وفهرستها والانتفاع مما فيها من كنوز المعرفة.

٣ ـ وضعهم الفهارس العلمية المتنوعة للمخطوطات الشرقية والعربية ونشرها على ابهج واروع مايكون النشر وانصعه من الخدمة العلمية والاتقان والتتبع والتقصّي.

٤ ـ إحياؤهم للكثير من الآثار الفكرية الشرقية على اختلاف لغاتها، بنشر النصوص الاولى، وذلك على اصول دقيقة من العلم والبحث والتتبع مع العناية بنقلها الى لغاتهم القومية مخدومة بالفهارس المتنوعة والحواشي والمقدمات والتحقيقات والمعلومات التاريخية والبلدانية.

٥ ـ كانت اعمال المستشرقين هذه وخدماتهم العلمية للثقافات الشرقية المختلفة خير دروساً يلقونها على رجال البحث والأدب في الشرق. فجاءت خير منهاجاً احتذوه في محاولاتهم الفردية لإحياء التراث الفكري والأدبي على نمط المستشرقين العلمي.

٦ ـ عقد المؤتمرات الاستشراقية في عواصم البلاد يستعرضون فيها مشاكل علم الشرقيات ونواحيه ومستجداته ويتبادلون النتائج المحصلة.

٧ ـ لبعض المستعربين ابحاث فكرية في الشعر والشعراء والكتابة تفتقر الى الدقة، وذلك لعجمتهم وقلة خبرتهم بمذاهب الكلام عند العرب وضعف الروح العربي فيهم. ومع ذلك فهم يتسمون بمنهجية شديدة الأسر.

٨ ـ من فضل هذه الحركة ان ساعدت على إيقاظ الوعي القومي في مختلف بلدان الشرق وتنشيط حركة الإحياء العلمية واليقظة الفكرية بما اوجدته بيننا من تيارات ومجارٍ فكرية وروحية وادبية كان في بعض اثرها: إيقاظ الروح العلمية، والتفتح الفكري، والشعور بأمجاد الجدود، والاعتداد بمؤلفاتهم وبما فيها من أعلاق الغرر والدرر الغوالي.»

ولكننا نجد بالمقابل من يجحد فضلهم ولايرى في اعمالهم سوى التخريب والتهديم والسموم والضرر فان آخر كتاب ظهر حول قضية

المستشرقين لانور الجندي[٣٢] خير دليلاً على ذلك:

«ان قوى غريبة ومتعددة، حاولت في وقت بعيد مراجعة التراث الاسلامي بقصد واضح وهدف مدبر. فعملت على ابراز جوانب منه والإغضاء عن جوانب، وعلى ضوء هذا الهدف المسموم المدبر الذي يرمي الى ابراز جوانب الضعف والاغضاء عن جوانب القوة، كتبت الموسوعات الأوربية في الشرق والغرب عن الاسلام، فادخلت اشياء كثيرة من الشبهات والروايات الضعيفة، وحرفت جوانب اخرى من النصوص، وقد جرى هذا كله من اجل اقرار اشياء خطيرة من اهمها:

اولاً: القول بان فلسطين كانت فيها لليهود آثار وتاريخ وحضارة، وذلك لتأييد الدعوى الباطلة التي حمل لواءها (هرتزل) ومن جاء بعده من دعاة الصهيونية، وهو خطأ محض.

ثانياً: القول بان العرب كانوا يعيشون في مرحلة (الانحطاط)، حتى جاءت الحملة الفرنسية وجاء الغربيون فكانوا هم، وكانت مؤسساتهم التبشيرية وارسالياتهم، هي مصدر اليقظة، وهو افتراء محض.

ثالثاً: ان العرب عاشوا في ظلال الاحتلال اليوناني والروماني سنوات طويلة، وقالوا للمصريين انهم احتلوا من قبل العرب، كما اججوا الخلاف بين شعوب الشرق واثاروا النزعات القديمة وبعثوا الفرعونية والفينيقية وغيرهما، لتمزيق وحدة العرب وجماعة المسلمين.

رابعاً: الدعوى بان الفكر الاسلامي يستمد بعض مقوماته من الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، حتى النثر الفني والنحو والبلاغة، حاولوا نسبتها الى الفرس واليونان وهو زيف وتعدي.

خامساً: إثارة الشبهات حول البطولات الإسلامية، واذاعة اتهامات الشعوبية الباطنية وخصوم الإسلام حول هذه البطولات وحول المواقف التاريخية، وليس هذا صحيحاً على إطلاقه.

هذه بعض المادة التي اوردها الغربيون في دوائر معارفهم وفي أبحاثهم العديدة، التي نشروها باللغات المختلفة (والتي ترجم منها الى اللغة العربية عدد كبير)، وكانت مقدمة لعملية الغزو الفكري والسياسي للعالم الأسلامي. ثم كان توجيه المدارس والجامعات والمعاهد ذات الولاء الاستعماري والارساليات الى هذه الجوانب ومن ثم تضمنتها مناهج المدارس الوطنية التي نقلت مناهجها من معاهد الارساليات، وكان يشرف عليها خبراء أجانب هم في الأصل مبشرون وعلماء لاهوت، ومن ثم تضمنتها مناهج الأدب والتاريخ والفلسفة واللغة.

ثم ينتقد الجندي نشرهم لكتب امثال «الأغاني» و «ألف ليلة وليلة» و «كليلة ودمنة» و «رسائل اخوان الصفا» واهتمامهم بها فيقول في (ص ١١):

«الحق ان المستشرقين ودعاة التغريب هم الذين الحوا على هذه الكتب واولوها، واعادوا طبعها، واذاعوا بها وحرّضوا اولياءهم من التغريبيين ان يتحدثوا عنها، وان يحرضوا الباحثين على اعتمادها مراجع، وذلك لانها تفسد الحقائق وترسم صورة غير صحيحة، ولاصادقة للمجتمع الاسلامي». ثم يهاجم دائرة المعارف الاسلامية فيقول في (ص ١٦ ـ ١٧):

«ان من اخطر مايواجه المثقفين المسلمين اليوم ان يجدوا بين ايديهم موسوعات ومؤلفات تقدم لهم الفكر الاسلامي من وجهة نظر «غربية» تختلف اختلافاً اساسياً عن مفهوم الاسلام الاصيل، وقد كتبت هذه الدراسات والموسوعات من خلال هدف واضح هو «تغريب» الفكر الاسلامي وتزييف مفاهيمه واثارة الشبهات حول حقائقه. الى ان ينهي كلامه فيقول:

«وضعت دائرة المعارف باللغات الاوربية في دوائر الاستعمار والاستشراق والتبشير، بهدف اساسي هو ان تكون مادة في ايدي الخبراء والمبعوثين الذين ترسلهم دوائر وزارات الاستعمار الى عالم الإسلام والعروبة، ولذلك فهي تنضح بالحقد والتعصب والشكوك والاضطراب، وقد كتبها جهابذة التبشير والاستشراق وحملوها كل خصوماتهم واحقادهم.»

وبعد هذا العرض المسهب لمختلف الآراء التي تناولت المستشرقين واعمالهم من مؤيد ومن مهاجم لابد لنا من كلمة اخيرة ننهي بها هذا البحث فنقول:

إنه بدا واضحاً مما عرضنا ان فضل المستشرقين لم يقف عند ماسدوه من خدمات للتراث العربي وللحضارة العربية في جمع المخطوطات ونشرها وفهرستها وتحقيق المراجع وطبعها ووضع الدراسات الموسوعية حول الادب العربي وتاريخه، ومالفوه من

معاجم وماقدموه للاسلام والقرآن الكريم من ابحاث ودراسات وفهارس ومالي ذلك. بل ان فضلهم هذا لايقف عند هذا الحد بل يشمل اجيالاً من الأساتذة العرب الذين درسوا عليهم اما في الجامعات العربية او في الجامعات الاوربية والاميركية، واخذوا عنهم مناهج البحث التي نقلوها بدورهم الى طلابهم العرب.

وهكذا يبدو لنا جلياً ان الاساتذة من المستشرقين لم يتركوا شيئا الا ونظروا فيه وقلّبوا الرأي محاولين ان يكونوا منصفين في ابحاثهم بقدر مايمكن للانسان ان يكون منصفاً. اما الذين كانوا اصحاب هوى وتعصب فهؤلاء باتوا معروفين وهم قلّة فلا يصح ان نأخذ العالم بجريرة الجاهل ولاالمنصف بخطيئة المتحامل. العديد من هؤلاء المستشرقين يصح ان نصفهم بالمتنسكين في سبيل العلم. كما يصح فيهم قول الشاعر العربي:

كفافُ عيشٍ كفاني ذُلّ مسألةٍ
وخدمةُ العلم حتى ينقضي عمري

والعديد من هؤلاء عرفوا بالجلد. فكم من مستشرق امضى عمره وهو منكب على نشر مخطوط او تأليف كتاب موسوع او وضع قاموس؟ وكم من مستشرق تكبد مشاق السفر وخاطر بحياته ـ وبعضهم قد فقدوها فعلاً ـ في سبيل معرفة شئ او طلب مخطوط او الكشف عن اثر او مراجعة امر من الأمور، ناذراً نفسه لوضع العديد من المؤلفات والابحاث بعضها لم يترك فيها زيادة لمستزيد.

ومهما يكن من أمر فان هؤلاء المستشرقين ليسوا سوى بشر فهم يخطئون وقد يتحاملون ولهم ميل وهوى قد ينقاد فريق منهم اليه. فليس من المعقول ان آلاف المستشرقين على مر العصور مجردون من اي هوى وهم نهاية النهاية في النزاهة والمعرفة، وان كان بعضهم قد تجنّى على التراث العربي او تحامل عليه او تعصب ضده فلعل ذلك ناتج عن سوء فهم او عن غير قصد. وهناك العديد منهم ممن تعصبوا لهذا التراث ودافعوا عنه اكثر مما دافعنا نحن عنه. واذا كان بعضهم قد هاجم الاسلام وتحامل عليه فان عدداً منهم قد اعتنقوه ودافعوا عنه.

الهوامش

(*) الفضل استعمال كلمة «إستعراب» و «مستعرب» على كلمة «استشراق» و «مستشرق». ذلك لان الاستشراق يشمل الشرق كله من اقصاه الى اوسطه الى ادناه. ان مصطلح «الدراسات العربية» او مايسمى بالانجليزية بـ Arab Studies يقابله «الدراسات الاسلامية» Islamic Studies . وفي الالمانية Islam Kunde والذي اصبح يعرف اليوم بـ Islam Wissenschaft او مايسمّى بالاسبانية بـ Islamolog'ia وفقاً للتعبير الذي وضعه المستعرب الاسباني الاب فيليكس باريخا Parecha (١٨٩٠ ـ ١٩٨٢)، هو في رايي اقرب الى الصواب.

١ ـ Carl Brockelman (Geschichte der Arabischen Literatur)
٢ ـ Edward Said, orientalism, New York 1968
٣ ـ الدراسات العربية والاسلامية في اوربا، معهد الانماء العربي بيروت، ١٩٨٢.
٤ ـ احمد فارس الشدياق: الساق على الساق في ماهو الفارياق ذنب الكتاب، القاهرة مكتبة العرب ١٩١٩.
٥ ـ الامير شكيب ارسلان، مقدمة كتاب «النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي» لمحمد احمد الغمراوي، القاهرة ١٩٢٩ ص (هـ ـ و).
٦ ـ محمد اسد، الاسلام على مفترق الطرق (ط.٣) القاهرة ١٩٥١ ص ٥٢.
٧ ـ عبد القادر حاتم وآخرون، القومية العربية والاستعمار، دار المعارف بمصر. (١٩٥٧) ص ٨٧ ومايليها.
٨ ـ الدكتور عبد القادر يوسف، عبرةالنكسة، مكتبة الامل، السالمية الكويت (لا ـ ت) ص ١٢٠.
٩ ـ الدكتور محسن جمال الدين. المستشرقون والأماكن المقدسة، بغداد، دار الثقافة الاسلامية (١٩٦٢) ص ٦ ـ ٧.
١٠ ـ مالك بن نبي، انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث، بيروت دار الارشاد (١٩٦٩) ص ٢٥.
١١ ـ محمد صالح البنداق، حول كتابه في صحبة النبي جريدة «النهار» البيروتية تاريخ ١٩٧٨/٤/٢٠.
١٢ ـ الدكتور حسين الهراوي، المستشرقون والاسلام، القاهرة مطبعة المنار (١٩٣٦) ص ٧٢.
١٣ ـ مجلة. الهلال، مجلد ٤٢ ص ٣٢٣.
١٤ ـ التبشير والاستشراق احقاد وحملات على النبي محمد وبلاد الاسلام، من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية في الازهر القاهرة ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م.
١٥ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون (ط٣) القاهرة ١٩٦٤ ص ١١٥٦.
١٦ ـ مجلة الازهر، جمادي الآخرة، سنة ١٣٧٩ هـ
١٧ ـ الدكتورة عائشة عبد الرحمن ـ بنت الشاطئ تراثنا الثقافي بين ايدي المستشرقين (محاضرات الموسم الثقافي الثالث، الكويت ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٧ م (ص٣٠٧).
١٨ ـ الدكتور محمد غلاّب، نظرات استشراقية في الاسلام، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا.ت.ص٨.
١٩ ـ محمد روحي فيصل، المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية. الى اي حد

يفهم المستشرقون ادبنا ويتذوقونه، المكشوف سنة ٣ (١٩٣٧) عدد ٩٦:٦.

٢٠ ـ مجلة الرسالة السنة ٣ (١٩٣٥) عدد ١١١ ص ١٢٣١.

٢١ ـ الدكتور زكي مبارك مجلة «الهلال» م.٤٢ ص ٣٢٧.

٢٢ ـ محمد كرد علي، المستعربون من علماء المشرقيات، مجلة المجمع العربي م. ٢٣ ص ٣٤٧.

٢٣ ـ التسمية الشائعة: دائرة المعارف الاسلامية.

٢٤ ـ العدد ١٠٨ ص ١٢٣٨.

٢٥ ـ يوسف اسعد داغر: مصادر الدراسة الادبية ج ٢. منشورات جمعية اهل القلم في لبنان، مطابع لبنان ١٩٥٦ ص ٧٧٥.

٢٦ ـ الدكتور صلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين (الجزء الاول)، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٦، التمهيد.

٢٧ ـ مقدمة كتاب «العربية» للمستشرق الالماني يوهان فوك Johann Fuck ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مطبعة دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٥١ ص «أ» و «ث» و «ص».

٢٨ ـ الدكتور عبد الرحمن بدوي «المجلة» ديسمبر/كانون الاول ١٩٦٢.

٢٩ ـ الدكتور عبد الرحمن بدوي: دارسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، (١٩٧٩).

٣٠ ـ الدكتور فيليب حتي: مجلة «الهلال» ٣٣، ص ١٧٤.

٣١ ـ يوسف اسعد داغر مصادر الدراسة الادبية، ج ٢ ص ٧٧٩.

٣٢ ـ انور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الاسلامية، بيروت دار الجيل، القاهرة مكتبة التراث الاسلامي ١٩٨٥ (ص ٧ ـ ٨).

المراجع

١ ـ ارسلان، الامير شكيب: (مقدمة) النقد التحليلي لكتاب «في الادب الجاهلي» لمحمد احمد الغمراوي، القاهرة، ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م، مطبعة السلفية ومكتبتها.

٢ ـ اسد، محمد (ليوبولد فايس): الاسلام على مفترق الطرق (ط.٣) القاهرة، ١٩٥١.

٣ ـ بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

١ ـ «المجلة» ديسمبر/كانون الاول ١٩٦٢.

٢ ـ دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت طبعة اولى ١٩٧٩.

٤ ـ بنت الشاطئ ـ (الدكتورة عائشة عبد الرحمن): تراثنا الثقافي بين ايدي المستشرقين، محاضرات الموسم الثقافي الثالث، الكويت ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م، معارف الكويت.

٥ ـ البنداق، محمد صالح: حول كتابه «في صحبة النبي» جريدة «النهار» البيروتية ١٩٧٨/٤/٢٠.

٦ ـ بن نبي، مالك: انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث، بيروت، دار الارشاد، ١٩٦٩.

٧ ـ جحا، الدكتور ميشال: الدراسات العربية والاسلامية في اوربا، معهد الانماء العربي، بيروت (طبعة اولى) ١٩٨٢.

٨ ـ جمال الدين، الدكتور محسن: المستشرقون والأماكن المقدسة، بغداد دار الثقافة الاسلامية، ١٩٦٢.

٩ ـ الجندي، انور: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الاسلامية، دار الجيل بيروت، ومكتبة التراث الاسلامي القاهرة (الطبعة الثانية) ١٩٨٥.

١٠ ـ حاتم، عبد القادر (وآخرون): القومية العربية والاستعمار، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

١١ ـ حتي، الدكتور فيليب: تاريخ دراسة المشرقيات في اوربا، فضل علماء الغرب الذين يعنون بلغتنا وآدابنا ونحن عنها غافلون. «الهلال» ٣٣ ص ١٧٤.

١٢ ـ داغر، يوسف اسعد: مصادر الدراسة الادبية ج ٢، منشورات جمعية اهل القلم في لبنان، مطابع لبنان، ١٩٥٦.

١٣ ـ سعيد، الدكتور ادورد: «الاستشراق»، Edward w. SAID, Orientalism New York 1978. نقل هذا الكتاب الى العربية كمال ابو ديب، بيروت، مؤسسة الابحاث العربية ١٩٨٢.

١٤ ـ الشدياق، احمد فارس: الساق على الساق في ماهو الفارياق، القاهرة، مكتبة العرب ١٩١٩.

١٥ ـ الطهطاوي، محمد عزت اسماعيل: التبشير والاستشراق احقاد وحملات على النبي (صلعم) وبلاد الاسلام، مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية (الازهر) القاهرة ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧م.

١٦ ـ العقيقي، نجيب: المستشرقون (طبعة ٣) القاهرة ١٩٦٤،

١٧ ـ غلّاب، الدكتور محمد: نظرات استشراقية في الاسلام، القاهرة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر (لا ـت).

١٨ ـ فيصل، محمد روحي:

(١) المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية. الى اي حد يفهم المستشرقون ادبنا ويتذوقونه، المكشوف سنة ٣ (١٩٣٧).

(٢) اغراض الاستشراق: مجلة «الرسالة» السنة ٣ (١٩٣٥) عدد ١١١ ص ١٢٣١.

١٩ ـ كرد علي، محمد:

(١) المستعربون من علماء المشرقيات، مجلة المجمع العلمي العربي، م ٢٣ سنة (١٩٤٨) ص ٣٤٧.

(٢) مجلة «الرسالة» عدد ١٠٨ ص ١٢٣٨.

٢٠ ـ مبارك. الدكتور زكي: نفع المستشرقين اكثر من ضررهم، مجلة «الهلال» م ٤٢، ص ٣٢٧.

٢١ ـ المنجّد، الدكتور صلاح الدين: المنتقى من دراسات... المستشرقين (الجزء الاول)، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٦.

٢٢ ـ موسى، الدكتور محمد يوسف: (مقدمة) كتاب «العربية» للمستشرق الالماني يوهان فوك (Johann Fuck) ترجمة الدكتور عبد الحليم النجّار، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥١.

٢٣ ـ الهراوي، الدكتور حسين:

(١) المستشرقون والاسلام، القاهرة، مطبعة المنار ١٩٣٦.

(٢) ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم مجلة «الهلال» م ٤٢ ص ٣٢١.

٢٤ ـ يوسف، الدكتور عبد القادر: عبرة النكسة، مكتبة الامل، السالمية الكويت (لا ـت)

د. صبحي ناصر حسين
كلية التربية ـ جامعة البصرة

موقف المشارقة من المستشرقين

(الاستشراق) كلمة حديثة اصبحت متداولة منذ القرن الماضي، وهي ترجمة لكلمة(Orientalisme).

والاستشراق يعني بشكل موجز، ماقام به الغربيون من دراسات وابحاث وتحقيقات، تناولت اللغات والاديان والافكار وتراث الشعوب في الشرق، وقد شمل الاستشراق الشرق كله حتى حدود اليابان والصين، والذي يهمنا في هذا البحث الشرق الاسلامي العربي.

اما كلمة (المشارقة) التي استخدمتها، فلا تعني سوى، المشرقيين، بيدَ أني لم احبّ ان اجمع بين صيغتين في عنوان البحث.

الاهداف او الدوافع

موقف المشارقة من المستشرقين واعمالهم جاء حقيقة نتيجةً للبحث والتقصّي عن دوافع الاستشراق، او اهداف المستشرقين، وحقّ لهم أن عجبوا او تساءلوا عن الذي دفع بهؤلاء أن يجهدوا انفسهم من اجل ان يكشفوا الشرق واسراره، وان يبحثوا عن حقيقة هذا العالم البعيد عنهم. وأياً كان، فقد وجدنا أن الذين بحثوا عن هذه الدوافع اتفقوا بشكل عام على أن معظمها اهداف ودوافع سلبية تجاه الشرق وتراثه، ونستطيع ان نوجزهابما يلي:

١. **الهدف الديني التبشيري**: هو باعث وجدناه مقدماً عند كل مَن كتب عن المستشرقين [١]، وقد برز هذا الهدف في القرون الوسطى عند بداية الاستشراق، فقد ادى التفوق العسكري والحضاري للعرب والمسلمين الى ان تتحفز اوربا لمعرفة ماني الشرق من علوم واديان وافكار، للتهيؤ ولتشويه ما كان يهدد الاوربيين في دينهم وفكرهم، فبدأ الاهتمام بادئ الامر بدراسة اللغات الشرقية، وتعلمها، ومنها اللغة العربية التي كانت الهدف الرئيس لهذا الغرض، وامكن من خلال تعلمها ودراستها معرفة ماجاء في القرآن الكريم بشكل دقيق، وكان الامر ان القرآن الكريم تعرض فعلاً لحملات طعن شنيعة، من ذلك ماترجم ترجمة سيئة أساءت الى ما كان فيه من سحر وبيان، وكذلك تشويه مضمونه.

ويرتبط الباعث الديني، بالحملات التبشيرية التي قادها بعض المستشرقين، وحمل هذا المسلمين على الظن بأن الاستشراق ابتدأ من هنا، وان الباعث الديني كان غرضهم الوحيد.

وقد حرص بعض المستشرقين في دراساتهم على الهدف التبشيري، فصوروا الاسلام مثلاً في صورة الدين الجامد الذي لا يصلح للتطور [٢]، وغير ذلك من الدراسات التي خصصوها لفكر الاسلام وعقيدته ونبيّه وكتابه، ممّا فصّل الباحثون المشرقيون القول فيه [٣].

٢. **الهدف السياسي الاستعماري:**

ونظراً للتاريخ الطويل الذي سارت فيه حركة الاستشراق، فانها لا بد ان ترتبط بشكلٍ او آخر بسياسات الدول التي كانت تنتمي اليها، ويبدو لنا ان المنفعة كانت متبادلة بين المستشرقين وحكوماتهم، فقد كان كلٌ منهما يفتش عن مصلحته، وينتفع احدهما من الآخر، فأصبحت حركة الاستشراق في فترات زمنية كثيرة اداة طيّعة بيد الدول التي تحفّزت لاستعمار الشرق، وقدّم الاستشراق للاستعمار كل المعلومات الدقيقة عن شعوب الشرق والشرق

الاسلامي بالذات، وشملت دراساتهم كل مايتعلق بالشرق. وقد سارت دراسات المستشرقين جنباً الى جنب مع متطلبات السياسات الاستعمارية التي كانت الحكومات الغربية تخطط لها؛ لهذا ابتدأوا في دراساتهم بالقديم، ومرّوا بالوسيط والحديث ثم المعاصر.

وقد شحذ بعض المستشرقين اقلامهم لخدمة الاستعمار، وارادوا فصل العرب والمسلمين عن جذورهم الاصيلة، من خلال تشويه تلك الاصول وعزلها عن مصادرها، وهدم المقومات الاساس للكيان الفردي الاجتماعي، والنفسي والعقلي للمسلمين، وكان من شأن ذلك انه فتح ابواب البلاد الاسلامية على مصاريعها امام الاستعمار الغربي وامام ثقافته وفكره ويأتي الباعث السياسي بعد الباعث الديني، وقد وجدنا كثيراً من الباحثين لم يفصلوا بين الهدفين، واعتبروا احدهما مكملاً للآخر [1].

٣. **الهدف التجاري**:وهو يدخل ضمن الاهداف السلبية للاستشراق، ولسنا مقتنعين بوجوده او فاعليته في الاقل، على أن هناك مَن رصد هذا الهدف ضمن اهداف الاستشراق او المستشرقين، وحجتهم ان بعضاً من الغربيين كان همهم ان يتوسعوا في تجارتهم، وأن يحصلوا على موارد اولية، وعلى اسواق للتصريف في الشرق، لترويج صناعتهم التي ازدهرت في اوربا، ورأوا ضرورة السفر الى تلك البلاد، ومعرفة جغرافيتهاالطبيعية والبشرية، ليحسنوا التعامل مع ابنائها لتحقيق ارباحهم ومآربهم [2]، وعلى هذا الاساس لم يتورع أرباب المصانع والشركات من تقديم العون والمال للباحثين من المستشرقين في هذا المجال، ثم توجيههم الوجهة التي ارادوها.

٤. **الهدف العلمي**: وهو الهدف الوحيد الذي يحمل جانباً ايجابياً، فقد وجد نفرٌ غير قليل من المستشرقين هووا اسرار الشرق بدافع من الرغبة في الاطلاع على ثقافات الامم الاخرى، والبحث عن الحقيقة، وقد تحرر هذا الصنف من المستشرقين من الاهواء والدوافع الاخرى التي ذكرناها، وابتعدوا عن الدس والتحريف، فجاءت دراساتهم ونتاجاتهم خالية، خالصة من النوايا السيئة الى حد كبير، وكتبوا بأمانة وموضوعية، وأياً كانت اسبابهم اعني سواء اكان ذلك بدافع الحب والرغبة الشخصية ام بسبب ارتدادهم عن عقائدهم، ودخول الشك الى قلوبهم، فان كتاباتهم كانت ايجابية منصفة [3].

وقد تفانى بعض المستشرقين من اجل اللغة العربية وآدابها، وليس ادل على ذلك مما قام به (يوهان ياكوب رايسكة) ١٧١٦ ـ ١٧٧٤ وهو مؤسس الاستشراق الالماني، الذي صار (شهيد الادب العربي) كما سمى نفسه [7] وهناك امثلة اخرى بشانهم يضيق البحث بتفصيل ذكرهم.

الموقف: وازاء هذه الاهداف او البواعث التي رصدها المشارقة عند المستشرقين، جاءت نظرتهم اليهم وكان موقفهم منهم، وقد استطعنا ان نلحظ انها ثلاثة مواقف من ثلاث فئات:

١. فئة من المشارقة شكّكوا بالمستشرقين واعمالهم، ونظروا اليهم من زاوية متشائمة، واخذوا كل ماصدر عنهم بالحذر والحيطة، وحاولوا ابراز سلبياتهم، واصدروا الى اعمالهم الطعنات، وهذه بلا شك نظرة سلبية خالصة تعددت فيها الاسباب بين التعصب الديني والسياسي وغيرها؛ فكما كان للمستشرقين اهدافهم الدينية والسياسية، كان للمشارقة اسبابهم في الوقوف والتصدي لكل مايسئ الى دينهم وامتهم، ويحاول تقويض الدولة العربية الاسلامية [8].

وغير هذا اثبت بعض الباحثين من هذه الفئة ان الاقوام من غير العرب لا يستطيعون فهم اللغة العربية وتذوق آدابها، ولا يقدرون القيام بالتحليلات والدراسات الرصينة فيما يتعلق باللغة العربية وآدابها في الاقل، واثبتوا أن الدراسات التي قام بها المستشرقون هي دون الدراسات التي يقوم بها العرب [9]، وطعن بعضهم بأمانتهم العلمية، وأنهم انكروا الحقائق الناصعة عن العرب والمسلمين والتراث العربي [10].

٢. وفئة من الباحثين وقفوا موقفاً وسطاً، فهم من جانب لم ينكروا ما اثبته الفريق الاول من سلبيات، ومن جانب آخر راوا أن فضل المستشرقين على التراث العربي والاسلامي كبير، واثبتوا فوائد الاستشراق الكثيرة، وعلى هذا حاولوا ان يغضوا النظر عن السلبيات او بعضها، ودعوا الى الاخذ بالنتائج الجيدة الايجابية، التي وجدت

في اعمالهم، ونبّهوا الى ان هذه الاعمال ليست كلها سلبية، ودفعوا في مواضع كثيرة بعض التهم التي الصقها بهم الفريق الاول [١١]. وتجدر الاشارة الى أن الباحثين من هذا الفريق الوسط دعوا الى تقويم اعمال المستشرقين وفق الاسلوب العلمي المنهجي، والابتعاد عن التعصب والانفعال، ودعوا في مقابل ذلك الى عدم امتداح اعمالهم، وعدم اعتبارها المثل الاعلى دون تقويم علمي لذلك [١٢] وراح بعضهم يظهر

فضلهم وعلمهم، رغم انه تنبّه الى مقاصدهم السيئة.

٣. واما الفريق الثالث فهم الباحثون المشرقيون الذين وقفوا موقفاً ايجابياً صرفاً من المستشرقين واعمالهم، واعترفوا بفضلهم الكبير، وبعلمهم الغزير، وبأمانتهم العلمية، ودقتهم ومهارتهم وسعة اطلاعهم.

وقد اظهر هؤلاء الباحثون ان فضل المستشرقين على التراث العربي الاسلامي يأتي من صعوبة الاشتغال به، ممّا يتطلب صبراً وجلداً، وكذلك لأهميته من جانب آخر. يقول يوسف اسعد داغر:

«إن اعمال المستشرقين نموذجية قياسية، بمعنى ان المستشرق يقوم ببحثه على وجه من المنطق العلمي في البحث والطريقة والسياق والاستطراد، وإذا تناول مستشرق موضوعاً معيناً اتقن عمله علمياً بحيث لا يدع لأحدٍ ان ان يضيف الى ذلك العمل شيئاً» [١٤].

ويرى آخرون منهم ان المستشرقين طرقوا كل ناحية من نواحي الثقافة العربية الاسلامية، وعالجوها معالجة علمية متقنة واتبعوا في تحقيقاتهم ودراساتهم طرق البحث المنهجي المنظم، وأنهم أُتيحت لهم فرصة الاطلاع على المصادر الشرقية والغربية، وهم كذلك اكثر الباحثين عمقاً ونقداً، واشدهم جراة وصراحة [١٥].

وبلغ الدفاع المجيد عن المستشرقين درجة أن بعضهم قام بالمقارنة بين سلبيات الباحثين العرب وايجابيات اولئك. تقول عائشة عبد الرحمن:

«نقارن عمل مَن اشتغلوا من العرب بنشر المخطوطات بعمل المستشرقين في هذا المجال فتكون الحقيقة مرعبة، فأمانتهم العلمية في نقل النصوص يقابلها عندنا عبث بالنصوص من حذفٍ وإضافة او تغيير، ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والرجوع الى الاصل والتأكد من صحة ثبتها يقابلها عندنا اغفال لذكر النسخة المنقول عنها او اخراج طبعات ملفقة تنسب الى المؤلف الاصلي» [١٦].

إن الذي ذكرناه موجزٌ لآراء بعض الباحثين المشارقة، وقد نظر كلٌ منهم من منظاره الخاص ومن ايمانه بما دافع عنه، ونوجز بعد ذلك ماعنّت لنا من ملاحظات اثناء دراستنا لهذا الموضوع.

إن النظرة السليمة الصائبة، والتقويم العلمي المنطقي لأي عمل سواءٌ أكان تحقيقاً او دراسة او غير ذلك، عليه ان يبتعد عن الهوى وعن التعصب، وأن يكون ميزانه عادلاً منصفاً، وأن يكون النظر اليه من كل الزوايا والجوانب، فما قيل عن المستشرقين ووقوعهم في اخطاء، او تعمدهم في اخفاء الحقائق، يمكن ان يكون عمداً او دون عمد، وكذا الحال في التقصير او غيره، فمن شأن مَن يعمل ان يخطئ او يقصّر.

اما كون المستشرقين - اقواماً من غير العرب - لا يفقهون اللغة العربية ولا يقدرون على تذوق آدابها، ففيه جانبٌ من الصواب، واعترف نولدكه بذلك [١٧]، لكن في هذا غمطاً لحق مَن توسعوا في معرفة اللغة العربية وتذوق آدابها، وصارت عندهم ملكة ممتازة في متابعة الشعر العربي، والشعر الجاهلي مثلاً، متابعة نقدية لغوية ادبية دقيقة، وهذا مافعله المستشرق الالماني فيلهلم الفارد [١٨] (W. Ahlwardt)، عندما كتب عن صحة الشعر الجاهلي في الفصل الاول من كتابه: (ملاحظات حول اصالة الشعر العربي القديم)

(Bemerkungen uber Echtheit der alten arabischen Gedichte — Greifswald 1872 —

وغير هذا، فمن من الباحثين العرب لم يرجع الى (تاريخ الادب العربي) لبروكلمان ؟ اليس عمله كبيراً ؟

اما الدفاع عن الدين والامة فهو أمرٌ لا يختلف فيه احد، وانه من حق ابناء هذه الامة الدفاع عن الدين والقومية والتراث بكل قوة ومنعة والدفاع الفكري سلاح جبار بيد المفكرين والباحثين ضد من تعصبوا على المسلمين والعرب من الذين لاننكر وجودهم في جمهرة المستشرقين الذين كتبوا عن الشرق وآثاره بروح عدائية، ولم يكونوا منصفين، فحق علينا ان ندفع حججهم، وان نرد مقالاتهم الباطلة على اعقابها. غير أن ماأثبته هؤلاء من زيف وباطل كان بحاجة منا الى

التقويم والتعديل والرد العلمي واصلاح ماتشوّه، وانكـار البطلان بالحجج الدامغة.

إننا لا نريد ان ننكر فضل المستشرقين على التراث والتاريخ والادب، الشرقي بشكل عام، والاسلامي العربي بشكل خاص، فقد صانوا من الضياع ماغفل عنه الشرقيون لمئات من السنين، وحققوا ودرسوا كل مايتعلق بالشرق من علوم وآداب.

ولحركة الاستشراق جانب ايجابيٌ آخر، تتمثل بما اثارته في العرب من اندفاع للاستجابة العلمية المنظمة، المعتمدة على اساليب البحث العلمي، وقد اثارت دراساتهم تحدياً فكرياً يدعو إلى اعادة النظر في كتابة التاريخ العربي، عن طريق التركيز على الجوانب التي

اهملها المستشرقون او اغفلوها او طعنوا بها.

وهناك حقيقة ان النهضة الفكرية الثقافية الأدبية بدأت منذ اوائل هذا القرن في بعض الاقطار العربية، وليس عندي شك في أن اطلاع الباحثين على اعمال المستشرقين والافادة من طرق بحثهم ومن دراساتهم، كل هـذا كان من روافـد هذه النهضـة، ولكي لا نكون مبالغين نقول الى حدّما. والغريب ان الاستشراق بشكل عـام علم اوربي كتبت معظم دراساته بلغات غير عربية، وعبّر أصحاب هذه الدراسـات عن مواقف وآراء اوربيـة عن الشرق، ورغم ذلك فقـد اعتمده بعض الباحثين من المشرق اساساً واسعاً لابحاثهم، ومرجعاً مهماً لعلومهم، بل حتى في دراساتهم الادبية واللغوية والتأريخية.

الهوامش

١). نظرات استشراقية في الاسلام ـ د. محمد غلاب ـ ٢١.
اضواء على الاستشراق ـ د. عبد الفتاح عليان ص ٤٣.
الاستشراق ـ د. اسحاق موسي الحسيني ص ٢٥.
المستشرقون والاسلام ـ زكريا هاشم زكريا ص ١٦ ومابعدها.
٢). المستشرقون ـ علي حسني الخربوطلي ص ٨٣.
٣) اضافة الى المصادر في الهامش (١) انظر على سبيل المثال: انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث ـ مالك بن نبي.
المستشرقون والاسلام ـ د. عرفان عبد الحميد.
الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية ـ ابراهيم خليل احمد.
٤). المصادر نفسها في الهامش (١).
٥). الاستشراق ص ١٦.
(٦) اضواء على الاستشراق ص ٤٦
(٧). Die arabische Studien in Europa — Johann Fuck S. 109 — 110
٨). انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث ص ٢٥.
٩). النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي ـ شكيب ارسلان مقدمة الكتاب هـ ـ
١٠). المستشرقون والاسلام ـ حسين الهراوي ـ ص ٧٥. هل ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم ـ حسين الهراوي ـ ٤٢/٣٢٣
١١). المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية ـ محمد روحي فيصل مجلة المكشوف العدد ٩٦ ص ٦.
١٢) المصدر نفسه.
١٣). نظرات استشراقية في الاسلام ٧.
١٤). مصادر الدراسة الادبية ج ٢ ص ٧٧٥.
١٥). مقدمة كتاب العربية ـ محمد يوسف موسى ص ٨.
(١٦) محاضرات الموسم الثقافي ص ٣١٤.
(١٧) Beitrage Zur Kenntniss der Poesie der altn Araber S TV
(١٨) معروف عند العرب انه وليم الورد.

المصادر والمراجع

ـ الاستشراق، نشاته، تطوره، واهـدافه ـ د. اسحـاق موسى الحسيني مصر ١٩٦٧.
الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية ـ ابراهيم خليل احمد مصر ١٩٧٣.
ـ اضواء على الاستشراق ـ د. عبد الفتاح عليان مصر ١٩٨٠.
ـ انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث. مالك بن نبي بيـروت ١٩٦٩.
ـ التبشير والاستعمار في البلاد العربية ـ مصطفى خالدي وعمر فروخ بيروت ١٩٧٠.
ـ محاضرات الموسم الثقافي ـ عائشة عبد الرحمن ـ الكويت ١٩٥٧.
ـ مصادر الدراسة الادبية ـ يوسف اسعد داغر. بيروت ١٩٥٦
ـ المستشرقون ـ علي حسين الخربوطلي ـ مصر ١٩٦٦.
ـ المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية ـ محمد روحي فيصل مجلة المكشوف العدد ٩٦.
ـ المستشرقون والاسلام ـ زكريا هاشم زكريا ـ مصر ١٩٦٥.
ـ المستشرقون والاسلام ـ د. عرفان عبد الحميد بغداد ١٩٦٩.
ـ المستشرقون والاسلام ـ حسين الهراوي القاهرة ١٩٣٦.
ـ مقدمة كتاب ـ العربية ـ محمد يوسف موسى ـ القاهرة ١٩٥١.
ـ نظرات استشراقية في الاسلام ـ محمد غلاّب مصر د. ت
ـ النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي ـ شكيب ارسلان القاهرة ١٩٢٩.
ـ هل ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم ـ حسين الهراوي مجلة الهلال المصرية العدد ٤٢.
Beitrage Zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, Noldeke, Hannover 1864
Die arabische Studien in Europa, Johann Fuck leipzig 1955

للمستشرق البولندي
د. يانوش دانيتسكي

ترجمة: عدنان المبارك

الاستشراق بين الشرق والغرب

منذ سنوات يعيش الاستشـراق في ازمة واضحـة. واسبابهـا مختلفة وتشخيصها ليس بالامر الهين الا انه يمكن تمييز مجموعتين اساسيتين من هذه الاسباب. الاولى متصلة بالهيكل الداخلي لهذا الحقل من المعرفة، والثانية تنبع من التورطات العامة التي نشأت إثر فصل علوم الاستشراق عن بقية العلوم بما ادى الى تقسيم مفتعل لامبرر له.

وتنبع الازمة الداخلية لعلم الاستشراق من تردد المستشرقين وحيرتهم فيما يخص علمهم هذا. فالاستشراق الكلاسيكي، في القرن التاسع عشر، كان قد تفرغ وبالدرجة الرئيسة لثقافات العالم التي لاتختلف عن اوربا والغرب فحسب بل العالم الاخر البعيد والمجهول والغريب exotic. ومثل هذا اللاتحديد لمادة البحث في الاستشراق كان مبررا انذاك ولم يثر اية شكوك طرائقية. الا انه بعد الحرب العالمية الثانية اصبح الشرق غير بعيد ولا غريب، وقبل كل شئ لم يعد خاضعا لكولونيالية الغرب. وشيئا فشيئا اخذ يصير شريكا لكن في المرتبة الثانية. وبذلك لم يعد مجرد مادة بحث بل قائم بالبحث ايضا. وفي بلدان الشرق ظهر الناس الذين يبحثون عن ذواتهم ويقومون بما كان المستشرقون يفعلونه. وينشأ هنا سؤال: هل هؤلاء الناس هم مستشرقون ايضا ؟. يصعب ان نسمي المؤرخ العراقي للادب العراقي او العربي مستشرقا. ازاء هذا الشئ ليس ثمة اساس كي نسمي الفرنسي او الانجليزي مستشرقا. فهم جميعا، العراقي والفرنسي والانجليزي، مؤرخو الادب العراقي فحسب. كما يمكن بالطبع للفرنسي والعراقي والانجليزي ان يكونوا مؤرخي الادب الالماني وبدون ان يحملوا هوية (المستغربين). فعالم الرياضيات الهندي او الصيني، اليوم، ليس بباحث للغرب الرياضي بل هو عالم رياضيات فحسب.

باختصار يطرح تطور العلوم سؤالا اساسياً للغاية: هل هناك صواب في تقسيم كل ميدان من ميادين المعرفة الى استشراقي واستغرابي ؟ بعبارة اخرى هل ثمة علم اجتماع شرقي منفصل عن الاخر الغربي ؟ بالتأكيد، ان مادة ابحاث مثل هذا العلم هو انسان اخر الا ان الطرائقية واحدة في كلتا الحالتين وليس ثمة مجال للكلام عن حقل للمعرفة منفصل.

هذه الاسئلة والشكوك نابعة من تلك الازمة الداخلية للاستشراق. والمستشرقون ذاتهم ادركوا هشاشة اسسهم الطرائقية في عالم اليوم الذي اسماه مارشال ماكلوهان، بحق (القرية الشاملة).

وتكون التورطات الخارجية لوجود الاستشراق بوصفه حقلاً مستقلاً للمعرفة. اخطر بكثير من احوال القلق الداخلي الذي يصيب المستشرقين فوجود الاستشراق لايقود الى تقسيم العلوم بل العالم الى منطقتين منفصلتين. وان لم نقل متعارضتين: الشرق والغرب. بيد ان الشرق لايتعدى كونه مادة غير مستقلة. ومثل هذا التقسيم بالغ الخطورة. فهو يعمل لامحالة، على نشوء احكام ذاتية للغاية. فالمستشرق ينظر الى العالم الشرقي من خلال ثقافته وميراثه وبذلك يعرّضه للتشويه والاضواء الزائفة.

ولا غرابة في ان الاستشراق صار لهذا السبب موضع الهجوم العنيف في نهاية السبعينات. (ادوار سعيد) مثلاً وجّه في كتابه

(الاستشراق) نقدا قاسيا للاسلوب الذي ينظر الغرب فيه الى الشرق مبينـا في الوقت نفسه أن لامعنى لتقسيمـات العالم التي طرحهـا المستشرقون. واسمى ذلك بشرقنة الشرق، اي اختلاق مراتب غير موضوعية لفحص العالم الشرقي واعتبارها ضرورية. وفي الواقع يقصر ادوار سعيد بحثه على مقطع صغير من الابحاث الاستشراقية اي الانجلوساكسونية والفرنسية المتخصصة بـالعالم العـربي والاسلامي الا ان طروحاته تشمل الاستشراق الغربي كاملاً. وفي الواقع فالكتاب غير خالٍ من العيوب. ومما لاشك فيـه ان النقص الاساس هنا، أنه لايطرح اية وصفات لحل مثل هذه الازمة الخطيرة وهو امر اعترف به المؤلف ايضا. وهذا النقص يسده جـان ـ بول شارني Jean — PAUL Chemay مدير مركز الدراسات والابحاث حول الستـراتيجيات والنـزاعات في جـامعـة السـوربـون. وفي كتـابـه (اللاشرقيات او كيف وصف الاخرين) Les Contre — Orients Ou Comment Penser 1 Autre Selon Soi الصادر في عام ١٩٨٠ اي بعد عامين من صدور كتاب ادور سعيد. فشارني يقول: الاوهام المتبادلة. الغربية عن الشرق والشرقية عن الغرب، تطرح على مستويين متباينين. الاول هو اللجوء الى المداورة وخلق هيكل غـير فعلي وتسلية ادبية وعلم اجتماع وهمي. فهذا العالم الثاني القائم في المخيلة لارابط له بالواقع. فهو مجرد حلم ولربما كابـوس مدرك بهـذه الدرجة او تلك. وعـلى المستوى الثاني نلقى التعـايش والاطلاع erudition وكلاهمـا منغمر بالسياسة والايدولوجيا. ومن هنا صعوبات الايضاح. ازاء ذلك على الاستشـراق ان (يتعلم)، وعليه ان يـدرك ان المجتمعات العـربية الاسلامية تحيا، وهي قادرة على التفكير الذاتي وبـالاخرين. واذا تعلق الامر بالاستشراق ذاته فعليه ان يكون بالدرجة الاولى مجموعة تقنيات واحوال مراقبة متعمقة على الدوام لكن بدون مداهنة. وهذا كله يمكّن من وصف ماهو واقع).

ان برنامج شارني ايجابي بالنسبة للاستشراق. وهو يعد محاولة للخروج من الازمة من خلال كشف الطريق امام ابصار الطرفين ـ ممثلي الشرق والغرب. فهنا لانجد وكما كان الحال لدى ادوار سعيد، ادانة مطلقة للاستشراق لاترافقها الاشـارة الى برنـامج ايجـابي للخـروج من الازمة. وشـارني يبحث عن طرق التفاهم من خـلال تضافر عمل الطرفين. والمستشرقون هم اليوم اناس يسعون في اغلب الاحوال، والى جانب ابحاثهم التقليدية عن مجتمعات الشـرق، الى تقريب العالمين من بعضهما البعض وتبيان كيف يعمل الشرق، وانه ليس بتلك الصورة التقليدية. كذلك فالمراد (وهناك نزعات ملموسة نراقبها) ان ينظر بعمق الى الغرب ولكي يبحث فيه بعد ترك البريق الخارجي عن الاكثر قيمة ونفعا. على هذا الاساس يمكن للشرق ان يطور ثقافته الحديثة، اذ ليس بمقدوره ان يفعـل هذا الامـر حين يستعير المظاهر الخارجية فقط رغم ان لها جاذبيتها الكبيرة وهذه العملية تتشكل ببطء.

وهنـا تنهض مشكلة اخرى، وهي عـلى اي شئ تعتمد اوضـاع الاستشراق الاخر، في البلدان الاشتراكية، وعلى ضوء ذلك النظام الكلاسيكي الذي حدده ادوار سعيد وشارني ؟. قد نفلح في العثور على مفاتيح التفاهم.. فهذان العالمان يبدوان قريبين، ومن سمات هذا القرب تكون تلك المعارضة التقليدية ازاء الغرب الامبريـالي. ومما لاشك فيه ان لاستشراق البلدان الاشتراكية مبادئ مغايرة تمـاما للآخر الاوربي الغربي او الامريكي. وسألجأ هنا الى مثال بولندي وليس سوفياتياً، ذلك ان الاستشراق السوفيتي يميّزه ذلك الطابع الشرقي الخاص بجمهوريات اسيا الوسطى.

تطور الاستشراق البولندي في مركزين جامعيين. في وارشو وفي جامعة ياغيلون بكراكوف كما توجد في اكاديمية العلوم بضعة مراكز علمية متخصصة بشؤون الشرق. وبين عشرين فرعا للدراسـات، بدءاً بالصينية وانتهاءاً بالتركية والعبرية، وتحتل الموقع الاهم العلوم التي تعنى بالعرب والاسلام والتي تطورت بشكل رئيس في المركزين المذكورين اللذين تمضي نشاطاتهما بـاتجاهـين ـ التعليمي المتمثل باعداد الخريجين من حملة شهادات الماجستـير والدكتوراه (ينهي دراسة الماجستير حوالي ٣٠ طالبا كل سنة وبينهم عرب ايضا، اما الدكتوراه فيحصل عليها شخص واحد سنويا). والاتجاه الثاني هو النشاط العلمي والتعميمي. والاستعراب البـولندي يلتحق بـالتيار العالمي للابحاث المكرسة للعالم العربي. وهنا يقترب استعرابنا من الاخر الغربي الا ان له خصائصه المتمثلة بالصلات مـع المراكـز العلميـة في جميع الاقـطار العربيـة على وجـه التقريب. عـدا ذلك فالاستعراب يخدم هنا اوسع اوساط المجتمع البولندي. فهو يشيع المعرفة عن العالم العربي. والبروفسور يوزيف بيلافسكي ومعاونوه في جـامعة وارشـو الفوا اكثـر من عشرة كتب عن العـالم العربي وثقافته. كذلك هناك بضع دراسات عن الاسلام واثنتان مكرستان لتاريخ الادب العربي. وفي القريب سيصدر معجم عربي ـ بولندي

واخر لقواعد اللغة العربية الا ان الانجاز الاكبر لمجموعة المستعربين البولنديين هو تراجم الادب كالمعلقات و (طوق الحمامة) و (مقامات الهمذاني) و (كتاب الاعتبار) و رسائل الفارابي وابن طفيل. وفي القريب ستصدر ترجمة القرآن الكريم وهي اول ترجمة بولندية عن العربية. ومن الادب العربي المعاصر هناك تراجم لمؤلفات نجيب محفوظ ويوسف ادريس وعبد الوهاب البياتي وبدر شاكر السياب وصلاح عبدالصبور وادونيس ونزار قباني وغيرهم. وهذه التراجم التي تصدر بنسخ كثيرة (٢٠ الفا او اكثر) تؤدي دورا بالغ الاهمية في عملية تقريب مجتمعنا من الثقافة العربية. وللاسف لاتلقى هذه الجهود اهتمامات تذكر في العالم العربي واوساطه الثقافية. ولربما هناك القليلون في العالم العربي ممن يدركون الدور الذي تقوم به ترجمة الادب العربي في اشاعة الثقافة العربية. وفي الواقع فالمستعربون البولنديون هم في عزلة، وحين يؤدون مثل هذه المهمة، فهم من جهة مشتركون في معركة مع المعتقدات التقليدية والاحكام المسبقة والسائدة التي تعلن شأنهم في ذلك شأن الغرب، ومن ناحية اخرى يعانون من عدم اكتراث المثقفين العرب.

ويمكن ان تكون عواقب مثل هذا الفراغ الثقافي وخيمة اذ لايكفي ان يعرف الغرب، وبولندا ايضا، ثقافة العالم العربي عن طريق السواح فحسب. فقد لايبدي هؤلاء اي اهتمام للتحري عن التقاليد، حتى التعاطف السياسي قد لايفي بالغرض. وأجد أن الوقت قد حان لتحقيق تبادل معرفي أوسع.

بيد ان مثل هذا التعرف يتطلب انشطة الطرفين. ففي الاقطار العربية يفترض أن تتوجه الاهتمامات الجادة نحو العناية بثقافة بلداننا وذلك عن طريق المراكز العلمية. ومن الناحية العملية يندر ان نجد تراجم عربية للادب البولندي رغم استعداد المترجمين.

هكذا نصل الى القضايا التي اثرتها في البداية: ازمة الاستشراق. ويتبين ان الغرض لايقتصر فقط على زيادة الاهتمامات الاستشراقية ورفعها الى مستوى المؤسسة المعرفية بل ان يُعامل الادب العربي وعلى قدم المساواة، تماما كما يعامل الاخر الانجليزي او الروسي. كذلك فالغرض هو ان تعامل المعرفة عنّا في الشرق وخاصة العربي بصورة أعمق وان ينصب الاهتمام علينا وعلى ثقافتنا وادبنا. واذا تضافرت جهود رجال الثقافة والعلم في كلا العالمين فان الجانب السلبي في مفهوم الاستشراق سيختفي تماماً.

* ـ د. يانوش دانيتسكي رئيس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة وارشو.

الدكتور عمر فروخ بيروت

المستشرقون: مالهم وماعليهم

المستشرقون طبقة من الناس كالادباء والفقهاء والعلماء والمؤرخين والفلاسفة، فيهم البارع والعادي والخائب، وفيهم الأمين والخابط والخائن، وفيهم القادر والضعيف والعاجز. ومن الظلم والجهل معا أن نحكم على أحد من اسمه، فلا بدّ من النظر الى اعمال الناس قبل أن نجعلهم أصنافا في عليّين أو في الأعراف أو في جهنم.

انا أستطيع أن أعدّ خمسين مستشرقا أو يزيدون عرفتهم كثيرا أو قليلا بالاحتكاك الشخصيّ وبالمراسلة، من طريق الدراسة عليهم ومن الصداقة التي انسجمت بيني وبين نفر منهم سنين طوالا. أمّا الذين عرفتهم من طريق كتبهم من المعاصرين لنا ومن الذين سبقوا زماننا فهم بطبيعة الحال كثيرون ايضا.

لا جدال في أن الاستشراق (اشتغال نفر من العلماء الغربيين بأحوال الشرق) قد نشأ بعد الحروب الصليبية بعوامل سياسيّة غرضها إفهام الغربيين أحوال الشرقيين كي يصبح من السهل على رجال السياسة الغربيين أن يعالجوا أمور الناس العمليّة في الشرق الغنّي معاملة تستفيد منها الدول الغربية القويّة. وكذلك كان للاستشراق غاية دينية لخدمة المبشّرين الذي أرادوا أن ينشروا ديانتهم[*] بين الشرقيين من مسلمين وغير مسلمين. امّا الذين انطلقوا من اعجاب خالص لمعرفة ادب العرب خاصّة وفلسفة العرب وعلوم العرب فهم قليلون إذا نحن قسناهم بالذين رغبوا في الاستشراق اندفاعاً في أهدافهم السياسيّة والدينيّة.

ومع أن نفرا من الغربيين قد درسوا حضارة الصين واليابان والهند وكتبوا في الوثنية والمجوسيّة والفِطريّة، فإنّنا إذا قلنا «مستشرقون» ـ وخصوصا في هذا البحث ـ فانّنا نعني العلماء من الأوروبيين خاصّة من الذين اهتّموا بدراسة اللغة العربية والحضارة الاسلامية بوجوهها المتعدّدة.

انّ أوائل المستشرقين منذ القرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) ـ اذا جازت التسمية كانوا من الرهبان خاصّة، ذلك لأنّ العلم كان في ذلك الدور من تاريخ أوروبّا المسيحيّة يكاد يكون قاصرا على رجال الكهنوت. فلا عجب اذن اذا نحن قلنا ان غربرت الفرنسي الذي أصبح بابا باسم سيلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣ م ـ ٣٨٩ ـ ٣٩٣ هـ) كان أول المستشرقين، كما كان أول بابا فرنسي يرقى سدّة الفاتيكان.

كان غربرت هذا قد جاء الى الاندلس في أيام شبابه فقضىٰ مدّة في مدينة برشلونة ـ ولم تكن في ذلك الحين في يد العرب المسلمين ـ ثمّ جاء الى قرطبة (٩٦٧ م ـ ٣٥٦ هـ) ودرس في معاهدها مدّة ثلاث سنوات. ثمّ انّه لما غادر الاندلس ذهب أولا الى روما ثمّ انتقل الى بلاط أوتو الأول الكبير ملك جرمانية (المانية) وامبراطور الامبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة (٩٦٢ ـ ٩٧٣ م).

انّ غربرت قد بدأ العهد الذي بدأ فيه الأوروبيّون محاولة الاستفادة من علوم المسلمين. فمن مشاهير هذه الطبقة أديلارد الذي من باث، كان انكليزيّ المولد وراهبا على الطريقة البندكتيّة. درس الفلسفة في فرنسا والمانية وطاف في الشرق سبع سنوات زار في أثنائها سالارنو (في جنوبي ايطالية)، ثمّ ذهب الى اليونان فالى الشام (سوريا) فمصر. وقد نقل أديلارد هذا عددا من الكتب العربية في الفلك والرياضيّات خاصّة. ويحسن أن نقول هنا إنّه نقل كتاب «الأركان» (الهندسة المسطّحة لأقليدس اليوناني) عن اللغة العربية

(لأن النسخة اليونانية من هذا الكتاب اليوناني كانت لا تزال ضائعة).

وعلى يد اديلارد دخل علم الانساب (المثلثات) للمرّة الاولى الى اوروبّا. ولا نعرف الزمن الذي عاش فيه اديلارد بالتدقيق، ولكنّه بلغ اشدّه في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد (السادس للهجرة).

واتّسع نقل الكتب العربية (في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة وفي الفلسفة) الى اللغة اللاتينية، كما كان العرب قبل قرنين من الزمن قد أخذوا ينقلون كتب العلم والفلسفة من اللغة اليونانية الى اللغة العربية. ويحسن أن نذكر أن جيرارد القرموني (ت ١١٨٧ م - ٥٨٣ هـ) - وهو ايطاليّ المولد - قد نقل من اللغة العربية الى اللغة اللاتينية نحو ثمانين كتابا في المنطق والرياضيّات والهندسة والفلك والمناظر (البصريات) والطبّ. وقد كان من هذه الكتب عدد كان العرب قد نقلوه من قبل من اليونانية الى العربية.

ومنذ ذلك الحين الباكر بدأ اليهود أيضا بنقل الكتب العربية الى اللغة العبريّة بل وجدنا نفرا كثيرين منهم كانوا يؤلّفون الكتب باللغة العربية ايضا. انّ عمل النقل من العربية الى العبريّة كان أهون من النقل من العربية الى اللاتينية لان العربية والعبريّة لغتان أعرابيّتان (ولاتقل: ساميّتان). ولكن كتب علم الكلام وكتب الفلسفة في اللغة العبريّة لم تكن سوى اقتباس قاصر من الثقافة العربية المعاصرة لأولئك الناقلين اليهود، اذ كانت آراؤهم في كتبهم مأخوذة أخذا هيّنًا - في كثير من الأحيان - من الكتب العربية.

ومرّ زمن طويل كان الاوروبيّون يغترفون من الثقافة الاسلامية المكتوبة باللغة العربية لينتفعوا بما كان العرب قد نقلوه من تراث الأمم الى لغتهم، وما كانوا قد أضافوه الى تلك الثقافات التي كانوا هم قد تناولوها من الأمم السابقة ومن كتبها. ومع أن بطرس الذي يسمّيه قومه بطرس المحترم (ت ١١٥٦ م - ٥٥١ م هـ) قد نقل القرآن الكريم (أو اقساما من القرآن الكريم) ليردّ على ما لا يوافق الكنيسة منه، فأن روجر بايكون الانكليزيّ (ت ١٢٩٤ م - ٦٩٣ هـ) كان يقول: عجبت ممّن يريد أن يدرس الفلسفة وهو لايعرف اللغة العربية.

غير ان نقل القرآن الى اللغة اللاتينية يستحقّ جملة غير موجزة.

كان استاذي المستشرق الألماني يوسف هلّ (١٨٧٥ - ١٩٥٠ م)يقول: من المعقول والواضح أن مارتن لوثر (١٥٤٦ - ٩٥٣ هـ)كان - وهوبضع المذهب البروتستانتي - ينظر في مصحف (نسخة من القرآن الكريم) إنّ روبرت الانكليزي الذي هو من تشستر قد سكن الاندلس (١١٤١ - ١١٤٧ م) وعمل مع هرمانوس الدلماسي على نقل القرآن الكريم الى اللغة اللاتينية. وقد طبعت هذه النسخة في بازل (سويسرا) عام ١٥٤٣ للميلاد قبل وفاة مارتن لوثر بثلاث سنوات. ومن المنتظر أن يكون قد عرف هذا النقل للقرآن الكريم من نسخه الخطّيّة. ويبدو أن القرآن كان قد نقل قبل ذلك أيضا.

ثمّ تأتي مرحلة حاسمة في الاستشراق بداها ميخائيل سكوتوس (ت قبيل ١٢٤٥ م - ٦٤٣ هـ)، فقد نقل من العربيّة كتابا في الفلك بدّل الآراء الاوروبيّة في حركات الكواكب ودلّ على أخطاء الذين كانوا يذهبون مذهب ارسطو الذي كان يصرّ على أن الارض مركز النظام العالمي وأن الشمس نفسها والكواكب الخمسة (يومذاك) والنجوم كلّها تدور حول الارض.

وكان ميخائيل سكوتوس هذا أحد الذين أسسوا المذهب الرشدي في اوروبّا. والمذهب الرشدي كان الاخذ بآراء ابن رشد في الفلسفة في مقابل آراء أرسطو (لان الكنيسة كانت قد شوّهت فلسفة ارسطو حتّى توافق الشريعة كما جاءت الشريعة في التوراة). وكذلك كان الفلاسفة الرشديّون في أوروبّة يأخذون بآراء ابن رشد في أصول الدين والايمان (كوحدانيّة الله والقضاء والقدر) في مقابل آراء الكنيسة.

وقد ساد المذهب الرشديّ في اوروبّا مدّة طويلة ثمّ جاءت الرشديّة اللاتينية (المقاومة أثر ابن رشد في التفكير المسيحيّ) فدامت مدّة طويلة أيضا. ولمّا جاءت النهضة العلميّة الحديثة انتصر التفكير (الصحيح) على الآراء التي كانت الكنيسة تريد تثبيتها في عقول أتباعها. ومن الذين قاوموا الفلسفة الرشديّة البرت الكبير (١١٩٣ - ١٢٨٠ م) وتلميذه فقيه الكنيسة وفيلسوف المسيحيّة القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م). وقد مات القدّيس توما، عام ١٢٧٤ للميلاد (٦٧٣ - ٦٧٤ هـ) قبل استاذه بستّة عشر عاما. وآراء العلماء المسلمين في الفلسفة التوميّة (كآراء ابن لاشد في الآلهيّات وآراء ابن سينا في النفس) واضحة جدًّا.

ومنذ القرن السادس عشر للميلاد (العاشر للهجرة) بدأ الاستشراق بالمعنى المقصود عندنا الآن (الاهتمام باللغات الشرقية: العربية والفارسيّة والتركية خاصّة - الاهتمام بجمع المخطوطات العربية لنشرها - الكتابة في موضوعات شرقية: دينيّة ولغويّة

وادبية).

في هذا الدور المتقدّم بدأ الاستشراق العلميّ يُستخدَم في المصالح السياسيّة الأوروبيّة. كان المستشرقون يعيّنون سفراء في البلاد الاسلاميّة (وفي الدولة العثمانيّة خاصّة). وقد كانت المهمة الاولى لهؤلاء العلماء باللغات الشرقية وبالموضوعات الشرقية وبمعرفة الاحوال الاجتماعية والنفسية للشعوب الاسلامية فهم البلاد الاسلامية وفهم اتّجاهات اهلها لاستغلال خيرات هذه البلاد.

هنا يجب أن نفرّق بين طبقتين من هؤلاء المستشرقين: طبقة المستشرقين في الدول الكبيرة (كانكلترا وفرنسا وهولندا) اذا كان لها مستعمرات وبقية الدول التي ليس لها مستعمرات (كالدانمارك واسوج ثمّ المانية الى حدّ ما). وكان الغالب على المستشرقين في الدول الاستعماريّة قلّة الامانة في البحوث المشرقيّة (والدينية والثقافية منها خاصّة)، وان كان قد شذّ عن ذلك نفر من المستشرقين لا نستطيع ان ننكر أمانتهم. غير ان هذا لايعني ان نفراً من المستشرقين في دول المعسكر الصغير لم يجانبوا الامانة العلميّة.

وهناك على كلّ حال حقيقة لا يجوز ان نمر بها غافلين:

انّ نفرا من المستشرقين الذين وضعوا القواميس للغة العربية ونشروا الكتب العربية ثمّ كتبوا البحوث الضافية بلغاتهم في احوال البلاد الاسلامية قد قاموا بعملهم هذا باثر من رغبتهم في العلم والمعرفة. ففضلهم في ذلك غير منكر. امّا ان يكون رجال دولهم قد استغلّوا هذه الجهود لاستغلال العرب والمسلمين فأمر آخر. وانا هنا، وفي هذا المقطع، لا اريد ان احكم على النيات. انّ الحكم على اعمال المستشرقين في طبقاتهم المختلفة سيأتي في مكانه.

ثمّ هناك أمر آخر تحسن الأشارة اليه هنا:

انّ المستشرقين كانوا طبقة من العلماء الذين خصّوا اوقاتهم بموضوعات معيّنة. من أجل ذلك كانوا اكثر فهما للموضوعات التي طرقوها من الناس العاديين. ولكن ليس معنى هذا انهم لم يكونوا يخطئون. انّ المستشرق - او المستعرب - مهما يكن قديرا في معرفة اللغة العربيّة، فانّه لا يمكن أن يكون له من الحسّ اللغوي ما للعالم العربي الاصيل.

وكذلك المستشرق الذي يدرس الأدب العربي ويجيد تفسيره اللغوي والبلاغي ويدرك الاحوال التاريخيّة والثقافية الملابسة له، إنّ هذا المستشرق لا يمكن ان تكون له الذائقة الادبية التي تكون للأديب العربي بالوراثة الاجتماعية.

ويحسن أيضا ان يكون لنا لفتة عامةً قبل ان ناتي الى نفر من المستشرقين باسمائهم وطبقاتهم.

ما الوجه الممكن من سوء الظّن في عمل شامبليون الفرنسي (١٧٩٠ - ١٨٣٢ م)الذي فكّ رموز الكتابة الهيروغليفية (المصريّة القديمة) ومكّن العلماء جميعا من معرفة كنوز الثقافة القديمة في مصر ؟ ثمّ ما الوجه في سوء الظّن في المستشرق الأنكليزي مارغوليوث (١٨٥٨ - ١٩٤٠ م) الذي نشر معجم الادباء لياقوت الحَمَويّ بتصوير مخطوطة ذلك الكتاب ؟ هذا مع العلم اليقين بأن مارغوليوث من أشد أعداء الثقافة الاسلامية ومن الذين وضع جميع جهوده في خدمة السياسة.

فالنظر في الاستشراق وفي المستشرقين - كالنظر في كلّ امرآخر وفي كلّ قوم آخرين - يجب أن يكون الى عمل الفرد لا إلى اسمه. فأن حَسُنَ الأسم كما يحسُنُ العمل، فذلك خير وافضل . وهنا سؤال جديد: أيكون العربي أو المسلم مستشرقا ؟ اقصد : أيسمّى احدهم مستشرقا، ولوقام بعمل يقوم به المستشرقون عادة ؟

انّ الدكتور فيليب حتّي عربّي اكتسب الجنسيّة الامريكية في عام ١٩٢٤ ثمّ عاش منذ ذلك الحين في الولايات المتّحدة وتوفي فيها. وقد كتب معظم كتبه - ان لم أقل جميع كتبه المشهورة باللغة الانكليزيّة - وله مواقف تشبه مواقف المستشرقين. ولكّن الدكتور فيليب حتّي ليس مستشرقا بالمعنى الذي نقصده هنا. انّ كلّ مافعله لا يخرجه من تربيته العربيّة الاولى. ربّما كان فيليب حتّي عربيّا مخطئا او ظالما لقومه، ولكنّه ليس مستشرقا.

وهنالك مثال اكثر وضوحا: فؤاد سزكين.

فؤاد سزكين مسلم تركي يعيش في ايامنا. وقد خطر له ان يحرّر كتاب تاريخ الأدب العربي للمستشرق الكبير المعروف كارل بروكلمان (ت ١٩٥٦ م) وأن يستمرّ فيه. ثم وجد ان ذلك شبه مستحيل أو مستحيل. أن الكتاب ضخم وفيه موضوعات كثيرة (لا ريب في أنّه كان لبروكلمان مساعدون له في عمله)، فخطر لفؤاد سزكين أن يتناول عددا من وجوه كتاب بروكلمان وأن ينشئها انشاء جديدا دقيقا واسعا. وقد وضع فؤاد سزكين الاجزاء التي انجزها باللغة الالمانية (لغة المستشرق بروكلمان). ومع هذا فان فؤاد سزكين ليس مستشرقا.

أهنالك أساس آخر للفصل في شأن الباحث أهو مستشرق أم غير مستشرق ؟

انّ نفرا منا يسيئون الظّن بالمستشرقين ولا يرون فيهم خيرا . اريد ان اتابع هؤلاء في مجرى تفكيرهم. واجعل سوء الظّن اساسا

لبحث هذا الموقف.

طه حسين (ت١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٣م)، وقد ولد مسلما عربيًا ودرس في الأزهر. ثم انّ علمه واتّجاهه المتأخر وعددا من تآليفه (الشعر الجاهلي ١٩٢٧ ثم مستقبل الثقافة في مصر،الى جانب رغبته التي لم تتم في تشويه التهجئة العربية باضافة احرف الى الابجديّة العربية) من جنس الآراء التي يدعو اليها المستشرقون غير المنصفين. ومع ذلك فطه حسين ليس مستشرقاً.

في إحدى جَلَسات مجمع اللغة العربية في القاهرة(في عام ١٩٦٤، في الاغلب ـ وكان طه حسين رئيسا للمجمع، وكان يرأس الجلسة بطبيعة الحال) اقترح ان يضاف الى الحروف الهجائية العربية عدد من الحروف الاجنبيّة. واراد طرح القضيّة على التصويت.

نهضت انا أسأل سؤالا قانونيًا توجّهت به الى طه حسين نفسه:

ـ ماالغاية من اضافة هذه الأحرف الجديدة ؟

فقال:

ـ كي نستطيع أن نكتب مثلا اسم «فيكتور هيجو» كتابة صحيحة.

عندئذ قلت له: أنت تعرف اللغة الفرنسية وتريد أن تحل مشكلة تتعلّق باللغة الفرنسية. فاذا كنت أنا ـ وأنا اعرف الفرنسية والانكليزيّة والالمانية والاسبانية ثمّ أشياء من غير هذه اللغات ايضا ـ أحب أن ادخل على اللغة العربية احرفا أضافية لحل مشاكلي في كلّ هذه اللغات، فما يحدث للغة العربية ؟

فقال الدكتور ابراهيم مدكور (وكان هو الذي يدير جلسات المجمع فعلا إلى جانب طه حسين): ولكن هذا راي لجنة كانت برئاسة طه حسين.

عندئذ نهض عبّاس محمود العقّاد (ت ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م)وقال:

ـ الأمر يسير. نعيّن لجنة جديدة. ثم قال ما أدّى الى صرف النظر عن «مشروع» طه حسين. وسلمت اللغة العربية ممّا كانت مهدّدة به لو نجح طه حسين فيما اراد.

ويؤلمني إلى الآن أن تلك الجلسة كانت آخر جلسة حضرها العقّاد من جلسات المجمع العامّة.

اذن، ليس الاستشراق عدوّا للاسلام وللغة العربية. هناك نفر من المستشرقين (مثل نفر منّا ايضا) قصدوا أن يسيئوا الى اللغة العربية والى الاسلام بعوامل من السياسة الاستعمارية. كما أن هناك نفرا آخرين من المستشرقين خدموا الثقافة الاسلامية واللغة العربية خدمة جليلة لم يكتب للعرب انفسهم أن يقوموا بمثلها. وكذلك هنالك في المستشرقين (كما نجد في طبقات كثيرين من الباحثين) كانوا أشخاصا عاديّين في علمهم وفي جهدهم وفي غاياتهم.

نماذج من طبقات المستشرقين

ليس في الامكان أن أتناول بالعرض هنا جميع المستشرقين. سأقتصر على نفر منهم لا يجوز اغفالهم بحسب الأعمال التي قاموا بها. وأريد أن ابدأ بالمستشرقين المحسنين.

مستشرقون محسنون:

سأبدأ بنموذج طويل ثم استعرض نماذج على شئ من الايجاز او التفصيل مقتصرا على سرد الحقائق. ذلك لأن الآراء تخطئ وتصيب. أمّا الحقائق فهي وقائع مشاهدة ملموسة لا يدخل فيها الجدال.

يوسف هل (١٨٧٥ ـ ١٩٥٠) الماني مسيحي كاثوليكي، وهو الذي اشرف على دراستي، وبإشرافه كتبت رسالتي للمشيخة (للدكتوراه). اختصاصه الثقافة الاسلامية الى جانب عدد من اللغات القديمة والحديثة. رزق بنتا (١٩١٧) سمّاها عائشة إعجابا بأمّ المؤمنين عائشة بنت ابي بكر وزوج رسول الله محمد صلّى الله عليه وسلّم.

وهو مؤلّف له جزء من اشعار الهذليين (بني هذيل) ـ وكانوا مخضرمين عاشوا أو عاش أكثرهم في الجاهلية وفي الاسلام. وله دراسة في الشاعر الاموي: الفرزدق. وقد أحصى الكلمات التي وردت في اشعار الفرزدق فكانت نحو أربعين ألف كلمة. ثم له كتاب موجز في الحضارة الاسلامية (نقل الى الانكليزية). وله ايضا بحث ألقاه يوم أن أختير لكرسي اللغات الشرقية في جامعة ارلنغن (بالمانيا) عنوانه: «الشعر العربي في اطار الآداب العالمية» وقد أشار يوسف هل في هذا البحث الى الصلة بين الشعر الألماني والشعر العربي والى أنّ الاسم الأوّل الذي أطلق على الشعراء الالمان (لمّا أصبح للغة الالمانية شعر مستقّل) كان لفظة «مِنّسنغر». هذا الاسم «مِنّسنغر» او (مِنّزَنغر) مؤلّف من كلمتين:منّه (بشدّة على النون) ثم سنغر (أو زنغر: مغنّ أو شاعر).

انّ كلمة «منّه» هذه صيغة وحيدة في القاموس الالماني. ثم انّ القاموس الالماني ينّص على ان اصل هذه الكلمة ومعناها مجهولان.

ولقد رأى يوسف هل ان هذه الكلمة عربيّة هي «مِنّة» (بكسر فتشديد) بمعنى نِعمة أو عطف، إذ أن الشاعر الالمانيّ الأول كان ينشد محبوبته الشعر حتّى تمنّ عليه بعطفها، كما نرى في شعر الشعراء المحبّين عند العرب في الجاهلية وفي صدر الاسلام.

وسألني يوسف هل عن الموضوع الذي كنت افكّر فيه لرسالتي. كنت يومذاك (١٩٣٥) في عنفوان الشباب فقلت له: «مدى القوميّة العربية ـ عظمة الشاعر المتنبّي ـ اثر العرب في الثقافة العالمية.... واشباه ذلك. استمع اليّ بصبر. فلمّا سكت قال لي: احتفظ بهذه الموضوعات. فاذا أنت رجعت الى بيروت فاكتبها وانشرها في الجرائد.

ثّم قال لي: هنالك موضوع مهّم مازلت اعرضه على الطلّاب الالمان الراغبين في الاستشراق، منذ عشرين عاما، فلم اجد الهمّة عند أحد لمتابعته، مع ان نفرا منهم بدأ بتجميع موادّه ثّم تخلّى عن الاستمرار فيه. انّه موضوع يحتاج الى رجل عربّي سريع المضيّ في المصادر العربية.

هذا الموضوع هو المشكلة التالية:

يرى نفر من المستشرقين انّ الاسلام لم يستقّر في نفوس المسلمين الاّ في العصر العّباسّي (قياسا على أن النصرانية لم تبدأ في الانتشار بين الناس إلّا في القرن الرابع للميلاد).

فهل تستطيع أنت ان تعالج هذا الموضوع وتضع هذه المشكلة على أحد جانبيها ؟

بدأت العمل وجمعت عشرة آلاف بيت شعر مؤرّخة بالسنوات ـ منذ السنة الاولى للهجرة (٦٢٢ م) الى موت الخليفة عمر بن الخطّاب، سنة ٢٣ (٦٤٤ م). دخل في رسالتي اربعمائة بيت من تلك الابيات دلّت بجزم ووضوح على أن تعاليم الاسلام كانت تستقّر في نفوس المسلمين (ونطاق الرسالة كان منذ الهجرة) في الوقت الذي كانت تلك التعاليم تفرض عليهم او ينزل فيها وحي.

هذه صورة عامّة للمستشرقين الذين يستحقون هذا الاسم.

وفيما يلي نبذ من اتّجاه نفر من المستشرقين المحسنين وأعمالهم.

أول هؤلاء المستشرقين المحسنين اولئك الذين جمعوا المخطوطات العربية وحفظوها ثم فهرسوها في قوائم وسهلوا سبيل الوصول اليها. ويؤسفني انّ كثيرا من المخطوطات التي بقيت في موطنها قد ضاع بعضها، كما أن جانباً كبيراً منها يصعب اليوم الوصول اليه.

آن أول من يجب ذكره هنا ولهلم آلورت الالماني (١٨٢٨ ـ ١٩٠٩)، فقد فهرس المخطوطات العربية في مكتبة برلين العامة ووصفها وصفا موجزا دقيقاً في عشرة أجزاء كبيرة.

وهنالك غوستاف ليبرشت فلوغل، (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠)، وهو مكثر جدًا. وقد فهرس الكتب الشرقية (العربية وغيرها...) في مكتبة القصر الملكّي في فينّا عاصمة النمسا (في ثلاثة أجزاء).

وقلّ أن نجد اليوم مكتبة في العالم الغربي ليس لها فهارس مفصّلة للكتب ـ ومكتبة المتحف البريطاني في لندن تحتاج وحدها الى مقال طويل ـ . ثّم تعلّمنا نحن منهم مثل هذه العناية.

ويلحق بفهارس المخطوطات والكتب في المكتبات فهارس الاعلام على أنواعها والكلمات ايضا. فقد يحتاج أحد من الباحثين الى الوصول الى اسم او لفظ في كتاب كبير، فلا يستطيع في كلّ مرّة ان يحتاج الى مثل ذلك وان يقرأ جميع الكتب بأجزائها.

واول ماأشير اليه هنا «نجوم القرآن» وهو اول فهرس لالفاظ القرآن الكريم، وضعه غوستاف فلوغل، عام ١٨٤٠ للميلاد (١٢٥٦ هـ). ثّم وضع المسلمون الفهارس لالفاظ القرآن بعد ذلك، اذكر الآن ترتيب زيبا، وهو اقدم بالوضع (١٢٨٤ هـ)، الاّ أنّه مرتّب ترتيبا على الابواب، ممّا يجعل الوصول الى الآيات المطلوبة عسيرا على غير الحافظ. والحافظ لا يحتاج الى مثل هذا الكتاب. وأول فهارس القرآن الكريم التي يهتدي بها بيسر «فتح الرحمن لطالب آيات القرآن» (بيروت ١٣٢٣ هـ) وضعه فيض الله الحسني المقدسي. ثم جاء فؤاد عبد الباقي فوضع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم على غاية من التفصيل ممّا لايستغني عنه المؤلّف الباحث.

ثّم جاء العمل المضني الذي قام به المستشرق الهولندي آرند يان فنسنك (ت ١٩٣٩ م ـ ١٣٥٨ هـ)، وهو فهرسة الفاظ الحديث الشريف في اربع عشر مجموعة من مجاميع الحديث، ومنها ما هو في اجزاء كثيرة. وقد توفّى فنسنك ولم يتم كتابه هذا فأتمّه غيره. وقد نقل هذا الفهرست الى اللغة العربية محمّد فؤاد عبد الباقي وطبعه بعنوان «مفتاح كنوز السنّة».

ومن مثل هذين الفهرسين فهرس كتاب كشف الظنون لحاجّي خليفة، وضعه فلوغل، ثم فهارس كتاب الاغاني وضعها المستشرق الايطالي اغناطيوس غويدي (ت ١٩٣٥ م ـ ١٣٥٣ هـ). ووضع فريتز كرنكو (يسمّي نفسه «سالم الكرنكوي») فهارس الشواهد الشعريّة لكتاب «الامالي» لابي علّي القالي (في طبعة بولاق).

ثمّ اتّسعت دائرة وضع الفهارس.

وطبع الكتب يحتاج الى كلمة:

أول طبعة للقرآن الكريم كانت في لايبزك (المانيا)، عام ١٨٤٠ للميلاد. وقد كان في بيتنا نسخة منه (فانّ جدّي عبد الرحمن «ت ١٩١٧» كان قوّاصاً في قنصلية المانية في بيروت ورافق الامبراطور غليوم الثاني في رحلته من بيروت الى دمشق)، وقد جاءت اليه هذه النسخة هدية.

ويؤسفني أن اقول: إنني انا الآن لا اعرف مصير هذه النسخة (مع أن بيتنا كان بيتا فيه متعلّمون ومتعلّمات ومكتبة ايضا).

ثمّ توالى طبع المصادر العربية في أنحاء أوربّة على يد المستشرقين: تاريخ الطبري، تاريخ ابن الأثير، الطبقات الكبرى لابن سعد، وغيرها عشرات رأت النور في المطابع قبل ان تطبع في البلاد العربية. ولا يحسن أن ننسى «نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب» لأبي العبّاس المقرّي (ت ١٠٤١ هـ).

وقد كانت هذه الكتب محقّقة تحقيقا شاملا (لا أقول كاملا)، باستعراض القراءات المختلفة في النسخ المخطوطة المختلفة. وقد ترك المستشرقون تلك الكتب المحقّقة بلا شكل وبلا علامات للوقف كيلا يفرضوا على الباحث العالم قراءة لكلمة او لجملة تحتمل وجهين او أكثر من وجوه القراءة.

ونجد نحن اليوم - مع الاسف الشديد - أناساً منّا يأتون الى كتاب قد حقّقه خمسة أوستة من المستشرقين في المدّة الطويلة من عمرهم فيعيدون طبع ذلك الكتاب في مدة يسيرة ويكتبون على صفحته الاولى «تحقيق» او «بتحقيق».... ثمّ يوردون أسماءهم.

ونقل نفر كثيرون من المستشرقين عددا كبيراً من الكتب العربية الى اللغات الأوروبّية. وقلّ ماتجد كتاب من كتب التراث العربي لم ينقل الى لغة أوربيّة. فالقرآن الكريم والحديث الشريف وأمهات كتب الفقه، وكثير من الشعر العربي القديم وكتب العلم الرياضي والعلم الطبيعي وكتب التاريخ وقواميس اللغة وكتب الاجتماع والفلسفة وغيرها قد نقلت الى اللغات الاجنبيّة على يد مستشرقين أحسنوا في الكثير وأساءوا في القليل الذي لم يقصدوه (وستأتي كلمة في المستشرقين المسيئين).

نقل روبرت وهو من تشستر القرآن الكريم الى اللغة اللاتينية مع هرمان الدلماتي، في القرن الثاني عشر للميلاد (السابع للهجرة) ثم نُقل القرآن الكريم نقولا كثيرة الى معظم لغات العالم. ولقد كان لتلك النقول أثر في الفكر العالمي، ويبدو أن لوثر الذي وضع أسس المذهب البروتستانتي (ت ١٥٤٦ م - ٩٥٣ هـ) قد تأثر في ذلك بأحد تلك النقول.أن كثيرا مما خالف لوثر فيه النصرانية - الغاء الرهبنة، السماح لرجال الكهنوت بالزواج، الغاء الصور والتماثيل، نجاة الانسان يوم القيامة بأعماله، هو لا بمغفرة القسّيس، الغاء الاعتراف... - لا يمكن أن تكون قد خطرت كلّها للوثر الاّ من خلال معرفته للاسلام.

امّا تناول نقول القرآن نقلا فشئ لا يمكن ان يتّسع له هذا المقال.

ونقل المستشرقون الى لغاتهم كنوزا من التراث العربي:

كان اتيان مارك كاترمير الفرنسي (١٧٨٢ - ١٨٥٧) قد بدأ نقل مقدّمة ابن خلدون الى اللغة الفرنسيّة ومات ولم يكن قد أتم نقلها، فأتّم نقلها بعده البارون دي سلان (١٨٠١ - ١٨٧٩)، فكان لهذا النقل اثر بالغ في بحوث فلسفة التاريخ في أوروبّا. انّ هيغل الالماني والفيلسوف الكبير (ت ١٨٣١) وأوغوست كونت الفرنسي والفيلسوف الوضعي الذي قصر نظره على الوقائع الجارية في البيئة الاجتماعية (ت ١٨٥٧) قد غفلا عن «عمر الدولة» (قانون تعاقب الدول). جعل هيغل الالماني إدوار الدول اربعة ثلاثة منها تبتدئ ثم تنتهي. امّا الدور الرابع الجرماني (الذي يكون الحكم والسيادة فيه للشعب الالماني فلا ينتهي، بل كلّما اقترب من حافّة ضعفه تجدّد فعاد قويّا وتكرر).امّا أوغست كونت فجعل الدور من التاريخ ينتهي بمعنى يزول ثمّ يأتي بعده الدور الذي يليه. وعلى هذا سار التفكير الاوروبّي زمنا طويلا.

امّا عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥ م) فجعل للدول عموما طورين كبيرين وللدولة الجزئية اربعة أدوار. وقد رأى ابن خلدون أن كلّ دولة من أوّلها بداوة ثمّ تنتقل الى طور الحضارة. وبينما كان أغوست كونت يرى أن الطور السابق في حياة الدول ينقضي فيتبعه طور جديد، قال ابن خلدون أن الاطوار كلّها تستمرّ في المجتمع. فبرغم انتقال دول (نظم حاكمة) الى الحضارة، فانّ دولا تبقى في طور بداوة.والدليل عندنا اليوم أن معظم اشكال الحكم موجودة معا، الملكيّة المطلقة والملكيّة الدستوريّة (المقيّدة) والجمهوريّة والاستبداد.

انّ نقل مقدّمة ابن خلدون الى اللغة الفرنسية (ثم نقلها روزنتال اليهودي الالماني بعد خروجه من المانيا الى اللغة الانكليزيّة)، قد صحّح مسير التفكير الانساني في العالم. ولقد كان للاستشراق في ذلك باع طويلة.

وكان فريدريك روكّرت الالماني (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) عبقريّا في اللغة، فنقل عددا من الكتب الى اللغة الالمانيّة. وكان فيما نقل «مقامات الحريري» بكّل ما فيها من التلاعب بالالفاظ وبالمناحي الخيالية. وكان روكّرت هذا استاذا للشاعر الالماني غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) ـ وغوته أكبر الشعراء في عصور اوربّا الحديثة (شكسبير أعظم الروائيّين، ولكن ليس أعظم الشعراء) ـ . واعجب غوته بالثقافة العربية الاسلامية فكان لذلك اثر بالغ في أدبه، وكان له هو تأثير في النتاج الأدبي الألماني وغير الالماني. وكثر اعجاب غوته وأتسع فهمه للثقافة الاسلامية وللاسلام، فعبّر عن ذلك في كتابه: «الديوان الشرقي الغربي» خاصّة فقال فيه:

ان يك الاسلام تسليم القضا نحن في الأسلام نحيا ونموت

وكتب المستشرقون عددا كبيرا جدّا من البحوث في الموضوعات العربية المختلفة: في دائرة المعارف الاسلاميّة وفي المجلّات التي اسسوها لتلك البحوث خاصة وفي كتب مستقلّة، وجاءوا بنظريّات أثبتوها بالبراهين على فضل العرب وفضل الثقافة العربية،ممّا غفل عنه العرب انفسهم او قصّروا في مجاله. وسأورد فيما يلي عددا من اسماء المستشرقين وعناوين الكتب لمحا سريعا:

ـ **ادوردوليم لاين** (١٨٠١ ـ ١٨٧٦) له القاموس العربي الانكليّزي ذكر فيه بعد كلّ معنى لكل كلمة فيه المصدّر الذي وجد ذلك المعنى فيه.

ـ **راينهارت دوزي الهولندي** (١٨٢٠ ـ ١٨٨٣)، له تاريخ مسلمي اسبانيا (الاندلس) وله أيضا ملحق القواميس العربية (ذكر فيه الكلمات التي غفل عنها واضعو القواميس العربية الأوّلون).

-**الفرد فرايهر فون كريمر النمساوي** (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩)، له تاريخ الثقافة الشرقية في أيام الخلفاء (تاريخ التمدّن الاسلامي).

ـ **تيـدور نولدكـه الألمـاني** (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠)له تـاريـخ القرآن.

ـ **طومـاس ارنـولد** (١٨٦٤ ـ ١٩٣٠)، له الدعـوة الى الاسلام (نقله نفر كثيرون من المسلمين الى لغاتهم).

ـ **غـوستـاف لوبـون الفـرنسي** (١٨٤١ ـ ١٩٣١)، له الحضارة العربية (وقد أخرجه باللغة الفرنسية مع صور هي آية في الجمال وفي الدلالة على قيمة الحضارة العربية في العالم).

ـ **ليوني كائيتاني** (١٨٦٩ ـ ١٩٣٥) من الاسرة المالكة الايطالية التفت الى دراسة تاريخ الاسلام ووضـع كتابـا عنوانـه «حوليّات الاسلام» سرد فيه أحداث التاريخ الاسلامي يومـا بيوم ولكن انتهى فيه الى سنة ٤٠ للهجرة (٦٦٠ م) فقط.

ـ **بـاول شـوارتـز الالمـاني**(ت ١٩٣٧ ؟) له دراسـة في الشاعر عمر بن أبي ربيعة، لم يترك فيها زيادة لمستزيد، كما نشر ديوان عمر بن ابي ربيعة نشرا دقيقا وافيا.

ـ **الراهب اليسـوعي هنـري لامنس** (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧) البلجيكّي الأصل الفرنسي اللغة (وسيأتي ذكره في المسيئين أيضا)، له عدد من الكتب في جغرافية لبنان وشبه جزيرة العرب وله كتاب معاوية الأول (معاوية بن ابي سفيان) وهو غاية في الضبط والتحقيق. ثم له: «الاسلام عقيدة ومؤسّسات» يبدو أنه أراد أن يكفّر فيه عن أخطائه السابقة.

ـ **كارلو نلّينو الايطالي** (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨)، له علم الفلك: تاريخه عند العرب في العصور الوسطى، وفيه احاطة وفهم للموضوع من جانبه التاريخي ومن جانبه العلمي.

ـ **هنـري فـارمـر الأرلنـدي** الاصـل الانكليـزي اللغـة (١٨٨٢ ـ ؟) له اختصـاص في الموسيقى عمـوما. ثم له تـاريـخ الموسيقى العربية الى القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري).

ـ **راينولد آن نيكلسون الانكليزي** (١٨٦٨ ـ ١٩٤٥)، له «التاريخ الأدبي عند العرب» نقل فيه مختارات الشعر شعرا (وكذلك نقل فيه عددا من آيات القرآن الكريم شعرا). فحينما تقرأ نقوله الأدبية في الشعر، تعتريك هِزّة (بكسر الهاء) قريبة من الهـزّة التي تعتريك إذا قرأتها في اللغة العربية.

ـ **اوغست فيشر الالماني** (١٨٦٥ ـ ١٩٤٨) جمع الكلمات العربية مع الشواهد عليها، وكان يريد أن يجعل منها قاموسا تاريخيّا للغة العربية (تطور معاني الكلمات في الادوار المختلفة) ولم تسنح له الفرصة لذلك فأوصى بالبطاقات التي كان قد جمعها لمجمع اللغـة العربية في القاهرة. وقد أخرج مجمع اللغة العربية جزأين من هذا القاموس (حرف الألف وحرف الباء) بالطبع. والعمل مستمـر على الأحرف الباقية.

ـ أ.ر. (عبد الرحمن) نيكل (١٨٨٥ ـ ؟) بوهيميّ الأصل (من تشيكوسلوفاكيا) امريكي الجنسيّة يستطيع أن يكتب بعشرين لغة، وقد كان محرّرا في احدى الجرائد اليابانية. نقل القرآن الكريم الى اللغة التشكّية. واشهر كتبه «الشعر الاسباني العربي (الاندلسّي) وصلته بشعر الشعراء التروبادور (الشعر البروفنسالي: الفرنسي القديم)»، دلّ فيه على أن الأدب البروفنسالي (أبا الشعـر الفرنسي الحديث) نشأ بأثر من الشعر العربي عامّة والموشّحات الاندلسيّة خاصّة.

ـ **ميغل آسين بالاثيوس الاسباني** صاحب نظريّة القائلة بأن دانتي أبا اللغة الايطالية والشعر الايطالي قد كتب رائعته «المهزلة الالهية» متأثرا بكتاب «الفتوحات المكّيّة» لابن عربي. وأنا لا أميل الى ذلك وان كنت أرى أن «المهزلة الآلهية» أقرب الى «رسالة الغفران» لابي العلاء المعرّي.

ـ **كارل بروكلمان** (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) عارف باللغات الأعرابية وله كتاب في المقارنة بين هذه اللغات ثُمّ له «تاريخ الأدب العربي» في خمسة أجزاء كبيرة لا يستطيع الباحث في تاريخ الأدب العربي أن يستغني عنه. والكتاب مبنيّ على المخطوطات الموجودة في المكاتب العامّة مع الاشارة الى مكان وجودها والى مكان طبعها وتاريخ طبعها اذا كانت مطبوعة مع الاحاطة بذلك كلّه. وقد يصف المخطوطة وصفا كافيا. كما يشير الى شارحي تلك المخطوطات والكتب مع تعيين سنوات وفياتهم وينتهي الجزء الأخير بثلاثة فهارس: فهرس اعلام الاشخاص العرب فهرس عناوين الكتب ثُمّ فهرس أعلام المستشرقين وغيرهم.

ـ **جورج سارطون** (١٨٨٠ ـ ١٩٥٦) بلجيكي الاصل اميركّي الجنسية. وضع كتابا ضخما في ثلاثة اجزاء (الجزء الثالث منه في قسمين صفحاتهما ألفان ومائة وخمس وخمسون صفحة) عنوانه «مقدّمة الى تاريخ العلم». وقد جعل عنوان الفصل الذي يتناول العلم في القرن الرابع عشر للميلاد (الثامن للهجرة) «عصر ابن خلدون». والكتاب يكشف عن معرفة واسعة بالعلم على اختلاف أنواعه وبتاريخ العلم (ولا شكّ في أنه كان لجورج سارطون شركاء يساعدونه في جمع المعارف العلمية من الكتب في جميع اللغات المكتوبة).

ـ **ليفي بروفنسال** (١٨٩٤ ـ ١٩٥٦) له «تاريخ اسبانيا الاسلامية (الاندلس) في ثلاثة اجزاء تتناول تاريخ الاندلس من الفتح العربي الى سقوط الدولة الأمويّة (٤٢٢ هـ ـ ١٠٣٠ م). وله أيضا كتب أخرى تدور أيضا حول الاندلس وحول عدد من وجوه الثقافة الاسلامية. وكان له اختصاص بقراءة الكتابة على الخشب.

ـ **هانس هاينريش شيدر الألماني** (١٨٩٦ ـ ١٩٥٧)، كان له اختصاص باللغات العربية والشرقية الأخرى وبأصل المانويّة وتطوّرها. تولّى التدريس في جامعة كونيغسبرغ (١٩٢٦ ـ ١٩٣٠) وجامعة لايبزك (١٩٣٠ ـ ١٩٣١) وجامعة برلين (١٩٣١ ـ ١٩٤٥). له كتب منها «إحساس غوته (بروعة) الشرق» (١٩٣٨).

أرجو ان يكون في هذه الاسماء دلالة على ما أردت، اذ ليس من الممكن ان اذكر كل من كان له فضل في هذا الباب.

المسيئون

امّا المستشرقون الذين أساءوا عفوا (وهؤلاء معذورون) أو قصدا (وهؤلاء كثيرون جدّا) فأن عددهم يعيا على الحصر، وخصوصا اولئك الذين يعاصروننا. وسأورد كلمات موجزة للدلالة لا للاستيفاء:

من الذين أساءوا عفوا (من غير ان يقصدوا) تيودور نولدكه الألماني (ت ١٩٣٠) ـ برغم كتابه القيّم «تاريخ القرآن»، ومقاله الواسع عن القرآن في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (١٩١١). مرّ نولدكه بالآية الكريمة في سورة يوسف (١٢: ٤٩): «ثُمّ يأتي من بعد ذلك عام فيه يُغاثُ الناس وفيه يعصرون»، فزعم أن كلمة «يغاث» هنا لا تدل على حالة الجوّ في مصر، فانّ مصر لاتعتمد في خصبها على المطر، بل على فيضان النيل.

ولقد غاب عن نولدكه أمر يسير في الصرف:

انّ الفعل المجهول «يُغاث» يمكن أن يكون مصوغا من الفعل المجرّد «غاث» (غاث الله البلاد: أنزل فيها الغيث أي المطر) ومن الفعل المزيد «أغاث» (أغاث الله عباده: أجاب دعاءهم وأنقذهم). وقد ظنّ نولدكه أن المقصود بالآية الكريمة المعنى الأوّل، مع أن المقصود هو المعنى الثاني (وان كان نفر من المفسّرين قد أخطأوا في مثل ذلك).

أمّا الذين أساءوا قصدا أو جهلا أشدّ من قصد السوء نذكر منهم بكر الالماني (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣) وكان وزيرا للمعارف (١٩٢٥ ـ ١٩٣٠) قبل مجيّ هتلر الى الحكم. اسّس بكّر مجلّة «الاسلام» (١٩١٠). وله كتاب عنوانه «دراسات في الاسلام» (جزآن ١٩٢٤ ـ ١٩٣٢). وله من الاساءات الجملة التالية:

«لا سبيل الى السيطرة على المسلمين مادام هذا القرآن موجودا»

ثُمّ يأتي نفر كثيرون من المستشرقين من أمثال وليم موير (ميور) الانكليزي (١٨١٩ ـ ١٩٠٥) وله كتاب «حياة محمّد» واغناطيوس غولدزيهر المجري (١٨٥٠ ـ ١٩٢١)، وله كتب من عناوينها: الخرافات عند العبرانيين ـ دراسات محمّديّة (اسلامية) ـ محاضرات في الاسلام (١٩١٠). ومن هؤلاء ايضا دافيد (داوود) صموئيل (السموأل) مارغوليوث (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠)، له «معجم الادباء» لياقوت الحَمَويّ (نشره بالتصوير الفوتوغرافي)، كما نشر كتبا أخرى. ثُمّ له حياة محمّد.

ومارغو ليوث كانَ يهوديًا فصبأ الى المسيحيّة (قيل: بل أبـوه فعل ذلك).

انّ هؤلاء المستشرقين المسيئين وأمثالهم يقولون انّ الاسلام شكل من أشكال النصرانية - او انّ أحسن ما في الاسلام مأخوذ من النصرانية - أو انّ ما في القرآن مأخوذ من التوراة....

انّ هؤلاء وامثالهم مسيئون اساءة يحمل عليها الحقد وشئ من الجهل، اما المستشرقون السياسيّون فساكتفي بالكلام على اثنـين منهم وهمـا وليم مارسيه (١٨٧٢ - ١٩٥٦) ولويس مـاسينيـون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) الفرنسيان.

سـأبدأ بلويس مـاسينيون الذي كـان مستشارا للشـؤون الشـرقيـة في وزراة الخـارجيّـة الفـرنسيـة. فـالعنصر السيـاسي (والاستعماري) فيه ليس غائبا. ثم إنّ ماسينيون اهتم بـالتصوّف المتطرف. والتصوّف في جميع أشكاله مـرض نفسي معروف. ولقـد وصف الامـام ابو حـامد الغـزّالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) هذا المرض بالتفصيل في كتابه «المنقذ من الضلال» وذكر بصراحة كيف انه تخلّص من الشكّ وعاد الى اليقين «لمّا شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحّة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين» (دمشق - مكتب النشر العربي - الطبعة الاولى ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م، ص ١٣).

فالتشجيع عـلى دراسة التصوف المتطرّف والتشجيـع على ممارسته وحدهما ضرر كبير.

وكان وليم مارسيه بارعا جدًا في اللغات واللهجات العربية كبير الذكاء جيّد القول. ولكنّه كان يعمل للسياسة اكثر ممّا كـان يعمل للعلم.

بعد أن حضرت في باريس (١٩٣٦) على ماسينيون ومارسيه وليفي بروفنسال وغيرهم مدّة وأردتّ العـودة الى المانيـا لمتابعـة دراستي الاساسية، ودعّت الاساتذة، فأراد مارسيه أن يحادثني قبل ان اغادر بناء السوربون.

قال لي: ياعمر، انت تدرس في المانيا فتدفع اقساطا مدرسية وتنفق على معيشتك... فتعال الينا. ستتعلّم مجّانا وسنعطيك منحة. ثم اذا انت رجعت الى بيروت... وجدت منصباً ينتظرك.

ليس من الضروريّ أن اذكر الآن ردّي على تلك الاهانة. ولكنّي اريد ان اقول: أنا أعرف أشخاصا درسوا في فرنسا وفي غير فرنسا ثم لما عادوا الى بيروت (والى غير بيروت) وجدوا مناصب تنتظرهم قد فعلوا ما عجز المستشرقون والمبشرون عن تنفيذه وزادوا في الشر على ما كان المستشرقون والمبشّرون يريدونه.

وهنا أعود مـرّة ثانيـة الى الراهب اليسوعي هنـري لامنس (ت ١٩٣٧).كان لامنس يبحث عن تهم يلفّقها: له مقالات من هذا التفتيش اذكر لك منها مقالته المشهورة «محمّد، أكـان مخلصا في دعوته ؟» !

كان في المستشرقين يهود، وكان فيهم نصارى من الكاثوليك ومن البروتستانت. وكان فيهم المحسنون كما كان فيهم المسيئون. ولكن أنا الآن أنظر الى ماعملوا لا الى ما كانوا: فالمحسن منهم من احسن في دراسة الثقافة الاسلامية (وكان مخلصا لوجه العلم) بقطع النظر عن أصله. والمسيّ منهم مَنْ جانَبَ سبيلَ العلم. وأنا اقتدي في ذلك بقول الفيلسوف ابن رشد لمّا وقف مثل موقفي، فقال في (كتاب فصل المقال، بيروت المطبعة الكاثوليكيّة (١٩٦١، ص ٣١، ٣٢):

«يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعـه، كما يجب النظر في القياس الفقهي (الديني)... فبيّنٌ أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقـدّمنا في ذلك، سـواء أكان (من تقدّمنا) مشاركا لنا في الملّة (الدين) أم غير مشارك لنا في الملّة... وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا، اذا ألفينا (وجدنا) لمن تقدّمنا من الأمم السالفة، نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك. فما كان منها موافقا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منه غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

وأنا وابن رشد قد اقتدينـا بقول الله تعـالى (٢: ٦٥، سورة البقرة):

«انّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم، ولاخـوف عليهم ولا هم يحزنون». (راجع أيضا ٥: ٦٩، سورة المائدة ثّم ٢٢: ١٧، سورة الحجّ)

هذه الكلمة أرجو أن تكون وافية بموضوع لا يجوز أن يدرس من الجانب العاطفي في حياة الافراد والجماعات.

(★) النصرانيّةهي الدين الذي جاء به عيسى بن مريم عليه السلام، وكانت نسبـة النصرانيـة الى البلدة التي كان منها عيسى المسيح بن مـريم (الناصـرة في فلسطين). أما المسيحيّة فهي الشريعة التي اقرّها آباء الكنيسة ا

د. فاضل عبدالواحد علي

كلية الاداب - جامعة بغداد

المستشرقون والمشكلة السومرية

نصف قرن في ملاحقة الوهم

لحضارة العراق جذور موغلة في القدم تمتد الى فترتي «أيام الكهوف» ومرحلة «جمع القوت» التي سبقت تعلم الانسان للزراعة. وقد وجد المنقبون في المنطقة الشمالية من العراق آثار اقدم مستوطنة للانسان الذي سمي بـ «انسان شانيدر» نسبة الى كهف شانيدر في محافظة أربيل.

مر الانسان القديم بعصور عصيبة (الحجري القديم و الحجري الوسيط) كان يعتمد خلالها على الصيد وجمع الثمار والبذور الغذائية ولم يلبث ان قطع خطوة مهمة جداً في العصر اللاحق اي (العصر الحجري الحديث) حيث توصل الى معرفة طرق الزراعة وتدجين الحيوانات وكان ذلك في حدود ٩٠٠٠ سنة قبل الميلاد.

وتعد معرفة الانسان للزراعة انقلاباً خطيراً في حياة الانسان لما نتج عنه من تحولات اقتصادية واجتماعية، اذ ادى ذلك الى ضمان، شبه اكيد، لمصدر الغذاء عن طريق انتاجه بدلاً من التنقل في سبيل جمعه. كما أدى الى الاستقرار وبالتالي ظهور القرى الزراعية الاولى.

صنع انسان العصور الحجرية ادواته (الفؤوس والسكاكين والمقاشط..) من لب الحجارة وشظاياها لانه لم يكن بعد قد توصل الى معرفة المعادن. ولم يلبث الانسان ان اضاف الى ابتكاراته السابقة ابتكارا جديداً آخر عندما استعمل في الالف السابع قبل الميلاد، الطين في صناعة الاواني والاوعية الفخارية التي عثر على اقدم نماذج منها في قرية جرمو، وعلى وجه التحديد في الطبقات الخمس العليا.

وتطورت هذه الصناعة في دور «حسونة» لتصل ذروتها في دور «حلف» والهندسية ذات الالوان الجذابة المتعددة. وعرف الانسان في هذه القرى الزراعية، ايضاً بعض المعتقدات ذات المضامين السحرية - الدينية. كما انه مارس بعض الطقوس الخاصة بالخصب للاستزادة من القوى الخلاقة في الطبيعة حيث كشفت التنقيبات عن دمى تمثل الالهة الأم واخرى على شكل متدليات ورسوم للثور، رمز اله الخصب والتكاثر.

هكذا كانت البدايات الاولى للانسان في شمالي وادي الرافدين منذ وجوده في الكهوف (في حدود ٦٠ - ٥٠ الف سنة قبل الميلاد) وحتى أدوار القرى الزراعية الاولى التي تعرف بين الآثاريين بأدوار «جرمو» و «حسونة» و «حلف» على التوالي وقد انتشرت المقومات الحضارية الاولى في الجنوب، الى المنطقة التي عرفت في العصور التاريخية ببلاد سومر. إن اقدم استيطان في السهل الرسوبي يعود تاريخه الى ٤٥٠٠ - ٤٠٠٠ قبل الميلاد ويتمثل في دور العبيد (نسبة الى تل العبيد الذي يقع على بعد اربعة اميال الى الشمال الغربي من اور). ويتميز هذا الدور بانتشار استخدام المعادن (النحاس)، وتوصل الانسان الى معرفة البرونز، اضافة الى الانتشار الواسع للفخار شمل شمال العراق وجنوبه.

بلغت حضارة وادي الرافدين ذروة النضج في العصر الشبيه بالكتابي (الذي يمتد من زمن الطبقة الرابعة من دور الوركاء وحتى

نهاية دور جمدة نصر ٣٢٠٠ ـ ٢٧٠٠ ق.م.) حيث اقترن بظهور جملة من العناصر الحضارية الجديدة، التي تجيز لنا اعتباره دور التكوين الحضاري في بلاد سومر فعلى سبيل المثال : ازدادت سعة وزخرفة المعابد، وظهرت اوائل المعابد العالية التي كانت تبنى على مصطبة (زقورة). وفي العصر نفسه ظهرت الاختام الاسطوانية المزينة بالزخارف المحفورة بدلاً من الاختام المنبسطة التي عرفت في العصر السابق. كما واستخدم لاول مرة، دولاب الخزاف لصنع الاواني الفخارية يضاف الى ذلك التطور الواضح في القرى الكبيرة التي تحولت فيما بعد، الى طلائع مدن، ولا شك ان اعظم انجاز شهده العصر الشبيه بالكتابي هو ظهور الكتابة كوسيلة للتدوين.

ان هذه المنجزات الحضارية اصبحت اليوم من السمات المميزة لشعب عريق وموهوب عاش في العراق منذ عصور قديمة جداً الا وهو الشعب السومري، نسبة الى المنطقة التي سكنوها والتي عرفت في الكتابات المسمارية ببلاد سومر (تكتب بثلاث علامات مسمارية وتقرأ من اليسار الى اليمين Ki-en-gi).

واذا كنا نمتلك اليوم معلومات غزيرة عن منجزات السومريين في مجال العلوم والآداب والفكر والفنون، بفضل التنقيبات والدراسات اللغوية والتاريخية فان اسم هذا الشعب العظيم ظل طي النسيان حتى ماقبل مائة وست عشرة سنة خلت اي حتى عام ١٨٦٩ على وجه التحديد. وترتبط الظروف التي هيأت لأنبعاث السومريين من جديد بحدث مهم وقع قبل هذا التاريخ باثنتي عشرة سنة اي في عام ١٨٥٧. فقد شهدت هذه السنة مولد مايعرف بعلم الآشوريات او علم اللغة الآشورية وآدابها الذي جاء نتيجة لحل رموز الخط المسماري المستخدم في تدوين النصوص الآشورية. وجاء هذا الانجاز حصيلة جهود طويلة ومضنية بذلها عدد من المستشرقين منذ بداية القرن التاسع عشر مثل : تيكسن ومونتر وكروتفند حيث أدت الى نتائج جيدة لحل رموز بعض النصوص الفارسية المدونة بهذا الخط في موقع برسيبولس.

في عام ١٨٤٨ ارسل رولنسون من بغداد الى الجمعية الآسيوية الملكية بلندن دراسة مستفيضة للنص الفارسي المكتوب بالخط المسماري في برسيبولس تتضمن استنساخا للنص مع قراءة وترجمة له. وبهذا تمكن رولنسون وابرت وهنكس من حل رموز النص الفارسي على اسس علمية متينة.

بدأ بوتا في ١٨٤٢، القنصل الفرنسي في الموصل آنذاك، الحفر في مدينة نينوى الا ان منجزاته كانت محدودة، ولم يعثر، حينها، على مايشجعه على الاستمرار بالحفر ففضل الانتقال الى العاصمة الآشورية الثانية نمرود (خرسباد) حال سماعه بوجود آثار كبيرة ومهمة فيها. ولم تجر حفريات البحث عن كنوز وآثار الآ شوريين بشكل واسع الا في خريف ١٨٤٩ حين بدأ لا يرد الحفر في تل قوينجق حيث استطاع الوصول عن طريق انفاق عمودية وافقية، الى قصر سنحاريب ومعبد الاله نابو وقصر آشور بانيبال. وقد عثر هرمز رسام، الذي اوكل اليه لا يرد مهمة التنقيب بسبب انصرافه للعمل الدبلوماسي، في قصر آشور بانيبال على مايزيد على ٢٥ الف رقيم ثبت فيما بعد انها كانت تشكل مكتبة الملك الآشوري آشور بانيبال. وقد تم نقلها الى المتحف البريطاني. ولا يفوتنا هنا ان نذكر ان من بين الآثار التي حصل عليها لا يرد، خلال حفرياته في نينوى، كانت مجموعة من النصوص المدرسية ساعدت المستشرقين على حل رموز الكتابة المسمارية التي دونت باللغة الآشورية.

لاحظ المهتمون بالكتابة المسمارية انها تشبه ماعرف في حينه بـ «الصنف الثالث» من النصوص المنقوشة على آثار برسيبولس، التي كان المستشرق نيبور قد استنسخها وصنفها في عام ١٧٧٨. غير ان فك رموز هذا الصنف من الكتابة المسمارية لم يكن امراً سهلا ذلك لانه كان مدوناً بعلامات مقطعية متعددة الاشكال والاصوات، على العكس من «الصنف الاول» المدون بالفارسية القديمة، اذ استخدم في كتابته ٤٢ علامة هجائية فقط وعرفت نماذج منه في نقش بهستون. وبعد دراسات مستفيضة استطاع المستشرق هنكس في عام ١٨٤٧ ان يحدد بعض القيم الصوتية لعدد من العلامات المسمارية في النص الآشوري المتواجد على نقش بهستون، وان يقرأ الضمير «انا» (في الآشورية anaki). بعد ثلاث سنوات، توصل الى حقائق عدت على قدر كبير من الاهمية. اذ لاحظ هنكس ان العلامات المستعملة في تدوين النص الآشوري ليست هجائية ـ اي على عكس النص الفارسي القديم ـ بل مقاطع صوتية مكونة من حرف علة وحرف صحيح او حرف صحيح وحرف علة ...

ونتيجة لما توصل اليه هنكس قام المستشرق رولنسن بالسفر من بغداد الى ايران مرة اخرى، واستنسخ النص الآشوري من على

نقش بهستون المكون من ١١٢ سطراً. واستطاع رولنسون، في النهاية، ان يحدد القيم الصوتية لاكثر من ١٥٠ علامة مسمارية وتمكن من معرفة معنى وقراءة ٢٠٠ كلمة من النص الذي اصبح واضحاً انه مدون بلغة جزرية (اي سامية كما كانوا يسمونها سابقاً).

سبق وان ذكرنا أن عام ١٨٥٧ كان عاماً حاسماً بالنسبة لما يعرف اليوم بعلم الأشوريات. ففي هذا العام ارسل المستشرق تلبوت الى الجمعية الآسيوية الملكية في لندن، ترجمة لاحد نصوص الملك الآشوري تجلا تبلسر الاول واقترح على الجمعية دعوة كل من رولنسن وهنكس ليساهما في ترجمة النص نفسه. وقبلت الجمعية اقتراحه ووجهت الدعوة، بالاضافة الى رولنسن وهنكس، الى المستشرق ابرت ايضاً. وبعد ان قارنت لجنة متخصصة في الجمعية الترجمات الاربع للنص الآشوري وجدتها متقاربة فاعلنت في حينه عن التوصل الى حل رموز الكتابة المسمارية وبداية مايعرف اليوم بعلم الآشوريات.

في ١٨٥٠ القى هنكس بحثاً قال فيه: انه يشك في ان يكون «الجزريون» الذين استوطنوا بلاد بابل وآشور هم الذين اخترعوا هذا الخط بسبب من انه لايتلاءم وطبيعة لغتهم ولا يعبر، بدقة، عن بعض الاصوات التي تتميز بها اللغات الجزرية. وعليه فقد افترض في ان الفضل في اختراع الخط المسماري ينبغي ان يعود الى قوم غير الجزريين سبقوا الآشوريين والبابليين في استيطان البلاد. وبعد سنتين من ذلك اعلن رولنسن ان بعض المعاجم اللغوية المكتشفة في قوينجق كانت ثنائية اللغة، احداها آشورية والاخرى اطلق عليها في حينه اسماء متعددة وخاطئة. ولم تكتشف التسمية الصحيحة لهذه اللغة المجهولة الا في عام ١٨٦٩، اذ اورد المستشرق ابرت ان لقب «ملك سومر واكد» الذي يرد ذكره في الكتابات المسمارية المعروفة آنذاك ينبغي ان يفسر بالشكل التالي: ان كلمة «اكد» يقصد بها «الجزريون» سواء كانوا بابليين أم آشوريين، في حين تدل كلمة «سومر» على شعب من غير الجزريين وعليه فان اللغة الجديدة تعود اليهم[1].

وهكذا عاد اسم «سومر» و «السومريون» من جديد بعد أن طواه النسيان طيلة قرون طويلة. ولم تلبث ان جاءت حفريات البعثة الفرنسية في مدينة تلو، وحفريات جامعة بنسلفانيا في نفر لتضع بين يدي الباحثين عدة آلاف من الوثائق المسمارية المدونة بهذه اللغة

والسؤال الذي يطرح نفسه الان هو لماذا اختفى اسم «سومر» من التاريخ كل تلك القرون الطويلة؟.

ان الجواب على هذا السؤال يرتبط بالظروف التي احاطت السومريين انفسهم في العصور القديمة. ويرى عدد من الباحثين ان اللغة السومرية بدأت بالانقراض ابتداءاً من العصر البابلي القديم، اثر انهيار آخر سلالة سومرية، هي سلالة اور الثالثة التي سقطت في حدود ٢٠٠٤ ق.م. وقد تزامن سقوط هذه السلالة مع نزوح موجات الاموريين حيث انتقلوا، على شكل موجات متعاقبة من ماري والمناطق المجاورة الواقعة على الفرات الاوسط.

ان هذه الهجرات المتعاقبة اثرت على السومريين حيث حولتهم الى اقلية سرعان ما اندمجت في المجتمع الجديد ولم تلبث اللغة السومرية ان اختفت كلغة محلية[2] الا ان هذا لايعني زوال «سومر» و «السومريين» من ذاكرة البابليين ومن استوطن من بعدهم في بلاد وادي الرافدين. اذ ادرك البابليون ضرورة الحفاظ على التراث السومري فراحوا يدرسون اللغة السومرية في المدارس الى جانب اللغة البابلية. ويمكن القول بان هذا الامر بقي على هذه الحال طيلة العصور التاريخية اللاحقة.

أن سقوط الدولة الكلدية ايام الملك البابلي نبونائيد جعل من وادي الرافدين تابعاً لحكم اقوام اجنبية كالاخمينيين والسلوقيين والفرثيين والساسانيين ومع ذلك فان اسم بابل واكد وآشور بقي في ذاكرة التاريخ محفوظاً في اسفار التوراة وفي كتابات المؤرخين الاغريق. اذ ذكر في سفر الملوك، على سبيل المثال لا الحصر، اخبار الحملات العسكرية الآشورية واسماء بعض ملوك الآشوريين. كما جاء في هذا السفر ايضاً اخبار الاسر البابلي ايام نبوخذ نصر الثاني، في حين تضمن سفر التكوين تفاصيل عن برج لبابل (زقورة)، واعطى تفسيرا وان كان غير مقبول لمعنى اسم هذه المدينة. وذكرت التوراة ايضاً اسماء البلدان والمدن والقبائل والاقوام التي سكنت في انحاء مختلفة من الشرق الادنى القديم ابتداءاً من العراق وسوريا

وفلسطين وانتهاءاً بمصر. يضاف الى ذلك كله ان المختصين بالدراسات التوراتية المقارنة يستطيعون اليوم ان يشخصوا كثيراً من الافكار والمعتقدات والطقوس التي اخذها العبرانيون من وادي الرافدين والتي ترجع جذورها الى اصول سومرية. وكما هو معروف ان العبرانيين كانوا قد قضوا في بابل ردحاً من الزمن وقد ذكرت التوراة فقرات عن بابل وارك (الوركاء) واكد واور وآشور وكالح ونينوى[٢]... ومع كل هذا فان اسم سومر والسومريين لم يرد ذكره في التوراة باستثناء كلمة واحدة مازالت مبهمة ونقصد بها كلمة «شنعار» التي ورد ذكرها في سفر التكوين. وقد اعتقد البعض انها تحريف لكلمة «شومر» (اي بلاد سومر). ان اغفال ذكر السومريين في التوراة مسألة، كما عبر عنها الدكتور كريمر، يصعب تصديقها نظراً لتأثير السومريين الحضاري على شعوب المنطقة بصورة عامة وعلى العبرانيين، بصورة خاصة.

ومن الطريف ذكره بهذا الشأن ان عدم ورود اسم سومر صراحة في التوراة دفع بعض المستشرقين الى المزيد من البحث والتنقيب في المفردات التوراتية، آملين ان يجدوا فيه مايمكن ان يكون اصلاً لكلمة سومر. ونخص بالذكر منهم استاذ السومريات الدكتور يوبل الذي نشر بحثاً في عام ١٩٤١ اراد ان يثبت فيه ان الاسم العبري Shem (في العربية سام) مشتق من كلمة Shumer (سومر). وعلى الرغم من ان هذا الرأي لم يحظ باهتمام المختصين الا ان الدكتور كريمر حاول بعثه مجدداً بعد مضي مايقرب من ربع قرن (١٩٦٣) على نشره. واذا كانت حجة الدكتور كريمر تبدو مقنعة في قوله ان السومريين يميلون الى اسقاط الحرف الصحيح من آخر الكلمة (وهو هنا حرف «R» في Shumer) عندما لاتكون الكلمة متبوعة بحرف علة (a مثلاً)، لانها ظاهرة معروفة وغير مقصورة على السومرية، فانه لم يستطع ان يقنع احداً من الباحثين على مايبدو بالتفسير الذي قدمه حول تغيير حرف العلة «u» في Shumer الى «e» في Shem. والاهم ان الدكتور كريمر لايتوقف عند الحدود اللغوية في محاولته ارجاع اسم سام (جد الساميين على حد زعم التوراة) الى سومر، لكنه يتطلع الى حدود ابعد من ذلك بكثير عندما يقول: «واذا ماصحت فرضية يوبل بان كلمة Shem هي Shumer ذاتها، فعلينا ان نفترض ان المصنفين العبرانيين للتوراة، او على الاقل بعضاً منهم، اعتبر السومريين الاجداد الاصليين للعبرانيين. صحيح ان السومرية لغة ملصقة لاصلة لها بعائدية اللغات السامية التي تشكل العبرية جزءً منها. ولكن من الجائز ان يكون هناك قدر كبير من الدم السومري في عروق اجداد ابراهيم، الذين عاشوا اجيالاً عديدة في اور او في مدن سومرية اخرى، اما مايتعلق بالثقافة والحضارة السومرية، فليس هناك من سبب للشك في ان طلائع العبرانيين هؤلاء قد استوعبوا وهضموا كثيراً من مفاهيم الحياة السومرية[٤]...»

من الحقائق المعروفة عن حضارة بلاد وادي الرافدين انها حصيلة جهد مشترك للسومريين والاكديين (ومن تبعهم من بابليين وآشوريين) الذين عاشوا جنباً الى جنب في بلاد سومر واكد منذ القدم واذا استطاع المستشرقون المختصون بالكتابات المسمارية منذ البداية وبسهولة الى حد ما تشخيص اللغة الاكدية على انها من اللغات الجزرية (السامية كما كانوا يسمونها) لتشابهها مع اللغات الجزرية الاخرى كالعربية والعبرية والآرامية، فان اصل اللغة السومرية وموطنها الاول بقيا مثاراً لنقاشات وآراء متضاربة. ومن بين الاسباب التي تكمن وراء ذلك ان اللغة السومرية ليست من اللغات الجزرية، كما انها لغة ليس لها مايشابهها من اللغات المنقرضة او المتداولة، الامر الذي حمل المستشرقين على تقديم افتراضات متعددة بخصوص الموطن الاصلي للسومريين.

لقد اصبح اصل السومريين مسألة مبهمة حتى ان المعنيين بحضارة العراق القديم صاروا يسمونها بـ «المشكلة السومرية». ومنذ الثلاثينات والنقاش محتدم بين المستشرقين من مختصين بالكتابات المسمارية وآثاريين حول هذه «المشكلة»، ولم يتوصل احد منهم الى نتيجة مرضية تحظى بقبول الغالبية[٥]. وكل ماتم طرحه خلال مايزيد على نصف قرن جملة فرضيات متباينة اثار بعضها مزيداً من الدهشة والاستغراب. فهناك من لاحظ ان السومريين يستخدمون لفظ «Kur» للتعبير عن معنى «جبل» و «بلاد»، آخذين بنظر الاعتبار ظهور المصطبة (الزقورة فيما بعد) التي صارت تبنى فوقها المعابد، ابتداءاً من دور الوركاء. كما لاحظوا ايضاً اهتمام السومريين برسم الاشجار الجبلية العالية، والحيوانات الجبلية كالوعل والماعز على الاختام الاسطوانية.

ان هذه الملاحظات، مجتمعة، كانت من اهم الاسباب التي دفعت بعض الباحثين الى القول بان الموطن الاصلي للسومريين كان

منطقة جبلية، قبل نزوحهم الى السهل الرسوبي في جنوب العراق. وهنالك من اشار الى ان السومريين جاءوا من اواسط آسيا عن طريق ايران، بسبب عثورهم على فخار ملون في العراق (خاصة فخار العبيد) مشابه لفخار ايران. وقد عد بعضهم وجود فخار دور الوركاء، ذي الالوان الحمراء والرمادية، والذي له ما يشابهه في سوريا وفلسطين دليلاً على ان السومريين جاءوا من جهة الغرب او الشمال الغربي [٥]. ويرى فريق آخر من الباحثين ان السومريين ربما جاءوا من حوض نهر السند (هربا وموهنجدارو) مستندين في نظريتهم هذه على ادلة مادية تشير الى وجود اتصالات ثقافية وتجارية بين جنوب وادي الرافدين وحوض نهر السند. ومن تلك الادلة العثور على اختام تحمل تأشيرات سومرية واضحة في كل من هربا و موهنجدارو في طبقات تعود الى الالف الثالث قبل الميلاد (٣٠٠٠ ـ ٢٧٠٠ ق.م.). وبالمقابل عثر في بعض المدن السومرية مثل اور وكيش وتل اسمر على اختام تحمل كل صفات الاختام المعروفة في وادي السند من حيث الشكل والاسلوب وصور الحيوانات المحفورة عليها (الثور ذو السنام فوق الرقبة، الفيل، الكركدن، التمساح)[٦]. ولم يتوقف الامر عند هذا الحد ففي عام ١٩٧٤ نشر د. بندك، من جامعة بوينس ايرس، كتاباً عنوانه «الاعجوبة السومرية The Sumerian wonder»، قال فيه صراحة ان السومريين جاؤا من هنغاريا. واغرب مافي هذا الكتاب قائمة تحتوي على عشرات من المفردات السومرية التي اوجد لها المؤلف، بطريقة او باخرى، مايوازيها في الهنغارية معنى ولفضا. وقد خلص المؤلف الى رسم خريطة توضيحية لهجرة السومريين من الاراضي الهنغارية ـ الرومانية الى بلاد الاناضول تجاه مناطق الفرات العليا ومن ثم النزول الى جنوب وادي الرافدين نحو مايعرف ببلاد سومر.

ان هذه الفرضية ليست سوى وهماً. فبدلاً من ان يأخذ الدكتور بندك بالحقيقة التاريخية المعروفة التي تقول بان بعضاً من مظاهر الحضارة السومرية، وخاصة الكتابة، انتشرت في عهد مبكر جداً الى مناطق بعيدة باتجاه الشرق الى عيلام ومناطق اخرى في ايران، وباتجاه الغرب اى شمال سوريا والاناضول وحتى بعض دول اوربا الوسطى نجد بندك يعزو وجود بعض رقم الطين، التي تحمل كتابات صورية والتي عثر عليها حديثاً في رومانيا الى ان السومريين كانوا يسكنون تلك المناطق قبل هجرتهم الى بلاد وادي الرافدين.

اشرنا الى ان اقدم ادوار استيطان الجنوب تعود الى دور العبيد (٤٥٠٠ ـ ٤٠٠٠ ق.م.) ومن ثم دور الوركاء ودور جمدة نصر. وقد ارتأى الاثاريون لاسباب لانجد حاجة للدخول في تفاصيلها، انه من الافضل تسمية الطور الاخير من دور الوركاء (اي الطبقة الرابعة من الوركاء باقسامها الثلاثة أ ، ب ، جـ) ودور جمدة نصر اللاحق بـ «العصر الشبيه بالكتابي Proto-Literate الذي يمتد من ٣٢٠٠ الى ٢٧٠٠ ق.م.» ويتميز هذا العصر بجملة من المنجزات الحضارية السومرية التي يمكن تلخيصها بالنقاط الآتية :

أ ـ ان الاواني الفخارية من دور العبيد السابق مزينة بخطوط ملونة (سوداء، سمراء، حمراء) فاتحة على سطوح الاواني الخضراء بينما نجد ان فخار دور الوركاء خال من النقوش.

ب ـ ان الاختام المنبسطة (القرصية والمربعة) التي كانت معروفة في دور العبيد اصبحت اسطوانية في العصر الشبيه بالكتابي.

جـ ـ ان المعابد الاعتيادية المعروفة في مواقع عديدة من دور العبيد اصبحت (منذ دور الوركاء القديم) تبنى على مصطبة مرتفعة (الزقورة فيما بعد) والتي صارت ظاهرة معمارية فريدة في العراق القديم.

د ـ ظهور الكتابة كوسيلة للتدوين.

كانت هذه المستجدات الحضارية في نظر عدد من الباحثين، منذ الثلاثينات والاربعينات، نذكر منهم د. سبازير و د. مورتكارت و د. لاندزبيركر (ومن بعدهم د. غلب في الستينات) ادلة أثرية كافية على وجود ماسموه بـ «فترة حضارية» (اي انقطاع حضاري Cultural Break) بين دور العبيد السابق والعصر الشبيه بالكتابي الذي لحقه[٨]. وقد اتخذوا من تلك «الفترة» اوذلك «الانقطاع» ـ كما يسمونه ـ دليلاً على تغير سكاني في جنوب العراق نتيجة لوصول اقوام جدد من الخارج هم السومريون. وبتعبير آخر ان السومريين جاؤا الى جنوب القطر في دور الوركاء وعليه فان سكان دور العبيد ـ من وجهة نظرهم ـ ليسوا بسومريين وقد فسر بعض المستشرقين، ومنهم د. غلب، الانتشار الواسع لفخار دور العبيد، في مواقع كثيرة تمتد من جنوب

القطر الى شماله، بانه دليل آخر على كون سكان هذا الدور (العبيد) من غير السومريين، لان السومريين ـ كما يقول ـ بقوا في كل العصور التاريخية اللاحقة في حدود المنطقة الجنوبية من القطر فقط. وخلص هؤلاء المستشرقون الى القول بان السومريين ليسوا اقدم من استوطن جنوب القطر وان هجرتهم من بلد آخر ماهي الا فرضية لابد منها .

واذا كانت فرضية «الفترة الحضارية» بين دورالعبيد والدور الشبه كتابي تعتمد على اعتبارات أثرية بحتة كما رأينا ذلك قبل قليل ، فقد جرت محاولات اخرى منذ عام ١٩٤٣ لمعرفة اصول الحضارة السومرية عن طريق البحث في جذور المفردات اللغوية القديمة . وكان أول من قام بمثل هذه المحاولة هو عالم المسماريات المعروف د. لاندزبيركر من جامعة شيكاغو ، الذي نشر ثلاثة بحوث متوالية في المجلة التاريخية الجغرافية لجامعة انقرة (١٩٤٣ـ١٩٤٥) تحمل العناوين الاتية «السومريون» ، «بداية الحضارة في وادي الرافدين» و «المنجزات الفكرية للسومريين» ، ويهمنا في هذه البحوث الثلاث في الوقت الحاضر البحث الثاني لانه يتعلق بالجانب اللغوي من جهة ، ولانه من جهة أخرى ، حظي في حينه بأهتمام كبير من المعنيين بحضارة وادي الرافدين .

واذا ماصرفنا النظر عن التفاصيل فان رأي المستشرق لاندزبيركر يتلخص في انه لاحظ من خلال دراسته لمجموعة من الكلمات الموجودة في الوثائق السومرية القديمة من الالف الثالث قبل الميلاد ـ وهي اسماء مدن معروفة سكن السومريون بعضها واسماء حرف وصناعات اساسية في المجتمع الزراعي السومري ـ فوجد ان تلك الكلمات ، حسب رأيه ، ليست سومرية الاصل ، اي انها مفردات دخيلة . وكان المعيارالاساسي الذي اعتمده لاندزبيركر في تحديد تلك المفردات كونها تحتوي على مقطعين او اكثر في حين ان المعروف عن الكلمات السومرية الاصيلة انها احادية المقطع بصورة عامة (وان كانت الكلمات ذات المقطعين معروفة بشكل محدود) . لذلك فانه اعتبر تلك المجموعة من المفردات تراثاً لغوياً قديماً يعود الى قوم مجهولي الهوية، سبقوا السومريين والاكديين في استيطان جنوب العراق، وان السومريين بعد مجيئهم الى هناك تداولوا نفس تلك الاسماء والكلمات في لغتهم وكتاباتهم. وقد اطلق لاندزبيركر تسمية «الفراتيون الاوائل» (proto — Euphratians) على هؤلاء القوم الذين تعود اليهم تلك المفردات الداخلية.

لقد استطاع لاندز بيركر في حينه ان يشخص مايقرب من خمس وثلاثين كلمة دخيلة ـ حسب اعتقاده ـ (منها ست كلمات اسماء مدن، سبعة عشرة كلمة اسماء حرف، والبقية مفردات خاصة بالنخلة والتمر) ندرجها في ادناه زيادة في الايضاح :

اسماء مدن :

ادب	Adab	أور	Urim
لجش	Lagash	الوركاء	Uruk
زمبير	Zimbir	لارسه	Larsam

اسماء حرف :

سلال	Adgub	راعي	Sipad
فخار	Pahar	(مع ثلاث كلمات اخرى Kabar, Nagad, Udul, تدل ايضاً على اصناف معينة من الرعاة)	
معمار	Shidim		
علاف	Kurushda		
بستاني	Nukarib		
		طباخ	Nuhalidim
		سماك	Shuhadak
		حداد	Simug
		نجار	Najar
		مُعَدِن	Tibira
		حائك	Ishbar
		اسكافي	Ashgab
		غسال (الملابس)	Ashlag

اسماء متفرقة :

تمر	Sulumb	جعة	Ulushim

رطب	Uhin	نخلة	Nimbar

في عام ١٩٦٠ نشر د. غلب، وهومن المتحمسين لفرضية لاندزبيركر، دراسة مستفيضة تحت عنوان «السومريون والاكديون في علاقتهم العرقية واللغوية» واضاف فيها مجموعة اخرى من اسماء المدن (بلغ عددها ثلاثة وعشرين اسماً) قال عنها انها ليست سومرية الاصل وانها تعود الى من اسماهم لاندزبيركر بـ «الفراتيين الاوائل» الذين جئنا على ذكرهم قبل قليل.

مدن في الجنوب (سومر)

زبالم	Zabalam	اريدو	Eridu
أوما	Umma	كولاب	Kullab
شروباك	Shuruppak	كيرسو	Girsu
		نينوى	Nina
		سرغل	Sirara

في الوسط من سومر

كش	Kesh	ايسن	Isin
نفر	Nippur	لارك	Larak
		مرد	Marad

في منطقة بابل :

كودوا	Gudua	أكد	Akkad
بابل	Babil	أكشك	Akshak
بورسبا	Barsippa	سبار	Sippar
		كيش	Kish

اشنونا	Ishnun	دبل	Dabal
		توتوب (خفاجي)	Tutub

ويعلق د. غلب في معرض حديثه عن اسماء المدن المذكورة، والتي يعتبرها غير سومرية، بان من يحاول القول بان الاسماء الحالية هذه اتخذت شكلاً لم يعد التأكد من اصله السومري بسبب تغيرات صوتية جذرية طرأت على تلك الاسماء بمرور الزمن، يمكن ان يرد عليه بحجة معاكسة تماماً وهي اننا لانجد صعوبة كبيرة في تشخيص الكلمات الجزرية للاسماء الجغرافية في شبه الجزيرة العربية وفلسطين على الرغم من انها ينبغي ان تكون واضحة وان تعرضت هي الاخرى الى تغيرات لفظية بمرور الزمن. ويعتقد د. غلب ان الامتداد الجغرافي للمدن المذكورة في اعلاه (من الجنوب الى وسط القطر ثم شماله) يتناسب و الانتشار المعروف لدور العبيد من جنوب الى شمال وادي الرافدين. وبناءً على ذلك فانه يستنتج ان حضارة دور العبيد ومجموعة اسماء المدن هذه ليست سومرية. ثم يختتم حديثه عن هذا الموضوع بالقول: انه من الواضح ايضاً ان اسماء المدن المذكورة لايمكن ان تكون اكدية ايضاً، لان «الجزريين» شأنهم شأن السومريين، كانوا بكل وضوح وافدين جدداً الى بلاد وادي الرافدين، وانهم فرضوا انفسهم على قوم آخرين مجهولي الهوية[١١] (يقصد بهم «الفراتيين الاوائل»، سكان العبيد).

من المفيد ان نتوقف هنا قليلاً لنوجز مجمل الفرضية الخاصة باصول الحضارة السومرية والتي قال بها جماعة من المستشرقين ذكرنا منهم سبايزر، مورتكارت، لاندزبيركر وغلب.

١- ان السومريين استوطنوا في وادي الرافدين خلال دور الوركاء وان هناك «فترة حضارية» (اي انقطاع حضاري) بين «العصر الشبيه بالكتابي» ودور «العبيد» الذي سبقه. بدليل وجود مستجدات حضارية ظهرت في العصر الشبيه بالكتابي شملت صناعة الفخار والاختام والعمارة وظهور الكتابة مما يدل على تغير سكاني نتيجة وصول وافدين جدد هم السومريون.

٢- ان هناك مجموعة من المفردات الخاصة بالحرف واسماء المدن في النصوص السومرية القديمة ليست سومرية الاصل اي انها دخيلة وهي تعود، في رأي لاندزبيركر، الى قوم مجهولي الهوية سماهم «اوائل الفراتيين» الذين سبقوا السومريين في الاستيطان.

في اعتقادنا ان هذه الفرصة، لاتخلو من نقاط ضعف ومن نقاط اثبتت الدراسات اللاحقة عدم دقتها . واولها القول بان السومريين لم يصلوا الا في دور الوركاء . اننا نخالف هذا الرأي ونتفق مع الرأي القائل بان السومريين كانوا موجودين في جنوب وادي الرافدين منذ عصر العبيد على الاقل . فالمستجدات الحضارية التي ظهرت لاول مرة في العصر الشبيه بالكتابي لايمكن ان تكون حصيلة هذا العصر الاخير وحده . اذ من المعروف ان الافكار والتجارب الانسانية تحتاج الى زمن لكي تنضج وتتبلور ومن ثم لتعبر عن نفسها في صيغ ومظاهر جديدة. ثم لماذا يرى البعض في مثل هذه المستجدات دليلاً على «انقطاع حضاري» مع دور العبيد السابق ؟ لماذا لانعتبرها تواصلاً مع هذا الدور ونمواً ونضجاً للمظاهر الحضارية في مجال العمارة والفنون والمعتقدات ؟ اننا نجد، على سبيل المثال لا الحصر، ان المعابد في العصر الشبيه بالكتابي استمرت بشكلها العام المنحدر من دور العبيد وطوري الوركاء القديم والوسيط السابقين مع اعترافنا بالطبع، بانها ازدادت سعة واناقة وزخرفة في العصر الشبيه بالكتابي، وانها اصبحت تبنى على مصطبة (زقورة) لاعطائها طابع السمو والرفعة[١٢] . وفي نفس هذا الاتجاه لاحظ باحثون آخرون ان هناك استمراراً في التقاليد الدينية عبر دور العبيد والعصر اللاحق له (العصر الشبيه بالكتابي) وهو امر له دلالاته المهمة بشكل خاص . «فاذا اخترنا مثالاً واحداً فقط من بين عدة امثلة اخرى، فاننا نجد ان الطبقة السمكية من عظام الاسماك التي وجدت تغطي معابد دور العبيد تقطع بصورة لاتقبل ادنى شك بان الاله المعبود هناك لم يكن سوى اله الماء السومري إنكي»[١٣].

وبالمثل فاننا في الانتقال من الاختام المنبسطة المعروفة في دور العبيد والادوار السابقة له الى الاختام الاسطوانية في عصر الوركاء دليلاً على تطور ونضج عملي في صناعة الاختام وليس على «انقطاع حضاري»، بين دور العبيد والعصر الذي لحقه، كما يرغب بعض الباحثين تفسيره. وكدليل على صحة تفسيرنا لهذا التغيير في صناعة الاختام ، يشير احد الباحثين من المختصين بهذا الحقل الى ان اول هذه الاختام (المنبسطة) عبارة عن قطعة صغيرة من الحجر مستطيلة الشكل تقريباً محززة في احد وجهيها بخطوط مستقيمة متقاطعة تم اكتشافها في الطبقة الثانية من الموقع الاثري في تل حسونة في شمال العراق حوالي ٥٤٠٠ ق.م. وبمرور الوقت سميت اختاماً منبسطة تمييزاً لها عن غيرها واخذ النحات السومري يتفنن في حفر انواع من الحجر بمختلف النقوش منها الهندسية ومنها ماله صلة بالحياة اليومية التي كانوا يعيشونها . وبقيت هذه الاختام المنبسطة تستخدم بكثرة في عصور سامراء وحلف والعبيد وحتى عصر الوركاء اي مايقارب من حوالي ١٢٠٠ سنة .. وبمرور الزمن وجد الفنان السومري ان طريقة طبع الاختام المنبسطة الشائعة آنذاك على الطين ليست دقيقة اذ انه غالباً ما يضطر الى تكرار عملية الطبع .. ولذلك ابتكر في عصر الوركاء طريقة تعتبر مثالية وعملية .. والابتكار الجديد عبارة عن حجرة اسطوانية الشكل مثقوبة من وسطها طولياً حفر النحات على سطحها مواضيع دينية ودنيوية . وهكذا كان الختم الاسطواني اكثر دقة من الختم المنبسط، فعند دحرجته بضغط قليل على سطح الطين المعد للغرض المذكور تترك فيه طبعات عديدة على الجهات المراد ختمها»[١١].

أذن فالانتقال من استعمال الختم المنبسط الى الختم الاسطواني كان مجرد تطور طبيعي املته التجربة العملية، ولذلك فلايحق لنا ان نفسر ظهوره بمعزل من جذور الختم الممتدة الى دور العبيد والادوار السابقة له، او ان تغيره هو مؤشر لانقطاع حضاري بين دوري الوركاء والعبيد . هذا من جهة ومن جهة اخرى يرى عدد من الباحثين ان الختم الاسطواني هو «الاصل المباشر» للكتابة في بلاد وادي الرافدين[١٤] وبتعبير آخر، ان ظهور الختم الاسطواني وما عليه من صور ورموز محفورة كان حافزاً لاستعمال العلامات الصورية للتعبير عن معان محددة وهو الشكل الذي اتخذته الكتابة في اقدم مراحلها المعروفة وعلى اية حال فان ظهور الكتابة السومرية في دور الوركاء (وعلى وجه التحديد في الطور الثالث منه) لايعني ان اللغة السومرية لم تكن متداولة قبل هذا الدور، اي في دور العبيد السابق .

أما المفردات الدخيلة التي استعارها السومريون من اقوام سبقوهم في استيطان الجنوب، فرأينا في موضوعها يتلخص في النقاط الآتية :

١ـ لابد من الاشارة اولاً الى حقيقة معروفة بين المختصين

باللغة السومرية، وهي ان اصول هذه اللغة ماتزال منذ اكتشافها، قبل قرن ونصف لغزا معقدا. وقد باءت جميع الجهود لارجاع اللغة السومرية الى عائلة معينة، حية كانت ام منقرضة، بالفشل. لذلك فان البحث في الكلمات «الدخيلة» وتشخيصها ليس امراً سهلاً.

٢ـ ثبت ان قراءة بعض من اسماء الحرف التي ارجعها لاندزبيركر الى من اسماهم بالفراتيين، لم تكن دقيقة ومثال ذلك. كلمة بستاني (Nukarib). فهذه الكلمة سومرية الاصل تكتب على هذا النحو: Nu-Kiri، وقد استعارها الاكديون من السومريين وبقيت بنفس الصيغة تقريباً (nu Karibbu) ومن الجدير بالذكر ايضاً ان كلمة Shu-Ka (بمعنى صياد، سماك)، وهي في راينا مفردة سومرية، تتكون من مقطعين الاول (Shu) بمعنى (اليد) و (Ka) بمعنى (سمكة) وبهذا يكون المعنى للمقطعين (ماسك السمكة) اي (السماك او الصياد)، والتي يقابلها في الاكدية Ba'iru.

٣ـ ثبت ان عدداً من اسماء الحرف السومرية، خلافاً لراي لاندزبيركر، تعود الى اصل اكدي. اي ان السومريين استعاروها من الاكديين بحكم التعايش. وقد اصبحت هذه الحقيقة الآن واضحة ومعروفة لدى المختصين بالآشوريات[16].
ومثال ذلك:

الكلمة السومرية		اصلها الاكدي
dam-gara	تاجر	tamkaryum
na-ga-da	راعي	naquidum
ga-ba-ra	صبي راعي	ka'parrum

(ثم قارن ايضاً زيادة في الايضاح:)

shabra	مدير	shapirum
mash-gana	مسكن	mashanum
sha-tu	جبل	shadum
garza	طقوس	parsum

٤ـ ثبت ان معظم الكلمات التي تضمنتها قائمة الاستاذ لاندزبيركر والخاصة باسماء الحرف، سومرية الاصل، وانها موجودة بنفس اللفظ تقريباً في اللغة الاكدية، حيث استعارها الاكديون من السومريين. ولعله من المفيد ان نذكر ان هذه الكلمات ماهي الا جزء يسير من مجموعة المفردات السومرية الفخمة التي دخلت الى الاكدية والتي تعرف اليوم في القواميس الاكدية بمصطلح «الكلمات المستعارة من السومرية Sumerian loan Words» مثال ذلك [17]:

الكلمة الاكدية		اصلها السومري
epinnum	محراث	apin
itinnum	معمار	shidim
ikkarum	فلاح	engar
gishimmar	نخلة	gish-nimbar
suluppum	تمر	zulum (b)

٥ـ هناك في اللغة السومرية، كما في بقية اللغات الاخرى، كلمات دخيلة انتقلت بحكم الجوار او عن طريق الاتصالات التجارية والثقافية. فعلى سبيل المثال، توجد في السومرية (وفي الاكدية ايضاً) اسماء اشجار غير موجودة في المناطق الجبلية القريبة من بلاد سومر واكد، ولذلك فالراجح انها مستعارة من لغة اجنبية اخرى[18] مثل:

الكلمة السومرية		نفس الكلمة في الاكدية
eren	أرز	erinnu
shu-ur-men	سرو	shurmennu
tasloarin	بقس	tasharinnu
ushuh	صنوبر	ashuhu

مثال على ذلك ايضاً:

guber	برونز (صفر)	siparru
urudu	نحاس	weru

واذا كان الاستاذ لاندزبيركر متواضعاً بعض الشيء، عندما احصى في عام ١٩٤٢ اسماء سبعة مدن فقط على انها غير سومرية، فان د. غلب رفع هذا العدد عام ١٩٦٠ الى تسعة وعشرين اسماً دون

ان يقدم اي دليل يثبت كون تلك الاسماء غير سومرية. واذا سلمنا جدلاً بان بعض تلك الاسماء هي لاسومرية ولا سامية الاصل فذلك لايعني بالضرورة، كما قال د. جورج رو «وجود أقوام استوطنت هذه المنطقة ابان حقبة تاريخية اكثر قدماً من السومريين والساميين».

لذلك كله فاننا نرى من الخصائص المميزة للحضارة السومرية، التي بدأت في النضج اعتباراً من العصر الشبيه بالكتابي، نتيجةً وامتداداً طبيعيين لمدنيات ادوار عصور ماقبل التاريخ السابقة مثل دور العبيد في الجنوب وادوار حلف وحسونة في الشمال. ولعل خير من صور حال المستشرقين وهم يدورون في حلقة مفرغة بحثاً عن اصل السومريين هو الاستاذ د. فرنكفورت، عندما قال في معرض حديثه عما يعرف بـ «المشكلة السومرية» قبل ثلاثين عاماً:

«أن المناقشة المسهبة لمشكلة اصل السومريين يمكن ان تتضح في النهاية بانها مجرد ملاحقة وهم (Chase of Chimera) لاوجود له مطلقاً».[١٩]

مراجع وملاحظات

١- يجد القارىء الكريم عرضاً علمياً مركزاً للخطوات التي ادت في النهاية الى حل رموز الخط المسماري والكشف عن اللغة الاكدية ومن ثم اللغة السومرية في كتاب استاذ السومريات:

Kramer, The Sumerians (Chicago 1963), pp. 3-32.

٢- حول مزيد من التفاصيل عن اختفاء اللغة السومرية بعد سقوط سلالة اور الثالثة وسيادة اللغة البابلية، انظر:

Marie-Louise Thomsen, The Sumerian Language (Copenhagen 1984) pp. 15-33.

٣- سفر التكوين، الاصحاح ١٠ : ٦ وما بعده

٤- Kramer, op. cit, pp. 297-299

٥- Speiser, Mesopotamian Origins, (Philadelphia 1930), iden, (The Sumerian Problem Reviewed, Hebrew Union College Annual XXIII, 1950-1951, pp. 339-355.

٦- حول استعراض موجز لمجمل هذه الآراء، انظر:

Saggs, The Greatness That was Babylon (New York, 1963) pp. 31-33.

وكذلك د. سامي سعيد الاحمد، المدخل الى تاريخ العالم القديم، القسم الاول/ الجزء الاول بغداد ١٩٧٨) ص ٢٢٥-٢٣٠.

٧- انظر الفصل الخاص بالاختام الاسطوانية للدكتور عادل ناجي في كتاب: حضارة العراق، الجزء الثاني (الطبعة التجريبية، بغداد ١٩٨٥) ص ٧١٩ وما بعدها.

٨- Gelb, (sumerians and Akkadians in their Ethno-Linguistic Relationship), in Aspects du Contact Sumero-Akkadien (Geneve 1960) p. 262 ff.

٩- Landsberger, Three Essays on the Sumerians (Los angeles 1974).

١٠- Ibid., p.٩

١١- Gelb, op. cit p. 263-264.

١٢- طه باقر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (بغداد ١٩٧٣) ص ٢٣٤.

١٣- George Roux, Ancient Iraq, (London 1964), p. 77.

١٤- د. عادل ناجي، نفس المصدر المذكور الهامش رقم (٧)، ص ٦٤٤.

١٥- Gelb, A Study of Writing (Chicago, 1963), p. 65, 279 n.g.

١٦- Falkenstein, (Kontakte Zwischen sumerern Und Akkadien aut Sprathlichen Gebiet), in Aspects du contact Sumero - Akkadien (Geneve 1960) p. 312.

١٧- The Chicago Assyrian Dictionary.

١٨- Falkenstein, op. cit., p. 313

١٩- Frankfort, The Birth of Civilization (anchor Book) p. 51 n.l.

البروفسور كارل بتراتشيك

جيكوسلوفاكيا

لغات شبه جزيرة العرب ماقبل التاريخ

يقدم لنا علم الاثار اليوم معلومات كافية حول سكان شبه جزيرة العرب في فترة ماقبل التاريخ. ولم تشمل هذه المعلومات المناطق الشمالية الغربية مثل قلوة حسب، بل تعدتها الى المناطق الشرقية كالبحرين. وقد كشف فن التصوير على الصخور في المناطق الشمالية الغربية من شبه الجزيرة، وخاصة المناطق المركزية منها، عن اسلوب حياة سكان شبه الجزيرة، واعطى تفصيلات عن حياة الصيد والصيادين والرعاة. ولا تزال بقايا اثار حياة العصور القديمة ماثلة حتى الان متمثلة في صور لصيادي «صليب» ومربي الابقار في جنوب الجزيرة العربية. اما مربو الابل فقد ظهروا متأخرين، ورغم ذلك بقيت المنطقة متأثرة بهم وتحت سيطرتهم لحد الان.

ومن المؤكد ان الحفريات وفن التصوير لايعطينا معلومات عن لغة سكان شبه الجزيرة القدماء ولذلك فان لغتهم التي كانوا يتخاطبون بها لاتزال غامضة حتى يومنا هذا.

حاول الباحثون والمنقبون معرفة حياة الانسان القديم وتطوره واعرافه وعاداته ومعتقداته من خلال ماتم كشف النقاب عنه. وقد اشار بعضهم الى ان هذه الرسومات تعود لسلالات زنجية، وان لها علاقة باقوام سموا فيما بعد بـ «الكوشيين». غير ان الشك ظل يشوب هذه الفرضية. وبتطور المعلومات الانثروبولوجية والتواريخ الثقافية للشعوب صار بالامكان البحث في السلالات المتنقلة التي عاشت في شبه الجزيرة ومعرفة لغاتها في فترة ماقبل التاريخ.

يرجع المختصون اللغات السامية وبضمنها جميع اللغات المعروفة في شبه الجزيرة العربية (وهي ذات جذع لغوي حامي سامي/ افرواسيوي) الى افريقيا وخاصة المنطقة الشمالية (وتشمل الصحراء الكبرى التي كانت في يوم ما ارضا خصبة)، او المنطقة الشمالية الشرقية لافريقيا، الممتدة بين السودان واثيوبيا. ان هذه الفرضية تبدو لنا اكثر واقعية من غيرها ذلك لان معظم العوائل اللغوية الحامية السامية (المصرية والبربرية والتشادية والكوشية والاموتية) نجدها منتشرة في افريقيا، كما ان هناك بعض الشبه او الصلة بين هذه اللغات واللغات الاخرى الموجودة في افريقيا. ولم يعثر على اي دليل يثبت بان مجموعة هذه اللغات الافريقية كانت موجودة سابقا في اسيا.

وسننطلق في بحثنا من فرضية الاصل الافريقي للسكان الذين يتكلمون لغات تابعة لمجموعة اللغات الحامية السامية.

قبل عشرة الاف سنة، بدات اللغات الحامية السامية تتفرع وتنتشر من شمال، او شمال شرق افريقيا وتختلف التواريخ في تحديد تاريخها. اما المجموعة التي تتحدث بالسامية فقد بدات بالانتقال، في حوالي الالف الخامس قبل الميلاد، الى اسيا واخذت بالانتشار. ولدينا ادلة تاريخية قاطعة على وجودها منذ الالف الثالث قبل الميلاد وخاصة في اراضي سوريا. ولم تلبث هذه اللغات ان ظهرت مؤخرا في مراكز ثانوية الامر الذي ادى الى ظهور تفرع جديد للسلالات السامية.

يبدو ان انتقال الساميين الى اسيا كان يتم من خلال الطريق المحاذي للساحل والمناطق القريبة، وهكذا وصلوا الى شمال سوريا وبلاد مابين النهرين وحتى اطراف شبه الجزيرة العربية. وقد انتشرت في المناطق الانفة الذكر لغة الكنعانيين ولغة سكان اوغريت ولغة سكان ابلة بالاضافة الى الاشورية والبابلية. اما في الجنوب الشرقي لشبه الجزيرة العربية، فنعتقد بانتشار اللغة العربية

الجنوبية والتي لاتزال اثارها موجودة في اللهجات المهرية والشحرية والسقطرية.. ويمكننا ان نعتبر اللغات المذكورة لغات منسية قديمة استخدمت في المناطق النائية.

نشأت في المناطق الشمالية (سوريا) والمنطقة الجنوبية لشبه الجزيرة لغات نسميها اليوم باللغات المركزية ومنها: الارامية والعبرانية ولغة الكتابات المنقوشة لسكان جنوب شبه الجزيرة التي نسميها السيهدية (لغات النقوش في سبأ ومعين). هذا الى جانب اللغة العربية. كما نجد في المركز السوري القديم لهذه اللغات، اللغة الامورية المحفوظة في اسماء الاعلام. وتتميز هذه اللغات بخصائص جديدة جعلتها تمثل اللغات السامية المتطورة والمختلفة بشكل واضح عن اللغات القديمة المنسية.

ان مراكز اللغات، التي مر ذكرها، كانت معروفة للرعاة الرحل وحين تم ترويض الجمل، تمكن الرعاة بواسطته من الوصول الى اماكن نائية. كما تمكنوا من السيطرة على مناطق لم تكن مأهولة من قبل. وبهذا اثرت اللغات المركزية تأثيرا كبيرا في اللغات النائية كما حدث في الشمال (العبرانية التي تظهر فيها صفات اللغات الكنعانية والمركزية) وكذلك في الجنوب حيث اختلطت هذه اللغات وفروعها الجنوبية بلغات سكان الجنوب العربي. ويظهر التأثير نفسه على اللغة الاثيوبية النائية التي تأثرت هي الاخرى بلغة وثقافة جنوب شبه الجزيرة العربية.

سنعني هنا بشكل اساس بتطور لغات المراكز الثقافية ومجموعاتها وانتقالها الى داخل شبه جزيرة العرب. ويمكننا ان نترك جانبا التيارات السامية المركزية التي اتجهت الى المناطق النائية (الكنعانية) والى المناطق النائية لبلاد مابين النهرين (الارامية) كما سنعني باللغات التي تؤلف الفرع الجنوبي فقط. وهي مجموعة اللهجات السيهدية (نقوش سكان الجنوب العربي) والتطورات المختلفة التي طرأت على اللغة العربية.

يعتقد بانه في نهاية الالف الثاني قبل الميلاد انتشر في شبه الجزيرة العربية حاملو لواء اللغات السيهدية حيث اسسوا في الالف الاول قبل الميلاد دولا عديدة (سبأ ومعين وقتبان وحضرموت وغيرها). وتبين اسماء اعلام السكان الاصليين للمناطق الشمالية الغربية شبهها باللغة الامورية. وفي الواقع، ان سكان المناطق الشمالية الغربية نقلوا الى شبه الجزيرة العربية الابجدية السامية، وخلقوا في دولهم حضارة اعتمدت على الابجدية.

لقد ترك اختلاط اللغات التي كانوا يتكلمون بها بلغات سكان جنوب شبه الجزيرة العربية (لغة الجنوب العربي) اثرا كبيرا في لغات سكان الجنوب ونقوشهم. ويبدو ان اللغة المعروفة بالحميرية ماهي الا لغة خليطة ومختلفة كل الاختلاف عن السيهدية.

ان مجئ الساميين، الذين يتكلمون السيهدية، ادى الى خلق وضع لغوي معقد، ويتضح هذا الامر في الحروف الابجدية التي وجدت على الاثار والتي لم يتم توضيحها لحد الان ومثال ذلك:

اتصال المقطع «كَ» بفعل الماضي بدلا من المقطع «ت» في اللغة العربية. فوردت الكلمة «كتبْكَ» بدلا من «كتبتُ»، ولاتزال هذه الصيغة متبعة حتى الان في لهجات شبه الجزيرة العربية. ويبدو ان لغات السيهدية وحّدت لغات شبه الجزيرة العربية. كما يجب علينا الاشارة الى دور اللغة العربية الكبير في توحيد لغات جنوب الجزيرة العربية.

تطورت اللغة العربية بوضوح عن اللغة التي كان يتكلمها رعاة الابل الرحل، فقد عثر على نصوص مكتوبة بالاشورية تعود الى القرن التاسع قبل الميلاد. واطلق الاشوريون في هذه النصوص على الرعاة تسمية «اربي» وعد الباحثون ان هؤلاء «الاربي» ماهم الانواة الشعب العربي الحالي. وبدراسة اصل الكلمات (الاتيمولوجيا) نجد ان كلمة عربي، حسب اعتقادنا، ذات علاقة بجذر يحمل معنى الغرب في اللغات السامية. ويتضح ذلك ايضا في اللغات المركزية والكنعانية والاشورية والبابلية وغيرها. اما اللغات الجنوبية كالعربية والسيهدية فقد جدت فيها تحولات وتنقلات في الصوت الخلفي للحنجرة «عين» الى صوت خلفي حلقي «غين». وهكذا اصبح مفهوم الغرب يتعلق بالجذر «غرب». أما الجذر القديم فقد ابقي عليه في تعبير عرب فقط وهو مانفسره - بالناس الذين جاءوا من الغرب «عَرْبي، عَرَبي» ويبدو ان تسمية الجنوب اطلقت من قبل البابليين على الاقوام الذين جاءوا من الغرب كالاموريين.

ظهر العنصر العربي لغويا او مايسمى بالاساليب العربية في المناطق الشمالية الغربية، ومؤخرا في المناطق المركزية والجنوبية. وتضمنت ايضا اللهجات التي كتبت بها الاف النصوص والنقوش بالحروف الجنوبية السامية (صنعاء وثمود ولحيان). واصبح العرب، فيما بعد، حاملو راية هذه اللغة. ويدخل العرب ضمن عنصر سكان البحر المتوسط ثم انتشروا تدريجيا من الشمال نحو شبه الجزيرة العربية وجنوبها لكنهم اصطدموا بنوع خاص من سكان جنوب الجزيرة الذين كانت لهم علاقة واسعة بسكان شمال شرقي افريقيا. ويمكن تتبع انتشار العرب من خلال نصوص وجدت مكتوبة باللغات السيهدية يرجع عهدها الى بداية التاريخ الميلادي تقريبا،

ومع انتشارهم في جنوب الجزيرة بدا دورهم السياسي بالظهور حيث تأسست امارات عديدة لكنهم انشأوا فيما بعد دولا مستقلة كدولة ملوك كندة.

عند انتشار العرب في جنوب شبه الجزيرة العربية اتصلوا بمجموعات سامية عديدة كانت تستوطن هذا الجزء من الجزيرة (القبائل الاصلية من جنوب شبه الجزيرة، وسكان دولة سبأ الذين كانوا من اصل شمالي). وهكذا زادت متانة وتركيب اللغة العربية التي حملت صفات جنوبية نتجت عن ذلك الاتصال. ويتضح هذا الامر في الكلمات واللفظ وقد وصلت العناصر العربية ذروتها بعد ظهور الاسلام. ويمكن دراسة تطور اللغة العربية عن طريق دراسة تطور عرب البحر المتوسط وعرب الجنوب، ودراسة اسماء المواقع وكذلك الادب (قياسات البحور في اللغة العربية واسلوب النبرة في لغة عرب الجنوب وتأثرها، تدريجيا، باسلوب عرب الشمال).

ان تطور اللغة ادى الى تزايد انتشار فروع اللغات المركزية الجنوبية (العربية والسيهدية) من الجنوب الى مناطق نائية كانت فيما مضى متأثرة باللغات الجنوبية (المهرية والسيهدية والسقطرية). وقد رافق ذلك ظهور اشكال لغوية جديدة نتجت عن امتزاج اللغات المركزية باللغات النائية.

د. يحيى الجبوري

استاذ بجامعة قطر

المستشرقون والشعر الجاهلي

الاستشراق :

لقد ظهرت دراسات كثيرة عن الاستشراق والمستشرقين، منها السطحي المنفعل الذي يعتبر الاستشراق حركة تبشيرية استعمارية، ومنها الذي يسير في الاتجاه المضاد الذي يرى في الاستشراق حركة علمية منهجية بعثت العلوم الشرقية وجمعت أصولها وحققتها ونشرتها نشرا علميا متقنا والاستشراق لا يخلو من هذين الجانبين، فله مآخذ معروفة، ومحامد مذكورة، وقد صدرت دراسات علمية تستحق القراءة والتقويم، من هذه الدراسات : «المستشرقون» لنجيب العقيقي، و «الاستشراق» لادوارد سعيد، و «المستشرقون الناطقون بالانجليزية» لطيباوي، و «الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية» لقاسم السامرائي، و «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري» لمحمود زقزوق و «فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر» لأحمد سمايلوفتش، وغيرها من الدراسات الاكاديمية.

وفي هذه الدراسات تقويم للمستشرقين مالهم وماعليهم وبيان لتاريخ نشأة الاستشراق ومدارسه واهدافه واطواره، ولذلك اجد من التكثر اعادة ذلك أو الخوض فيه، طلبا للوصول الى هدف هذا البحث مباشرة وهو دور الاستشراق ومعطياته في الشعر الجاهلي.

وينبغي أن ننظر الى الاستشراق على انه تيار حضاري فيه ما في الحضارة من محامد ومساوئ، والنظرة الصحيحة ان ينظر الى كل مستشرق وماله من دوافع وما قدم من أعمال فلا شك اننا نجد منهم من عشق اللغة العربية والحضارة الاسلامية وقوّم فيها نفائس المخطوطات التي نشرها نشرا علميا دقيقا وفق منهج دقيق صارم، ولا ننسى ما قدم كل من كرنكو ولايل وبيفان ونيكلسون وبلاشير وبللا وغيرهم للأدب الجاهلي والاسلامي من احياء عشرات الدواوين وكتب التراث التي ما زالت قدوة في التحقيق والنشر العلمي السديد ولعلنا لو نظرنا نظرة متأنية فاحصة الى ما حققه ونشره المستشرقون من كتب الأدب واللغة والتراجم والسير والطبقات والفلسفة والعلوم تعطينا مدى الفائدة التي عادت على الفكر والتراث العربي في وقت كان النشر وما زال في كثير منه في الاقطار العربية والبلاد الاسلامية نسخا ومسخا لمخطوط في طباعة رديئة لا نستثني من ذلك الا بعض المحققين الافراد وهم قلة معروفة في غير ميدان التجارة والكسب العاجل.

واذا كان الواجب يقتضينا أن نقف بحذر من تآليف المستشرقين، وبخاصة ما يمس العقيدة والتاريخ وتفسير الحياة الاجتماعية، فانه مما يجانب الصواب ان نزور عن منهجهم في احياء التراث ونشره وعن مناهجهم العلمية في التأليف والدرس وأصول البحث الذي يجانب الحشو والانشاء وتكثير الكلام، وقد صار من تحصيل الحاصل ان يتبع كل محقق علمي اسلوبهم الذي وضعوا قواعده في التحقيق والذي يقوم على :

١ ـ انتقاء المخطوطات العربية انتقاء سليما.

٢ ـ جمع نسخ المخطوط الواحد.

٣ ـ المقابلة وبيان الاختلافات بين النسخ للوصول الى اصح قراءة.

٤ ـ تحقيق ونقد النصوص وفق اصول علمية.
٥ ـ تزويد الكتاب بالفهارس الشاملة والدقيقة.
٦ ـ اجادة الطباعة والاخراج والنشر وفق أصول متقنة.

وكان عمل المستشرق الالماني برجستراسر في «اصول نقد النصوص ونشر الكتب»، اول عمل يجمع اصول التحقيق وفوائد النشر، وكان اصل هذا الكتاب محاضرات القاها على طلاب كلية الآداب بالجامعة المصرية سنة ٣١ ـ ١٩٣٢ ثم جمعها واعدها للنشر الدكتور محمد حمدي البكري سنة ١٩٦٩، وكانت جمعيات المستشرقين قد اتخذت قواعد لنشر المخطوطات القديمة اليونانية واللاتينية وطبقتها على نشر النصوص العربية والاسلامية باشراف المستشرق ريتر.

ولا شك انه كان للعرب قديما منهج علمي سليم في أصول التدوين وفنون المقابلة والتوثيق من النصوص والروايات والأسانيد، والالتزام بأصول السماعات والقراءات والاجازات والتوقيعات وتوثيق النسخ وغيرها.

واذا كانت جهود المستشرقين الكبيرة في تحقيق التراث ونشره قد افادت فائدة كبيرة نستطيع الاطمئنان اليها، فان جهودهم في التاليف ليست كذلك، اذ هم يصدرون فيما الفوا عن الحياة العربية والاسلامية وتاريخ المسلمين وعقائدهم عن وجهات نظر معينة دينية وعنصرية، وهذا امر طبيعي، فاننا حين نكتب عن الأوربيين وتاريخهم وعقائدهم نصدر عن وجهة نظر عربية واسلامية مخالفة كل الخلاف، وعلينا هنا في مجال التاليف ان نقف موقف المستفيد الواعي الحذر، ولا ننسى جهودهم التصنيفية في مجالات المعاجم وفهارس المخطوطات والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث ودائرة المعارف الاسلامية وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان فهذه وغيرها جهود تصنيفية لا يمكن الاستغناء عنها والتهوين من شأنها.

واذا كان هناك من المستشرقين من كتب عن العرب والمسلمين بروح تبشيرية وعنصرية، فعلينا ان نذكر ايضا ان هناك فريقا منهم التزم في دراسته للاسلام الموضوعية والنزاهة، وانصف الاسلام والمسلمين، وقد بلغ حب العربية والاسلام لدى بعضهم ان اعتنق الاسلام ودعا اليه، وحبب لغته القرآن الكريم، ان النظرة المنصفة للاستشراق والمستشرقين تحتاج منا ان نقوم عمل كل فرد منهم، ونحكم عليه دون تعصب أو تعميم، ولنذكر دائما أن هناك من العرب والمسلمين أنفسهم من هم أشد عقوقا وتنكرا وشعوبية وهدما للتراث العربي والاسلامي من اسوأ المستشرقين، وفي التاريخ العربي قديمه وحديثه شواهد كثيرة.

توثيق الشعر الجاهلي :

تناول كثير من المستشرقين الشعر الجاهلي بالنقد والفحص والتمحيص والشك والتوثيق، سواء أكان ذلك من خلال دراسات خصصوها، أم من خلال مقدمات الدواوين والكتب التي حققوها ونشروها، ام من خلال دراستهم لتاريخ الأدب العربي واعلامه، أم من خلال الردود التي كتبوها على بعض الدراسات الاستشراقية، وبعض هذه الدراسات سريعة أوجانبية أو وضعت لأغراض تعليمية لم تف الموضوع حقه، ولذلك سنتجاوزها ونقف عند أهم الدراسات التي كان لها أثر وخطر في الدراسات الجاهلية. وسألم بهذه الدراسات عارضا وملخصا ومعلقا، مؤكدا الجانب الذي يخص الانتحال، وسأقف على أهم الافكار وبخاصة الدراسات التي لم تسلط عليها الأضواء، وأمر سريعا على مقالة مرجليوث باعتبارها قد أثير موضوعها منذ زمن، وهي متوافرة بأكثر من ترجمة بين أيدي القراء، وسأفيد من الترجمات التي أشير اليها.

ان دراسة افكار المستشرقين حسب التسلسل التاريخي يتيح لنا معرفة تطور الفكر الاستشراقي ونظرته للشعر الجاهلي، وان كان المستشرقون يتأثر بعضهم ببعض ويتداولون افكارهم فيما بينهم، ولذلك تتكرر لديهم الافكار والاحكام. وأهم هذه الدراسات حسب صدورها هي دراسة نولدكه.

١ ـ نولدكه Theodor Noldeke

من أول الدراسات التي ظهرت واثارت الانتحال والشك في الشعر الجاهلي بحث نولدكه بعنوان «في سبيل فهم الشعر الجاهلي»[1].

وقد وقف نولدكه في بحثه هذا عند موضوعات كثيرة، تتناول تكون الشعر الجاهلي، وطبيعته، وبدايته، ووصوله الى العصر العباسي وحفظه، وقد لاحظ ان الشعر الجاهلي بسبب من تشابه البيئة ورتابتها، ظهر فيه التكرار في المعاني وفي صياغة بعض ابيات من

الشعر وتشابهها، واعتبر ذلك امرا طبيعيا لتشابه البيئات، وقد اعترف المؤلف بان ما يبدو غريبا من الشعر بالنسبة للمستشرق الاجنبي، هو شئ طبيعي مألوف بالنسبة لاصل ذلك الشعر. ومما يزيد صعوبة الفهم بالنسبة للمستشرق وصول القصائد مضطربة الترتيب ومنتزعة من سياقها او قد تصل مقطعات وشذرات، ولو وصلت مرتبة وكاملة كما انشدها الشاعر، لكان فهمنا ايسر واوضح، ولا بد للشعر عند كل الشعوب - ان يضطرب ترتيبه وينتزع من سياقه في مسيرته الطويلة منذ العصور القديمة حتى وصوله مدونا في عصور الكتابة والتدوين، وان الرواية الشفوية يضيع فيها شعر كثير ويضطرب ترتيبه، ومهما اقررنا وشهدنا بقوة الذاكرة عند العرب، كما هو الأمر عند الشعوب الموهوبة التي تندر أو تنعدم فيها الكتابة، فان اقوى الذاكرات لاتستطيع ان تحول دون حدوث تغييرات تدريجية قوية فيما تحفظ[٢].

وقد لاحظ نولدكه أن بعض الرواة في العصر الأموي قد سلكوا مسلكا يتسم بالاستهتار وعدم المسؤولية، ومن المغالاة أن نطالب رجلا مثل حماد الراوية (المتوفي بعد منتصف القرن الثاني) ان يدقق في آلاف القصائد، التي كان يحفظها تدقيقا علميا وأن يرويهاللخلف كما هي في نصها الأصلي دون أدنى تغيير. وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب، فانها كانت معرضة لكل مصائر الأدب الشعبي. ويتناول نولدكه صور هذا التغيير الذي يحدث اثناء النقل الشفوي على مر العصور، بأن تستبدل كلمة أو عبارة بكلمة أو عبارات اخرى، اما عن قصد ابتغاء تيسير الفهم، واما عن غير قصد، ويعزو سبب هذا الى الثروة الهائلة التي تملكها اللغة العربية في المفردات والتعبيرات. وقد شكا ذو الرمة من أن الناس كثيرا ما افسدوا رواية قصائده، بأن وضعوا عبارة مرادفة في المعنى نفسه، وملائمة للوزن، مكان عبارة سهر الليالي في الظفر بها، ولذلك كان يوصي بكتابة شعره لئلا يطرأ عليه التغيير.

ويفسر نولدكه كثرة وجود المقطعات أو الابيات المفردة في الشعر، أن الرواة كانوا يختارون من القصائد وينتقون زبدتها، ويهملون قسما منها، ولذلك فكثيرا ما يحصل أن تضم بعض هذه القطع والأبيات الى بعضها، اذا تشابهت في الوزن والقافية وكان المضمون مناسبا، وقد حدث ذلك عن طريق السهو والغفلة، كما حدث في شعر امرئ القيس، الذي أدخلت فيه أبيات من قصيدة تأبط شرا[٣].

وكثيرا ما يحدث أن بيتا ما في الشعر يتكرر مع تغيير ضئيل، في قصيدتين لشاعر واحد، أو شاعرين مختلفين، وعلينا أن نفترض بأن البيت في غير محله من القصيدة، أو أن الراوي خلط بين الموضعين.

وقد لاحظ نولدكه ان هناك تغييرات لغوية مقصودة، على الرغم من أن الفارق بين لهجات شمال ولهجات وسط الجزيرة لم يكن كبيرا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى الرغم من اتساع البلاد وتفرق مضارب القبائل، فان الفوارق اللهجية كانت من الاهمية بحيث بدا للمتأخرين أن كثيرا مما ورد في القصائد مخالفا لقواعد اللغة[٤].

وكان لوجود الوزن ان منع التغييرات القوية، وقد ظل اختلاف اللهجات متميزا في الالفاظ، أما الفارق الدقيق في المنطق عن طريق الكتابة المنتظمة اى الحركات الفتحة والضمة والكسرة فقد ضاع الى الابد.

وقد لاحظ نولدكه التغييرات التي حصلت بسبب الدين، ومع اعترافه بان العرب القدماء وخاصة الاعراب لم يكونوا ذوي تدين كبير، ولكن من المنتظر أن يذكروا آلهتهم في الشعر مرارا. وعلى الرغم من ورود الآلهة الجاهلية في الشعر كذلك (العزى) في ديوان الحماسة، والقسم بـ (شَمْس) في ديوان الهذليين، وذكر الأضحيات التي تقدم للآلهتين (العزى) و (نسر) كما ورد في الصحاح والقسم بالعزى كما لدى عمرو بن معد يكرب، فان مثل هذه الأبيات قليلة جدا، وقد تجنب المسلمون ذكر هذه الأوثان فحذفوا من الشعر مقاطع وأبياتا كاملة، أو أدخلوا اسماء الله بدلا من اسماء الآلهة في الشعر، فنجد قصيدة لشاعر جاهلي قديم في ديوان الهذليين فيها اسم (الرحمن) أو لا بد أن أحد المسلمين قد اقحمه في هذا الموضع، ونجد في كثير من القصائد التي فيها لفظ (والله) وكان في الأصل (واللاته، واللات)، وكذلك ربما وضعت أفكار اسلامية بواسطة تغييرات طفيفة في قصائد العصر الجاهلي[٥].

ثم يتحدث نولدكه عن تزييف الشعر و انتحاله ويبين أسبابه، بأن بعضا من الشعراء المتأخرين وضعوا قصائد على لسان شعراء جاهلين لينالوا القبول والحظوة، وانتحلت قصائد كاملة أو ابيات مفردة، اما من أجل الوعظ او المحاضرة او الفخر بقبيلة أو ذمها ثم

اضافوها الى قصائد صحيحة، والقصد من ذلك تزيين الأخبار التاريخية بقطع شعرية، ويشير الى أن خلفاً الأحمر انتحل شعرا ونسبه الى شعراء قدماء، ويأتي بمثل على هذا الانتحال ان بيتين في شعر النابغة الذبياني (ولا ارى فاعلا في الناس يشبهه) و (الا سليمان اذ قال الا له له) من صنع المتأخرين. ويلاحظ أن أسماء الأنبياء أو الأسماء التاريخية مثل (سليمان) و (عاد) هو من صنع اسلامي، وان كان يؤكد أن اسماء مثل (عاد) وغيرها توجد في اشعار قديمة صحيحة.

ويفسر نولدكه اختلاف الروايات للقصيدة الواحدة، بأنه لا يمكن أن يكون الشاعر قد قال ذلك فعلا، ومرد ذلك الى انتحال بعض الأبيات التي تسبب اضطراب القصيدة، وان اعادة ترتيب القصيدة كما قالها الشاعر، وفرز المنحول، امر ممكن على وجه الاجمال اما في التفاصيل، فلن نستطيع أبدا أن نتجاوز الرواية المنقولة، ولا بد لناشري الشعر القديم أن يركنوا الى الرواية المكتوبة، في الصورة التي ثبتها أحد العلماء القدماء، مثل الاصمعي أو السكري او غيرهما.

ويفسر اختلاف رواية قصيدة ما في زمن التدوين، أن الرواة وجدوا أنفسهم أمام اكثر من رواية للقصيدة الواحدة، فراح الرواة ينتقون الرواية أو القراءة التي تلائم أذواقهم، او أن الرواة حفظوا القصيدة بشكل يخالف النص الذي عليهم ان ينسخوه، فصاروا يخلطون بين النص الذي أمامهم وبين ما في محفوظهم، او خلطوا بين محفوظين مختلفين، وكذلك يقال في شروح القصائد التي وصلت.

وقد يحدث ان تنسب القصيدة لاكثر من شاعر، فقد يحدث لجماع الشعر أن يخلطوا بين مؤلفي القصائد التي حفظوها عن ظهر قلب، وهي كثيرة، وقد يكون ذلك بسبب تشابه أسماء الشعراء، أو بسبب سوء فهم لبعض المواضع التي تذكر في القصيدة، فتنسب القصيدة الى الشعراء الذين ينزلون في تلك المواضع.

ثم يتناول نولدكه المعلقات وتسميتها، وينكر أنها علقت أو كتبت بماء الذهب، وان كان لا ينكر وجود الكتابة، وكتابة الشعر خاصة، ويشير الى قصيدة لقيط بن زرارة التي انذر بها قومه وانها كانت مكتوبة، أما انكاره التعليق فيستند الى أن المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ مكة، كالأزرقي وابن هشام، لم يذكروا التعليق أو يشيروا اليه، وكذلك لم يرد للتعليق ذكر في القرآن والحديث النبوي، او في كتاب الاغاني، وأول من ذكر المعلقات هو احمد بن النحاس المتوفي سنة ٣٣٨ أو ٣٣٧ هـ ، ثم يأتي ذكرها عند بعض الكتاب المتأخرين مثل ابن خلدون والسيوطي، وان ابن النحاس يذكر صراحة ان حمادا الراوية أول من اختار المعلقات السبع من بين ما لا يحصى من القصائد وعدها افضلها، وأيد هذا الرأي المفضل الضبي وابو عبيدة معمر بن المثنى، وكذلك يرى هذا الرأي ابو زيد القرشي، مؤلف كتاب جمهرة أشعار العرب، ثم يتحدث نولدكه عن تسمية المعلقات وان الاستعمال اللغوي لم يأت من تعليقها على استار الكعبة حقيقة، وانما سميت معلقة اى انها لنفاستها رفعت الى مكان الشرف.

وينهي نولدكه بحثه عن الشعر الجاهلي مبينا قيمة الشعر الجاهلي وقوته وروعته وبعد اثره، قائلاً : ومهما يكن من شدة التعبيرات والتحريفات التي اصابت القصائد الجاهلية، ومهما تعرضت له روايتها من اضطراب، فانه تفوح من هذه الشذرات روح منعشة تدل على أن قوة الشعر البدوي وجماله لم يضيعا، ويقارن هذا الشعر بأناشيد هوميروس، التي على الرغم مما أصابها من تغييرات، وبرغم كل غموض في معانيها، فانه لا يزال يرف منها ربيع الانسانية الوضاء، وسميت (الزاهرة). ويرى أن القصائد العربية القديمة صورة حية للعرب القدماء، بفضائلهم وعيوبهم، بعظمتهم ومحدوديتهم، وهي قصائد جعلت مهمتها وصف الحياة والطبيعة كما هما في الواقع، مع قليل من التخيلات، وتسرى فيها روح الرجولة والقوة، روح تهزنا هزا مزدوجا اذا ما قارناه بروح العبودية والاستخذاء التي نجدها في آداب كثير من الشعوب الأسيوية الاخرى[1]. ويحض نولدكه الشعب الألماني، ان يلتمس في هذا الشعر الروح الرجولية، لعله يجد فيها قدوة تحتذى، كي يعقد العزم على أن يغسل بدمه العار القديم.

والملاحظ في بحث نولدكه هذا انه أول بحث استشراقي رصين يتعرض للانتحال واسبابه على ضوء ما قدمته المصادر العربية من شواهد ونصوص، وان الانتحال الذي تحدث عنه لا يتجاوز التغييرات الطبيعية في ترتيب الابيات او تغيير كلمة مكان كلمة أو عبارة مكان أخرى، أو اضافة ابيات من قصيدة أو شاعر مجهول لشاعر آخر، وهذه امور طبيعية تصيب اداب الشعوب المثيلة التي لها شعر عريق نقل بالرواية الشفوية خلال عصور طويلة.

ومما تجدر الاشارة اليه ان نولدكه قد اسهم اسهاماً كبيراً فعالا في الشعر العربي القديم، الجاهلي والاموي دراسة وتحقيقا وترجمة من ذلك نشره لديوان عروة بن الورد (هانوفر ١٨٦٣)، ومنتخبات من الاغاني العربية القديمة مع شرح مفرداتها باللاتينية وقد وضع لها اوجيست موللر معجما هجائيا (برلين ١٨٩٠) والمعلقات الخمس، ترجمة وشرحا، مع موجز لتاريخ الجاهلية (فيينا ١٨٩٩ ـ ١٩٠٠) ومساهمات لفهم فقه اللغات السامية، وفيه لغتا الشعر والكتابة عند قدماء العرب (ستراسبورج ١٩٠٦) وديوان لقيط بن يعمر الايادى (شرق وغرب ١٨٦٢) والتخيلات العربية المتعلقة بالقدر (مجلة علم النفس، الشعوب واللغة ١٨٦٥) وكتابات من الجزيرة العربية (دي فوجييه ١٩٠٩) والكعبة (المجلة الاشورية ١٩٠٩) وامية بن ابي الصلت (المجلة الاشورية ١٩١٢) والسمو أل (١٩١٢) والشعر الجاهلي (١٩٢١ في تكريم براون) وديوان معن بن اوس المزنى (١٧ ـ ٢٧٤) وديوان قيس بن الخطيم (٢٩ ـ ٢٠٥) وديوان عمرو بن قميئة (٣٢، ٤) وديوان ذى الرملة (٣٣، ١٩٢١)، وابن قيس الرقيات (الصحيفة الشرقية لفيينا ١٧، ٧٩) ولامية العرب للشنفرى (المجلة الشرقية الالمانية ١٨٥٣ ثم ترجمها الى الانجليزية عن نص دى ساسي) وديوان ابي طالب وابي الاسود الدؤلي (١٨٦٤) وعلم الانساب في جزيرة العرب (١٨٦٩) وجمهرة اشعار العرب (٤٩، ٢٩٠) وديوان العجاج (٥٠، ٥٢٣) وديوان طرفة (٢٥٦، ١٦٠).

٢ ـ ألوارد Wilhelm Ahlwardt

وفي سنة ١٨٧٢ يصدر ألوارد دراسته بعنوان (ملاحظات على صحة الشعر الجاهلي)(٧).

كان ألوارد قد نشر كتاب (العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين في لندن سنة ١٨٧٠ ثم في باريس ١٩٠٠) وقد لفتت هذه القصائد الست نظره حول مدى صحة الشعر الجاهلي، وقد قرأ ماكتبه قبله نولدكه حول هذا الموضوع قبل ثمان سنوات. ويقرر الوارد ان القول الفصل في موضوع صحة الشعر الجاهلي ليس سهلا ولا فاصلا، وتختلف فيه معالجة باحث عن آخر وفق نظرته ومعلوماته، ومن الخطأ مطالبة الاخرين الاعتقاد المطلق بآرائه، وكل ما يمكن استخلاص وجهات نظر محتملة، مادامت الامور متعلقة بالاوائل الذين تعوزنا عنهم الوثائق.

وان نظرة في كتب الأدب كحماسة أبي تمام واغاني الأصفهاني والمغني للسيوطي، تجد قصائد كثيرة تنسب لشاعر أو آخر، وان الشك يسود في هذا المجال، والسبب في ذلك ان الكتابة لم تكن موجودة في العصر الجاهلي وان المسافة بين زمان الشعر وبين زمان جمع الشعر وتقييده استغرقت ١٥٠ عاما أو اكثر، وان روايتها كانت شفوية وهذه الرواية عرضة لاغلاط غير مقصودة او لتزييفات مقصودة، وحتى في زمن الكتابة والتدوين وجد الشك في نسبة قصائد الى ابي نواس أو الى غيره.

وبنى المؤلف شكه على ما لاحظه من وجود قصيدة بحجم معين ووجودها في موضع آخر بحجم اكبر، او ان المطلع موجود هنا ومفقود هناك، او يتغير ترتيب الابيات وخاتمة القصيدة.

ثم يتحدث عن سبب جمع الشعر وكيفيته، لقد جمع الشعر كي تفسر به ايات القرآن والحديث النبوي، لأن القرآن جاء بلهجة قريش وهي لهجة كانت مفهومة في وطن النبي أما خارج وطنه فلم تكن تفهم الا نصف فهم. ولذلك شعر الناس بالحاجة الى تفسير القرآن. ولذلك نشأت مدرستان متنافستان في علوم اللغة في الكوفة والبصرة، وكانت كلا المدرستين تعتمد في دراساتها على الشعر الجاهلي، وبفضل ما في الشعر الجاهلي من بناء متين ووزن يحدد اشكال الالفاظ ومداها، فقد اعتمدوا عليه. وهذا لايعني ان الشعراء قد اخرسوا في صدر الاسلام، بل على العكس كان القرن الاول غنيا بالشعراء الذين اقتفوا آثار السابقين وكانت لهم اعمال كثيرة عددا وحجما وذات اهمية رفيعة، اما لماذا لم يعتمد اللغويون على هؤلاء، واعتمدوا على الشعر الجاهلي، فلان الشعر الجاهلي يمثل الثروة اللغوية السليمة الصافية، ولم تكن تزيفها آثار أجنبية، ولم تخل بها الكلمات والافكار التي أتى بها العصر الجديد، الا ان هذه النظرة لم تكن صحيحة كل الصحة، لأن في الشعر القديم جاءت الفاظ أجنبية، وان كانت قد اتخذت شكلا عربيا وكانت قليلة العدد.

وقد دأب اللغويون على استبعاد كل الانحرافات الموجودة في اللهجات من لغة الكتابة، وكان هذا العمل من حيث الأصل له مايبرره، ولم يكن يشعر به في البداية الا قليلا، وربما خطر في البال ان الفروق بين اللهجات في العربية كانت ضئيلة جدا، والكتاب العرب لا يتحدثون عن ذلك الا قليلا، فنتذكر بعض الكلمات المنعزلة والتعبيرات المفردة، ومجموع هذا لا يزيد على أوراق قليلة، وصارت لغة الكتّاب

موحدة، ولو قرأنا قصيدة في الحماسة أو المفضليات أو قصائد العقد الثمين فأن الطابع اللغوي يبدو واحداً، ولا نعثر على فارق بارز في استعمال الالفاظ او التركيب النحوي، بينما الشعراء ينتسبون الى قبائل بعيدة بعضها عن بعض. وليس هذا دليلا على عدم وجود الفروق بل ان النحويين قاموا بتعديل اشعار الشعراء غير القرشيين، وقد اتخذت الظواهر اللغوية في لهجة قريش، وما تجاوزها تعبيرا عاميا لا ينبغي استعماله في الكتابة. وينبغي هنا الاشارة الى الخبر المنقول عن حماد الراوية، من ان العرب كانوا يحتكمون في اشعارهم الى القرشيين وكانت القصائد التي تحكم لها قريش تلقي القبول والانتشار، على ان هذا لا يعني أن قريشا كانت لها السيادة في ميدان الشعر في العصر الجاهلي، بل على العكس فان اول شاعر كبير لقريش ظهر في العصر الاموي، هو عمر بن ابي ربيعة ثم العرجي، ولكن المقصود في هذا الصدد هو ان لهجة قريش كانت المعيار اللغوي للجميع، أما الشواذ اللغوية فان علماء اللغة كانوا متحيزين فلم يولوا أية أهمية للغة العامية، ولم يفحصوا عنها واكتفوا بان سموها (لغة العامة).

وقد كانت خطة الرواة في الأمصار وفيهم عدد كبير من غير العرب، ان يذهبوا الى البادية للاخذ عن الاعراب الفصحاء أو يجعلوا العرب الخلص يقيمون بينهم مددا تطول أو تقصر وقد حصل الامران كلاهما، ودعت الحاجة الى الاستشهاد اللغوي حفظ الشواهد الشعرية ومن ثم نشأت مجاميع الاشعار المفردة التي حواها كتاب مثل (كتاب المعاني) أو (كتاب النوادر)، واذا كان حب الشعر قد دعا الى تصنيف المجاميع الشعرية، فان حب الشاعر وقيمته الشعرية، دفعتهم الى اختيار شعره لصحة عبارته وافكاره الجيدة، وكان هذا كافيا لعده أكبر الشعراء، ولم يكن الحكم على القصيدة ككل متكامل موجودا، بل كانت العناية بالجزئيات هي الغالبة. ولم يكن الاهتمام في البداية بمعرفة ناظم الشعر، أو ظروف نظم القصيدة، وأثيرت هذه المسألة في نهاية القرن الأول الهجري، وكلما نمت الدراسات اللغوية واتسعت، زاد الاهتمام بحفظ اشعار الشعراء المشهورين وكان حفظها بصورة أوثق وبمقدار كبير في اوطان الشعراء أنفسهم، وكانت المعلومات، عن سير الشعراء اكثر. ولكن طبيعة الرواية الشفوية على طول الزمان لا بد ان يعتريها التغير فجاءت بعض القصائد مفككة أو مغيرة أو فيها زيادة أو نقص[٨].

واذا كان الشاهد اللغوي هو المهم في الفترة الاولى، فان الفترات التالية قد استيقظ فيها الاهتمام بجمع الشعر، لما فيه من كنز لغوي صاحبه جمال شعري رفيع جداً، فكان هذا سببا لازدياد حماسة جامعي الشعر، وكانت الاشعار هذه تطير خلال الديار، بدون أجنحة، خصوصا تلك القصائد القصيرة التي تقال في هجاء الاعداء.

وجامعو الشعر هؤلاء كانوا على قدر كبير من الحفظ والاحساس الفني باسلوب الشعر، وكان بعضهم شعراء مبدعين. ولولا ذاكرة هؤلاء الرواة القوية لضاع شعر كثير لان الكتابة لم تكن واسعة الاستعمال.

ويرى الوارد ان الشعراء كانوا منذ القديم حريصين على وجود راو يتبع الشاعر أينما سار ويحفظ عنه، ويفسر ظاهرة ذكر الصاحب أو الصاحبين في القصائد القديمة، الى الاشارة الى الراوي، ثم تطور الراوي بمرور الزمن، فلم يعد راويا لشاعر واحد، بل وسعت حافظتهم شعرا لشعراء كثيرين ورويت عن قوة حافظتهم روايات مبالغة بلغت حد الاسطورة، ولا شك ان ما وصل من الشعر الجاهلي الى عصر التدوين هو جزء قليل، فقد ضاع شعر كثير وأخبار ومعلومات كثيرة ايضا، بسبب مقتل عدد كبير من الحافظين في معارك الجهاد والدين في صدر الاسلام، وبسبب النسيان والذي حفظ ووصل الينا حتى منتصف القرن الثاني للهجرة هو اقل القليل[٩].

ولم تستطع الحماسة لجمع الشعر وحفظه ان تبرأ من وقوعها في اخطاء واوهام، وحقا انه لم يكن بمستطاع الراوي ان ينشد امام علماء الشعر قصيدة مصنوعة على انها حقيقية صحيحة، بينما يتجلى من لغتها ومحتواها الفكري انها مزيفة، انه يعد حينئذ ساذجا حقا، ولكن الراوي الحاذق الذي عاش في روح الاشعار القديمة ولغتها، وبخاصة اذا كانت لديه مهارة شعرية، يقدر أن يخدع حتى العارفين بالشعر. وقد اشتكي من هذا مرارا[١٠].

لقد كان بعض الرواة الذين اصابهم الغرور، لا يعجزون عن الجواب في اية مسألة، وحين تعوزهم المعرفة كانوا يخترعون من عند انفسهم، وقد ينسبون شعرا مجهولا لشاعر معين، وقد يضيفون ابياتا هنا ويسقطون ابياتا من هناك. ويقول الوارد انه يخفف من توجيه اللوم الى الرواة لهذه التجاوزات، لأن اقوى ذاكرة لا مفر لها من ان تنتابها لحظات من الضعف، ولذلك قد يخطئ في ترتيب الأبيات، أو يخلط في معرفة أسماء اصحاب القصائد والمقطوعات

الشعرية الكثيرة، وقد يكون هناك شعر متشابه في موضوع واحد، فينسب شعر هذا لذاك، كما حصل لشعر ابي دواد الرؤاسي في وصف الخيل، أن نسب الى امرئ القيس، وهنا لا يدخل القصد في نسبة شعر لشاعر آخر لان في مثل هذا الشعر حقائق عامة واوصاف لا يدخل فيها هوى شخصي، وليست النية السيئة هي دائما السبب في هذا الاخذ، ولا بد لهذه القصائد في تداولها الطويل على افواه العامة، وعبر مرور عدة أجيال أن تصيبها خسائر خارجية وداخلية. وان الرواية الشعبية قد نقلت الأشعار القصيرة المتعلقة بالوقائع التاريخية، ومعظمها أشعار مرتجلة اصابها التزييف والخلط في الترتيب ولهذا فان المؤلف لا يوليها ثقة، ويبقى الرواة الحقيقيون هم الينبوع الرئيسي الذي استقى منه جماعو الاشعار.

ثم يتحدث الوارد عن الرواة المشهورين ويقف عند حماد الراوية ويلقي عليه الضوء من خلال الروايات التي تروى عنه، فهو أوسع الرواة حفظا، وهو الذي جمع القصائد السبع الطوال التي تعرف بالمعلقات، وهو الذي جمع القصائد القديمة وما يتعلق بها من أخبار. وكان حماد أول من جمع الشعر من أجل الجمع نفسه، لا من أجل الشواهد على معاني الكلمات والتراكيب، وقد رويت عنه أنه حفظ ثلاثة آلاف قصيدة جاهلية، وانه كان ينشد سبعمائة قصيدة تبدأ بـ (بانت سعاد)، وهذا أمر مبالغ فيه، ولكنه يدل على كثرة حفظه الذي اشتهر به بين الناس، إلا أن ما يعيب حمادا هذا، انه كان غير موثوق به كان لا يتردد في الجواب عن أي سؤال يوجه اليه عن الشعر والشعراء، وكان يتصرف في كنز علمه بدون اخلاص ولا ايمان. وبالجملة كان مزيفا متعمدا للتزييف ويجب ان يحذر المرء من مروياته، وكان هذا رأي علماء اللغة البصريين.

ويشير الوارد الى تزييف حماد، ما جرى في مجلس المهدي بحضور المفضل الضبي انه اضاف ثلاثة ابيات لقصيدة زهير بن ابي سلمى التي تبدأ بقوله (دع ذا وعدِ القول في هرم) واعترف للمهدي بعد أن أقسم عليه أن يصدقه، انه هو قائل الأبيات الثلاثة.

ويتحدث الوارد عن خلف الأحمر، ويعتبره أشد خطرا في اساءة التصرف في الشعر، لأنه كان شاعرا وعالما حاذقا بالشعر، حافظا لكثير من القصائد، وكان يستطيع نظم قصائد كاملة بروح القدماء ولغتهم، وأن يولج في أشعارهم ما يشاء من ابيات من نظمه، ويزعم الوارد بأن خلفا الأحمر هذا هو الذي نظم قصيدة الشنفرى المعروفة بلامية العرب، ونسبها الى الشنفرى، وكذلك فعل مع تأبط شرا، وامرئ القيس والنابغة الذبياني وغيرهم.

وزعم الوارد هذا خال من الدليل إذ لم يحاول أن يثبت كيف استطاع ان ينظم قصائد طويلة، وبنفس جاهلي، ولكل قصيدة بيئتها وشخصية قائلها، ويقول إن خلفاً الأحمر هذا، استطاع أن يخدع علماء الكوفة وعلماء البصرة على السواء، وحتى عندما اقر بأخرة بتزييفاته في الشعر، لم يصدقه الناس. وقد تحير في أمره الرواة الثقاة، مثل الأصمعي وابي عمرو بن العلاء، والمفضل الضبيّ فقد كانوا متحفظين من مروياته، ويشكك الوارد بالرواة الثقاة مثل الأصمعي، وابي عمرو بن العلاء، بحجة ان ابا عمرو اباح لنفسه ان ينظم بيتا واحدا ويقحمه في قصيدة للأعشى، ويقول ليس الرواة وحدهم الذين بدلوا القصائد الجاهلية، فمن الممكن ان يكون اللغويون انفسهم قد قاموا باجراء تعديلات لغوية على انها تصحيحات، وربما كانت الدوافع الى بعض هذه التعديلات دينية، والسبب في ذلك عند الوارد ان خمسة عشر الف بيت وصلت من الجاهلية، ليس فيها غير عدد قليل جدا من المواضع التي تتضمن اشارة ضعيفة الى عبادة الاوثان، وبعض هذه الاشارات أصابها التغير والتحرير ويستدل على ذلك من خلال ثلاثة ابيات في احدى قصائد النابغة. ويعتبر الوارد أن الاضطراب في بعض قصائد النابغة، من حيث تقديم بعض الأبيات أو تأخيرها، هو من قبيل الانتحال لغرض تفسير كلمات معينة.

ثم يفرد الوارد صفحات طويلة للحديث عن الرجز والشعر المرتجل، وقدم الشعر وصناعته، وشعر زهير واوس بن حجر وقصائدهم الحولية المحكمة، وحجم الشعر وموضوعاته ونظام القصيدة، وترابط الابيات والانتقال من موضوع لآخر وغير ذلك من الامور الفنية. ويلاحظ في بعض القصائد الاشارة الى مواضع متعددة ومتباعدة، او ترد فيها أسماء نساء مختلفات، ويفسر ذلك لا الى ان الشاعر كما يقول احد الشراح القدماء يجعل لمحبوبته اسماء عدة، وانما سببه الى القطع المتفرقة المتشابهة في الوزن والقافية والموضوع، فيدمجها الرواة على أنها من قصيدة واحدة، وهذا لا يدخل في باب الانتحال وانما يدخل في باب الوهم والاجتهاد الخاطئ، وبعد أن يجمل هذه الافكار يعود ثانية ليفصل فيها[1].

ويقف عند المعلقات وسبب تسميتها بذلك، ويفترض أن القصائد الطويلة سميت معلقات لأن كل قطعة فيها قد (علّقت) بالأخرى، ومع ذلك لم تسم بهذا الاسم إلا القصائد السبع أو التسع. ويرى أن لا صحة للرأي الذي يقدمه فون كريمر[١٢] Von Kremer الذي يقول فيه : «انها القصائد التي علقت ـ اي كتبت ـ عن انشاء الرواة» لان كلمة (علّق) استعملت مرارا بمعنى ينسخ أو يكتب عن املاء بدون انقطاع، يرفض الوارد هذا الراي بحجة ان نسخ هذه القصائد أمر مشكوك فيه، لان حمادا الراوية أول من جمعها واذاعها، وتسمى كذلك (الطوال) و (السموط) و (المذهبات) التي زودت بحلية ثمينة من الذهب، وفي كل الاحوال انها قصائد متفوقة ذوات مزايا خاصة، اما تعليقها على الكعبة أو حفظها في كنز ملكي فكلا هذين اختراع محض من اجل تفسير الاسم. وينكر الوارد كذلك أمر المباريات الشعرية التي كانت تقام في الاسواق، مثل سوق عكاظ، وانكار وجود محكمين ايضا.

ويعتبر الوارد ان القصائد الجاهلية بوجه عام مشكوك فيها، واسباب ذلك : الكيفية التي تم نقلها الى العصر المتأخر، والاعراض التي ارتبطت باعطائها وقبولها، وفي احوال تركيبها. ويريد بذلك ان الشك يحوم حول مؤلفيها وحجمها وترتيبها الداخلي وبعض ابياتها المفردة، والملاحظ ان هذه الحجج كلها افتراضات لا تقوم على أساس متين، وان اضطراب أية قصيدة والاختلاف في ترتيب بعض أبياتها يعود لضياع بعضها أو نسيان ترتيبها، ولا يقوم سببا في انكارها.

ثم يقول ان موقفنا من الشعر القديم مثل موقفنا من التاريخ القديم فهو لا يقر الاخبار التي أوردها ابن اسحق، والطبرى أو ابن الاثير او غيرهم، دون ان يمتحن كل خبر ومدى اتفاقه مع الاخبار الاخرى، ثم يقرر في حالة فحص الشعر القديم بانه ليس لديه الوسائل الكافية للقيام بهذا العمل، وليس لديه الملاحظات العميقة الدقيقة عن الاستعمال اللغوي لدى كل شاعر وفي كل عصر، وتنقصه كذلك الوسائل التي تتعلق بالفروق بين اللهجات، خصوصا فيما يتعلق بالالفاظ. وقد أقر المؤلف أن هذه الوسائل جميعها كانت عدة علماء اللغة والرواة القدماء، الذين عرفوا بها صحيح الشعر من زائفه ولم يترك الامر سدى، فقال : ومن المؤكد ان علماء اللغة الاقدمين يتفوقون علينا في المعرفة التي من هذا النوع.

ثم يتحدث عن الابيات التي تتوافق كلماتها بين شاعر وآخر وعن السرقات الشعرية، وعن الشعراء الذين ترفعوا عن السرقة او اجتلاب المعاني مثل حسان بن ثابت، الذي يقول :

لا أسرق الشعراء ما نطقوا ... بل لا يوافق شعرهم شعري

انى أبي لي ذلكم حسبي ... ومقالة كمقالع الصخر

ووقف الوارد عند القصائد التي تنسب لشاعر ولآخر، مثل قصيدة النابغة الى أوس بن حجر مثلا، ويقرر أن من الصعوبة البت في مثل هذه الحالات، ولا بد من وجود مقاييس لغوية لمعرفة ذلك، وما دام الأمر كذلك فلا مفر من الاقتناع غالبا بما ذكره لنا القدماء في هذا المجال، وقد يكون اضطراب نسبة قصيدة شاعر الى شاعر آخر هو التشابه في الاسماء، اذ يوجد كثير من الشعراء اسمهم امرؤ القيس، فمن الممكن أن يكون عدد غير قليل من قصائدهم قد نسب الى أشهرهم، ومن ذلك ان القصيدة المنسوبة الى الامام علي بن ابي طالب في ديوانه ومطلعها :

الناس من جهة التمثال اكفاء ... ابوهم آدم والأم حواء

انما هي لسميه: ... علي بن ابي طالب القيرواني.

وقد تنسب قصيدة من شاعر الى شاعر بسبب ما اشتهر به من ذكر مواضع معينة، أو الغزل باسماء نساء معينات، وكثيرا ما تنهب قصائد لشاعر بسبب ما شاع عنه من اخبار. وغير خاف ان الخطأ في نسبة شعر لشاعر آخر ايا كان السبب، لا ينفي كون القصيدة جاهلية قديمة.

ويعترف الوارد في النهاية ان الوسائل المتاحة لمعالجة القصائد القديمة معالجة نقدية هي وسائل محدودة حقا، ولكنها رغم ذلك ليست عارية عن الاهمية والقيمة، ويقسم القصائد القديمة الى ثلاث مجموعات : فبعضها صحيح والاخر غير صحيح، والثالث مشكوك فيه، وفي بعض النقاط لن تستطيع ان تتجاوز الرواية المنقولة الينا[١٣].

لقد كون الوارد ثقافته الجاهلية وآراءه هذه من خلال الدراسات التي كتبها عن الشعر الجاهلي، او الدواوين التي نشرها منذ وقت متقدم، فمن اعماله في الادب القديم (الجاهلي والاموي) : نشر ديوان طهمان الكلابي (لندن ١٨٥٨) وقصيدة تابط شرا في اخذ الثار مع شرح واف (١٨٥٩) والعقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين بمقدمة انجليزية، ودراسة عن المعلقات واختلاف

نسخها (لندن ١٨٧٠) ونشر أشعـار خلف الأحمر (جسر ايفسفالد ١٨٩٥) ومجموع أشعار العرب في ثلاثة اجزاء.

٣ - رينولد نيكلسون R. A. Nicholson.

الف نيكلسون كتابه الكبير (تاريخ العرب الادبي A Literary History of the Arabs. سنة ١٩٠٧ هـ[٢١]. وتناول قضية الشعر المنحول عند حديثه عن رواية الشعر الجاهلي. يقول نيكلسون ان الشعر الجاهلي حفظ عن طريق الرواية الشفـوية، وان الاشعـار التي تمجد قبيلة الشاعر أو تهجو اعداءها كانت تنشد باستمرار من لدن افراد قبيلته، وبهذه الطريقة حفظت قطع وقصائد كاملة، ولكنه يتساءل : ما الذي يضمن لنا أن الاشعار التي عاشت طوال هذه المدة على شفاه الناس احتفظت بشكلها الأصلي، ولو على وجه التقريب، لاشك ان التغيير قد يطرأ على هذه القصائد خلال مسيرتها الطويلة. ان الذي حفظ هذه الاشعار هم الرواة ونظام الرواة لدى العرب يشبه الشعراء المتجولين Rhapsodists في اليونان، فقد كان لكل شاعر ممتهن راوية يصحبه في كل مكان ويحفظ اشعاره عن ظهر غيب، ويرويها للاخرين مع الظروف المتعلقة بها. وكانت هناك روابط بين الشعراء والرواة، سواء كانت قرابة أو تلمذة، فزهير كان راويـة زوج أمه أوس بن حجـر، وكان الحطيئة راويـة زهير، واذا كـانت الرواية في بـدايتها هـواية فقـد اصبحت فيما بعد مهنة تدر ربحـا. وبعد ان كـان الراوية مـلازما للشاعر، اصبح الرواة فيما بعد يكونون طبقة متميزة مستقلة، تحمل في ذاكرتها ذخيرة هائلة من الشعر القديم والثقافة المتنوعة. ويروى عن حفظهم الروايات المدهشة وكـان الخلفاء والولاة يجـزلون لهم الهبات، وهكذا استمرت الرواية الشفوية حتى نهاية القـرن الاول الهجري حين بدأ التدوين، ولكن الرواية الشفوية لم تتوقف وبقي الكثير من الشعر الجاهلي دائرا على الالسنة، ومن المحتمل ان الكثير من الشعر القديم قد فقد دون أمل للعثور عليه، كما هلك عدد من الرواة في الحروب او ماتوا دون ان يودعوا محفوظاتهم في صدر من سيستأنف عملهم.

وجاء الاسلام بظروف جديدة واصبحت الاكثرية الساحقة من المسلمين في شغل عن الشعر القديم وعن الاهتمام به، لأنه كان يمثل في نظرهم روح الوثنية الضالة، وانصرفوا لدراسة القرآن والحديث، ولكن لغة القرآن والحديث اصبحت بعد فترة وجيزة غريبة بالنسبة للمسلمين الذين كانوا في العراق وخراسان والشام ومصر، فكان لزاما تفسير القرآن وكانت الحاجة الى الاهتمام باللغة والنحو، ونشط علماء الكوفة والبصرة في هذا المضمار، وكان منهلهم هو الشعر الجاهلي، وهو ينبوع من العربية لم يلوث، وكان الشعر القديم في البداية مجرد قاعدة للتتبع اللغوي، غير انه بمرور الزمن قد ايقظ حماسا ادبيا، دعاهم الى جمع الشعر وتصنيف الدواوين، وخلال هذه العملية لا بد من وقوع اخطاء، سواء اكانت هذه الاخطاء عفوية من غير قصد، تتعلق بالنسيان وخيانة الذاكرة: أم كانت عن قصد وسوء نية، وكان الاغراء لنحل ابيات أو مقطوعات قويا، وكانت مهارة الرواة اكثر من ان يكشفها علم اللغويين ونقدهم، وكانوا مستعدين لتقبل ما يصل لايديهم من الاشعار مهما كان شأنها، ويتخذ نيكلسون من حمـاد الراوية وخلف الاحمر نموذجين للرواة الكذابين، الذين يجب الحذر من مروياتهم، ولكن لا شك بان وراء هؤلاء عددا كبيرا من الرواة المدققين الثقاة.

وهنـاك أسباب أخـرى للافتعال، أهمهـا في نظر نيكلسـون الاصلاحات التي كان يدخلها الرواة واللغويون على الشعر ليكون متسقا مع لهجة قريش، ثم تنقية الشعر مما فيه من الفاظ وثنية يأباها الاسلام، فمن المحتمل ـ كما يقول ـ مثلا ان لفظ (الله) كثيـرا ما عوضت عن لفظ (اللات) الآلهة الوثنية، بالاضافة الى حذف ابيات او مقاطع كاملة. او نقلها من موضع لآخر من القصيدة، وذلك بسبب تركيب القصيدة وتفككها وحاجتها الى الترابط المنطقي.

ويقف نيكلسون عند موضوع الدين الجاهلي، ويرى ان أثر الدين في حياة الجاهليين كان ضئيلا، بحيث لا يمكننا ان نتوقع وجود أثر كبير له في شعرهم، وكانـوا يعتقدون بـوجود إله اعـظم بشكل غامض، وكانوا يعتقدون وبشكل اوضح ببناته الثلاث : اللات ومناة والعزى، اللائي كن موضع تبجيل في بـلاد العرب قـاطبة، وكـانوا يظنون ان الله يتقبل شفاعتهن بالاضافة الى وجود اصنـام أخرى تتمتع بتقدير سام، ما دامت تجلب الحظ السعيـد لعابـديها. لكن البدوي لم يكن يعرف التقوى الحقيقية، ولم يكن يشعـر بالدعـوة للصلاة لآلهته، وان وجدها في الغالب ملائمة للقسم بها، وقد يدعو الله في ساعة الشدة، غير أن إيمانه بالمراسيم الخرافية كان أقوى اذ لم يتمسك بدينه بمنتهى الحيوية، وكان حريصا على منافعه الشخصية، وكانت وجهة النظر البدوية عن الحياة (هيدونية) أي مذهب اللذة،

فالحب والخمرة والمقامرة والعبيد وملذات الغناء والشعر الحكمي الموجز، كل هذه الأشياء طيبة حسنة اما ما دون ذلك فكان لا يرى الا القبر[15]. ولم تعدم الجزيرة من وجود شعراء وحكماء كانوا يتساءلون ويبحثون عن قيمة الحياة ومغزاها والى اين المصير، كما كان يفعل زهير، ولم يكن بوسع الوثنية ان ترد على هذه التساؤلات. غير ان بلاد العرب لم تخل من وجود جاليات يهودية ونصرانية.

واذا كانت اليهودية منغلقة على نفسها ولم تؤثر في من حولها فان النصرانية تركت آثارها في الشعر القديم، كان في الشعر الجاهلي قدر لا يستهان به من آثار النصرانية، وكانت هذه الآثار الدينية في الشعر تفسر فيما سبق على أساس الاضافات المتاخرة، اي منحولة من قبل الرواة المتأخرين، ولكن وجهة النظر هذه لم تكن هي السائدة، والفضل في ذلك يعود بصورة رئيسية الى مناقشات الفون كريمر والسير شارلس لايل وفلهاوزن[16] الذين اثبتوا النقاط التالية :

١ ـ ان الشعور الديني المنوه عنه أعلاه ليس اسلاميا في لهجته في كثير من الاحوال.

٢ ـ ان المقاطع التي يتجلى فيها ليست ذات اصل اسلامي.

٣ ـ انه النتيجة الطبيعية الحتمية للتأثر الواسع النطاق، وان كان على وجه العموم سطحيا للديانة المسيحية.

وتتضح مظاهر هذا الأثر الديني في الشعر في ذكر الراهب في صومعته المنعزلة ومصباحه الذي ينير سبيل المسافرين ليلا، والاشارات التي تقع لدى الشعراء مثل زهير الى الكتاب السماوي حيث تدون الاعمال ليوم الحساب، وكذلك الميل الى الموعظة. والتامل في الموت والمصير وما الى ذلك[17].

اما اسهامات نيكلسون في التراث القديم فقد كانت جلها في ميدان التصوف والادب العباسي فبالاضافة الى كتابه الجليل هذا (تاريخ العرب الادبي ـ لندن ١٩٠٧) فله دراسة عن شعر المتنبي (مجلة الجمعية الملكية الآسيوية ١٩١٥) وابن الفارض (مجلة الجمعية الملكية الآسيوية ١٩١٨) وشعراء من العصر العباسي (مجلة التأريخ الهندي ١٩٢٤) ولباب الألباب واللزوميات للمعري (كمبرج ١٩٢١) ووضع فهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة ادوارد براون (كمبرج ١٩٣٦) ونشر ترجمان الاشراق لابن عربي (لندن ١٩١١) وغير ذلك كثيرا.

٤ ـ لايل ـ سير تشارلس جيمس لايل Sir Charles J. Lyall.

نشر لايل ديوان عبيد بن الأبرص نشرة علمية دقيقة بشرح الانبارى : مع ديوان عامر بن الطفيل وترجم القصائد الى الانجليزية وعلق عليها، وقدم لديوان عبيد بمقدمة نفيسة (ترجمها د. حسين نصار حين نشر ديوان عبيد بن الابرص في القاهرة سنة ١٩٥٧) ولا تقتصر المقدمة على دراسة شعر عبيد والتعليق عليه وحسب، وانما تناول فيها حياة امرئ القيس واثبت الوقائع التي أنكرها غيره، ثم تحدث عن رواية الشعر الجاهلي وتوثيقه، واشار الى دراسات المستشرقين قبله حول الرواة والشك في بعض مروياتهم، وبين رأيه في طبيعة الشعر الجاهلي وناقش الروايات التي تشك فيه، والمقدمة على انها قصيرة ومركزة الا انها تعرضت لموضوعات على جانب كبير من الاهمية.

يتناول لايل موضوع صحة الشعر الجاهلي والرواية على ضوء دراسته لشعر عبيد، ويقرر ان الشعر الجاهلي او شعر البدو الوثنيين لم ينتقل بالكتابة، وانما بالرواية الشفوية، وان هذا الشعر الذي يسجل انتصارات القبيلة يعد من أعز مآثرها، ولذلك فهي ترويه جيلا عن جيل لأنه تراثها المجيد الذي تحرص عليه، وبالاضافة الى رواية القبيلة لشعرها، وجد هناك اناس تخصصوا برواية الشعر وحفظه، وعرف واحدهم بالراوي، الذي مهمته ان يحتفظ بالاشعاركما تعيها ذاكرته، وفي العصور التي لا تستخدم فيها الكتابة الا في المدن، ولاغراض خاصة، يعتني بالذاكرة عناية كبيرة، وكانت هذه الذاكرة في العصور القديمة مدربة على الحفظ اكثر بكثير مما هي في العصور الحديثة، وليس من المدهش أن تتداول الاشعار وتنقل بالرواية الشفوية خلال قرنين أو ثلاثة من الزمان، وقد رويت عن كثرة الحفظ وجودته روايات كثيرة، وهذا امر ليس غريبا، وهو معروف لدى الامم الاخرى، فلدينا أمثلة من الادب الهندي في القرون السابقة على شيوع التدوين، وتثير هذه الأمثلة الدهشة على ما تستطيع الذاكرة البشرية من القيام به.

والشعر خلال رحلته الطويلة لا بد ان يصيبه التغيير، بسبب عدم تثبت الذاكرة، فقد تسقط أبيات من القصيدة أو يضطرب ترتيبها، او قد تستبدل عبارة بعبارة منسية أخرى من قبل الراوي، ومثل هذه الظواهر مألوفة في كل مكان، وليس هذا التغيير سببه الانتحال أو العبث، لأننا حين نختبر القصائد ذاتها نجد قدرا من

الشخصية الذاتية يكفينا للقول بانها في معظمها من عمل الشعراء المنسوبة اليهم انفسهم، ويتخذ لايل المعلقات السبع مثلا للتدليل على صحة هذه القصائد، وصحة نسبتها الى الشعراء الذين نظموها، لان هذه القصائد ذوات ذاتية ومزايا عالية، كل قصيدة تنم عن شخصية قائلها المميزة بل الشديدة التمييز، وكذلك الامر في القصائد الثلاث الباقية، التي عدها كثير من النقاد من المعلقات العشر، وهي قصيدة الاعشى، وقصيدة النابغة الذبياني، وقصيدة عبيد بن الابرص، وقد تركت كل من شخصية امرئ القيس وزهير ولبيد والنابغة والاعشى طابعها المتميز على شعرها، ويبدي لايل اعجابه ودهشته من جراة بعض المستشرقين الذين ذهب بهم الخيال مذهبا متطرفا، فزعموا ان هذا الشعر منحول ونظم في عصور متاخرة، ولعله يشير الى مقالة الوارد السابقة دون ان يفصح باسمه، فيقول : «ومن افراط الخيال أن تظن ان معظم القصائد المنسوبة اليهم منحولة في عصر متاخر، ومن تأليف ادباء عاشوا تحت ظروف مغايرة تمام المغايرة، وفي عالم شديد الاختلاف عن ايام الحياة البدوية في الصحراء العربية»[18].

هذا سبب، وأما السبب الثاني الذي يقدمه لايل على صحة الشعر الجاهلي، والذي يجعلنا نتمسك به ونعتبره صحيحا في جملته وليس منحولا، هو ايمان شعراء القرن الاول الهجري بـه، يقول لايل : «فقد استمـر شعراء القـرن الاول المشهورون : الفـرزدق وجرير والاخطل وذو الرمة على تقاليد الشعراء في العصر الجاهلي، فبالاضافة الى اشارتهم الشخصية استعملوا تراثهم الشعري مرارا وتكـرارا، متناولين نفس المـوضـوعـات بنفس الطرق، محسنـين ومحورين ومستعيرين، ولكن ما زالوا متقيدين بنفس التقاليد».

اما قصائد هؤلاء الشعراء الأمويين فلا شك انها قد وصلتنا صحيحة، لأنهم عاشوا في عصر تم استخدام الكتـابة فيـه لتدوين المؤلفات الشعرية، وان كانت الرواية الشفوية قد استمرت أداة لنشر الشعر بين الناس.

ويسوق لايل سببا ثالثا على صحة الشعر الجاهلي، هو ان هذه القصائد الجاهلية كانت ملأى بالفاظ غريبة على العلماء، الذين كانوا أول من عرض هذه القصائد لمحك النقد، فقد كانت تنتمي لمرحلة قـديمة في اللغـة، كـانت غـير مستعملة في الزمن الذي كتبت فيـه القصائد، وجمعت في دواوين.

ويبين لايل الكيفية التي توصل اليها اللغويون في شرح الشعر وتفسير معانيه، ومن هذه الشروح تكونت المـادة التي جمعت منها المعاجم فيما بعد، ان هؤلاء الشراح الذين يختلفون اختلافا كبيرا فيما بينهم، توصلوا الى تذليل الصعوبات ومعرفة مدلولات الألفاظ، بمقابلة عبارة بأخرى وبالجدل والنقاش لا بالاشارة الى لغة الخطاب، التي لم تكن تحتوي على الالفاظ التي يبحثون عنها، وان المعاجم في تفسيرها للالفاظ وشرحها للعبارات وتحـديد معـانيها، تعتمـد كل الاعتماد على الشعر القديم ولغة القرآن والحديث، وتصرح بصحة الشعر تصريحها بصحـة القرآن والحديث[19].

وعلى ضوء هذه المعطيات، يتوجه لايل لفحص القصائد والقطع المنسوبة لعبيد بن الابرص، وفي ذاكرته كل المفهومات والاعتبارات النقدية، فيجد أن قدرا كبيرا من شعر عبيد يتألف من النسيب أو التشبيب، وان هـذه القصائـد قد نـالت حظا كبيـرا من الاعجاب فحفظت، ولاحظ في هذا الشعر جملة ملاحظات يفصل فيها ويحصي ويدقق، من ذلك التصريع في مطالع القصائد، وذكر مواضـع قبيلة الشاعر وبطونها، وتتكرر هذه المواضع في قصائد أخرى، وفيها دلالة على نسبه، وانه من سعد بن ثعلبة من أسد، التي توجد في ارضها المواضع التي ذكرتها القصائد، وهناك جملة اشارات عـلى احداث العصر الذي شهده الشاعر، منها مقتـل حجر أبي امـرئ القيس، وكثرة الاسلحة التي تفخر بها القبيلة، ومقاومة قبيلة غسان وملكها الحارث الاعرج، وهناك اشارات تاريخية أخرى تتعلق بالايام التي شهدتها القبيلة مع القبائل الاخرى، وكل هذه الاحداث تقرر نسبة الشعر الى عبيد بن الابرص.

ويتخذ لايل من معجم شعر عبيد ولغته دليلا على صحة الشعر وعن شخصية عبيد المتميزة، ويسرد ثبتا كبيرا للغـة الشعر، التي كانت لغة عصر الشاعر وبيئته المتميزة، وهذا ضرب من الدراسـة العلمية الدقيقة المتقدمة التي قلما تخطئ دلالتها. ويتناول منهجا آخر في الفحص عن صحة شعر الشاعر، هو دراسة القصـائد من حيث موضوعاتها ومقارنتها بشعر الشعراء الآخرين، ورصد الاشـارات التاريخية التي تكشف صلته بغيره من الشعراء المعاصرين، وقد دلل لايل من خلال شعر عبيد على صحة الأحداث التـاريخية التي تتعلق بصلة عبيد بامرئ القيس، وعلى صحة الوقائع التي رويت عن امرئ القيس ففي شعر عبيد دلالات صـريحة عـلى الحوادث التـاريخية المتعلقة بقتل حجر، ومحاولة امرئ القيس الثأر له، وفي شعر عبيد

قصائد يخاطب فيها حجرا نفسه : (انت المليك عليهم) ويخاطب في اربع قصائد امرأ القيس ويشير اليه (ياذا المخوفنا بقتل ابيه) او يشير الى عزمه على الرحلة الى قيصر (ازعمت انك سوف تاتي قيصرا) وفي سياق مخاطبة امرئ القيس ينص على مقتل حجر (وحجرا قتلناه وعمرا كذلكا)، ويشير الى عزم امرئ القيس على الاخذ بثأر ابيه وبكائه عليه (اتوعد اسرتي وتركت حجرا.... يريغ سواد عيني الغراب.)

وانت امرؤ الهاك دف وقينة
فتصبح مخموراً وتمسي متاركا

عن الوتر حتى احرز الوتر أهله
فأنت تُبكّي إثره متهالكا

ويذكر امرأ القيس باسمه وقد صغره تحقيرا له

تمنى مُرَيْئُ القيس موتي وان امت
فتلك سبيل لست فيها باوحد

لعل الذي يرجو رداي وميتتي
سفاها وجبنا ان يكون هو الردى

ويذكره ايضا باسمه ونسبه في قوله[٢٠] :

سقينا امرأ القيس بن حجر بن حارث
كؤوس الشجا حتى تعود بالقهر

ويستفيد لايل من دراسة ديوان عبيد وديوان امرئ القيس والموازنة في شعرهما، ان يقف على جملة ظواهر في شعر الشاعرين منها انهما عالجا موضوعات واحدة ويستمدان من ذخيرة شعرية واحدة، او يعالجان موضوعاتهما معالجة واحدة، ويستنتج من هذه الاشارات التاريخية والاتفاقات في معالجة الموضوعات على صحة قصائد الشاعرين عبيد بن الابرص وامرئ القيس، وينبه لايل الى انه قد يشك في التفاصيل الخرافية عن قتل حجر وطواف امرئ القيس طلبا لثأره، كما جاءت في الروايات ولكنه لا يجد مبررا للشك في الحوادث الرئيسية، بل ان رحلة امرئ القيس الى امبراطور القسطنطينية لطلب نصرته التي تبدو غير محتملة للوهلة الاولى، يوجد ما يؤيدها في شعر عبيد ذلك قوله :[٢١].

ازعمت انك سوف تأتي قيصرا   فلتهلكن اذن وانت شآمي

ويستدل لايل كذلك على صحة الروايات المتعلقة برحلة امرئ القيس طلبا لثأر ابيه، قصة الاسلحة والدروع التي اودعها لدى السموأل بن عاديا في قصره الابلق بجوار تيماء، ومطالبة الحارث الغساني بعد موت امرئ القيس باسلحته، وامتناع السموأل عن تسليم الاسلحة، ان هذه الحادثة كما يقول لايل لايمكن ان يتطرق اليها الشك، ويعززها شعر الأعشى في مديحه لشريح من ولد السموأل، ويشير الى قصيدة الأعشى التي فيها قوله:[٢٢]

كن كالسموأل إذا طاف الهمام به   في جحفل كهزيع الليل جرار
إذ سامه خطتي خسف فقال له   قل ما تشاء فاني سامع حار

ويشير لايل الى حادثة مماثلة عرضت في العصر الجاهلي، وذلك عن اسلحة النعمان وذخائره في يد بني بكر قبل وقعة ذي قار[٢٣]

وهكذا يمضي المؤلف في دراسة شعر عبيد، وتمحيص شعره، وفحص كل قصيدة، ومعرفة مافيها من اشارات تاريخية ولغوية، ومن ثم استخلاص الاحكام النقدية ومعرفة طبيعة شعره التي هي صورة صادقة لطبيعة الشعر الجاهلي.

وما كان للسير لايل ان يفهم الشعر الجاهلي هذا الفهم الواضح الدقيق، لولا معاناته ودراساته المتعمقة في الشعر الجاهلي ونشره دواوينه ومجاميعه نشرا علميا امينا دقيقا، فقد اسهم لايل في نشر التراث القديم ودراسته بشكل دقيق وافٍ، فمن ذلك: شرح المعلقات السبع (١٨٨١ ـ ١٨٨٤) وتراجم شعراء العرب القدماء والشعر الجاهلي (لندن ١٨٨٥) وديوان عبيد بن الابرص وعامر بن الطفيل بشرح الانباري متنا وترجمة (لجنة جيب التذكارية ١٩١٣) وعمرو بن قميئة (كمبرج ١٩١٩) والمفضليات بشرح الانباري (ط ـ الكاثوليكية ١٩٠٨ ـ ٣١ ـ ٣٤) في ثلاثة اجزاء متنا وترجمة وفهارس.

ومن دراساته: الاعشى (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٢)، الوصف في الشعر الجاهلي (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٢)، الشعر الجاهلي مرجع للمعلومات التاريخية (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٤)، صلات الشعر الجاهلي بالأدب اليهودي والتوراة (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٤) شعر تأبط شرا

الشاعر الصعلوك (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٨) بحـور الشعر (الدراسات الاشورية ١٩١٢)، معلقة الاعشى (تكريم براون ١٩١٢).

٥ ـ مرجليوث : D. S. Margoliouth

ونشر مـرجليـوث بحثـه (اصـول الشعـر العـربي) سنـة ١٩٢٥(*). ترجع الافكار التي تكونت في ذهن مرجليوث حول صحة الشعر الجاهلي الى سنوات بعيدة قبل أن يكتب بحثه هذا (اصول الشعر العربي) سنة ١٩٢٥، ولعل بداية هذه الافكار كانت حين بدأ بتحقيق كتاب ارشاد الاريب المعروف بمعجم الادباء لياقوت، (بدأ سنـة ١٩٠٧ وانتهى سنـة ١٩٢٦) حيث قـرعت ذهنـه الأخبـار المتناقضة حول حماد الراوية وخلف الاحمر واخبار الرواة الوضاعين والثقات. وقد كان ميله نحو الروايات المتعارضة حول كذب الرواة ومادعته المنافسة بينهم الى اتهام بعضهم الآخر. ولم يشأ مرجليوث أن يقف أمام هذه النصوص المتعارضة المتضاربة يحاكمها ويخرج بوجه الحق فيها، بل راح يلتقط منها ما يوهن الشعر الجاهلي، بل يتصيد الأفكار والأقوال والألفاظ التي يمكن توجيهها نحو الشك في الشعر الجاهلي. وبدأت تظهر نتائج طريقته هذه فيما كتب بعد ذلك، واتخذت كتاباته شكـل الاشارات والاستـطرادات الى الحديث عن انتحال في الشعر الجاهلي عندما يكتب موضوعات لا صلة لها بالشعر، مثل مقالته (محمد) في دائرة معارف الدين والاخلاق.

وكذلك حين أصدر كتابه عن محمد وظهور الاسلام Moham-mad and the Rise of Islam المطبوع سنة ١٩٠٥، فقد كان يتحدث عن لغة القرآن، فيلتفت الى أن في لغة القرآن شبها كبيـرا من لغة الشعـر الجاهلي، ومادام الشعر الجاهلي في زعمه مصنوعا في كثرته، وضـع على مثال القرآن، فانه لا يصح ان يقبل رأي العرب في الشعر الجاهلي. وطبيعي ان مرجليوث يفترض ان القرآن جاء بلغة جديدة لا صلة لها بالشعر الجاهلي، والا فما باله يرى أي شبه بـين القرآن والشعـر الجاهلي فيحمله على الانتحال، وكأن القرآن لم يكن من بيئة العرب ولم يتحدث بلغتهم، فاذا ماذكر شاعر جاهلي عادات العرب في الحج او الصوم اوذكر الافكار السائدة في الأديان السابقة، وجاء القرآن بهذه الألفاظ فأن مرجليوث سرعان مايحمل ذلك على ان الشعر قيل بعد القرآن وعلى نسقه.

وبقيت فكرة الانتحال شغله الشاغل، فمارس الكتابـة فيها، وواصل ابحاثه في هذا الميدان، فكتب سنة ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧ في مجلة الجمعية الملكية الاسيوية بحثاً عن (الشعر المحمول على السموأل)، وفي سنـة ١٩١١ كتب في المجلة نفسها مقـالة عن (اصـل الشعـر العربي) وهي غير المقالة التي نحن بصدد عرضها بعنوان (اصول الشعـر العربي) وفي سنـة ١٩١٦ كتب في مجلة الجمعيـة الملكيـة الاسيـوية ص ٣٩٧ متحـدثا عن كتـاب «الخصائص» لابن جني، فعرض الى فقرة وردت فيـه حول شعـر كتب في الطنوج في مـديح النعمان، قد دفن في القصر واكتشف زمن المختار الثقفي. واستدل مرجليوث من هذا الخبر بـأن حماداً الراويـة هو الذي اورد هـذه القصة. ومادام حماد متهما بوضع الشعر ونحله، فان هذه القصة تدق مسمارا في نعش الشعر العربي القديم. وقال: ان القصائد التي دونها ابن اسحاق في السيرة النبوية قد وضعت وضعاً لأجل هـذا الكتاب اما غير هذا من الشعر الجاهلي الذي يرويه اهل الكوفة فقد كان من تلفيق خلف الأحمر.[٢١]

وقد كانت حصيلة هذه الكتابات جميعا ان جمع افكارها واعاد صياغتها ووسعها في مقالته (اصول الشعر العربي) التي نشرها في مجلة الجمعية الملكية الاسيـوية سنـة ١٩٢٥ م . ولذلك فان صلة مرجليوث بقضية الشك في الشعر الجاهلي قديمة. رافقته طيلة حياته العلمية واستغرقت ربع قرن حتى تبلورت في بحثه هذا الذي نحن بصدد عرضـه والحديث عنـه. ولذلك فان افكـار مرجليـوث حول الانتحال والتي بثها في كتاباته الاولى كانت قد عرفت وانتشرت.

لقد تحدث مرجليوث في مقالته هذه عن امور كثيـرة، تتعلق بـالقرآن الكـريم والرسول (ص) والمـوقف من الشعر والكهـانـة وشياطين الشعراء والكتابة والنقوش الحجرية واولية الشعر وشعراء المعلقات ودواوين القبائل والرواية وكيفية حفظ الشعر، وحاول انكار وجود كتابة في الجاهلية كما انكـر ان يكون الشعـر نقل بـالرواية الشفوية، وشك في مرويات الرواة وجرحهم وقدم كل ذلك ليصل الى انكار الشعر الجاهلي جملة، وتجمل الحجج التي ساقها مرجليوث على انكار الشعر الجاهلي فيما يلي:

ان الشعر اما ان يحفظ بالكتابة او بالرواية، ورأى العلمـاء المسلمين أنه حفظ بالرواية في عهود الاسـلام الاولى، ويستبعد ان يكون الشعر قد حفظ بالرواية لاسباب هي:

أ ـ يستوجب حفظ الشعر وجود جماعة من الرواة مهنتهم الحفظ وهو ينكر ذلك.

ب ـ ان الاسلام يجبّ ماقبله فالقرآن ذم الشعراء، وهذا سبب قوي لنسيان الشعر اذا كان قد وجد.

ج ـ ان الاشعار كانت تتغنى بانتصارات قبلية تثير الشحناء، ولما كان الاسلام جاء لتوحيد العرب، فانه كـان يحث على نسيـان هذا الشعر.

الفرض الثاني ان يكون الشعر قد نقل عن طريق الكتابة، ومع اقراره بوجود الكتابة قبل الاسلام فهو ينفي ان يكون الشعر قد حفظ بالكتابة لسببين:

أ ـ ان القرآن نفى ان يكون للجـاهليين كتـاب. ولو ان الشعر الجاهلي كان مكتوبا لوصلت كثير من الكتب.

ب ـ ان الأدب، يتطور من الشذوذ الى الانتظام وان الشعر الذي قيل إنه جاهلي هو مرحلة تالية للقرآن، لأن في القرآن سجعا وبعض الآيات فيها وزن، فينبغي ان يكون الشعر تطورا للقرآن لا سـابقا عليه.

ثم يقول ان الاسلام حدث عظيم وانفصال عن الماضي، ولم يكن الاسلام متسامحاً مع الوثنية بأية حال، بينمـا نجد الشعـر لسان الوثنية. فكيف يحفظون اشعارا تمجد نظاما ابطله الاسلام. ويعود فيقول ان هؤلاء الشعراء كانو مسلمين في كل شئ ماعدا الاسم.

ثم سـاق ادلة على عـدم صحة الشعـر الجاهـلي هي الادلة الداخلية:

١ ـ في الشعـر اشارات الى قصص ديني ورد في القـرآن وفيه كلمات اسلامية. وان الشعراء لايمثلون الدين الجاهلي وليس فيه جو الآلهة المتعددة بل فيه توحيد، وهذا الذي جعل الأب شيخو يعدهم نصارى. وأن هؤلاء الشعـراء يقسمون كـالمسلمين بـالله الواحد، وبالصفات التي ذكرها القرآن، وهؤلاء الشعراء موحدون ومطلعون على امور لايعرفها الا القرآن.

٢ ـ الدليل الثاني هو اللغة: فـاللهجات بـين القبائـل متعددة، والاختلاف بين لغة القبائل الشمالية واللغة الحميرية الجنوبية كبير، بينما جاء الشعر كله بلغة القرآن. وليس هناك لغة ادبية موحدة قبل القـرآن. وان الرواة الذين جمعوا القصـائد بلغـة واحـدة جعلوا الشعراء من ناحية ثانية يعبدون الله ولا يشركون به.

٣ ـ موضوعات القصائد: ان القصائد تتفق في طرق موضوعات واحدة تتكرر، مما يدل على انها نضمت بعد القرآن لا قبله، لانهم يبدأون قصائدهم بالغزل، والقرآن وصفهم بانهم في كل واد يهيمون ويتبعهم الغاوون.

ثم يتحدث بصورة عامة الى ان القرآن لم يشر الى الموسيقى، واذا كانت الموسيقى من مستحدثات العصر الأموي، فهل يعقل ان الوزن وجد عند العرب قبل الاسلام. وان التسلسل يقتضي أن يكون الرقص ثم الموسيقى ثم الشعر، والممالك العربية ذات النقوش كانت ذات حضارة ولكن ليس لها شعر فهل يكون للاعراب البـدو شعر متـطوروليس للمتحضرين شعـر ؟ ويخلص الى ان الشعر والنثـر المسجوع مشتقان من القرآن وأن الاعمال التي سبقت القرآن يجب ان تكون اقل فناً لا أكثر.

اما اسهامات مرجليوث في الشعر القديم نشرا وتاليفا وترجمة فأهمها مايلي: نشر حماسة البحتري بمعاونة جاير (لندن ١٩٠٩)، ونشر في مجلة الجمعيـة الملكية الآسيـوية، الشعـر المنحـول عـلى السمـوْال (١٩٠٦ ـ ١٩٠٧) واصـل الشعـر العـربي (١٩١١) واصـول الشعر العـربي (١٩٢٥) والبـطولة عنـد كتـاب العـرب (١٩٢٧)، والمعلومات التاريخية في ديوان البحتـري (مجلة تاريـخ الهند ٢٢ ـ ١٩٢٣)، وتحقيق معجم البلدان لياقوت في سبعة اجزاء (لندن ١٩٠٧) ثم طبع في منشورات لجنة حبيب التذكارية ١٩٣١، ثم في (القاهرة ١٩٠٨) والانساب للسمعاني (لندن ١٩١٢).

٦ ـ بروينلش : .Erich Braunlich

وبعد عام من نشر مقالة مرجليوث كتب بروينلش مقـالة يرد عليه ويفند مزاعمه بعنوان (عن الشعر الجاهلي) (الآداب الشرقية ١٩٢٧) وترجمها عبد الرحمن بدوي باسم (في مسألة صـحة الشعر الجاهلي) (دراسات المستشرقين ص ١٣٠ ـ ١٤٢).

يتحدث بروينلش عن الشعر الجاهـلي عن خبرة لأنـه درسه وألف فيه وعاش اجواءه فهو يرد على حجج المستشرقين قبله الذين ينسبون اضطراب الرواية واختلاف رواية الابيات بتغيير كلمات فيه، ويرى ان ذلك امرا طبيعيا نظرا لثراء اللغة العربية بالترادفات، وان هذا الاختلاف كان وسيبقى مادامت الرواية التي نقل بهـا الشعر رواية شفوية، وقد زاد الامر سوءا عند تدوين الشعر وتقييده، فان

طبيعة الخط العربي تحتمل التصحيف ولذلك حرص العلماء المسلمون على نقل العلوم بطريق الرواية الشفوية من الشيخ الى مريده، وعدت هذه الطريقة هي المثلى في تحصيل العلوم الاسلامية. وقد رافق ذلك الاخذ عن الكتب ايضا. وفيما يتعلق برواية الشعر الجاهلي التي كانت حصيلتها المجاميع الشعرية التي وجدت لدى الرواة في عصر التدوين، فان عمر هذه القصائد يبلغ مائتي سنة قبل الاسلام على وجه التقريب، وقد تناول موضوع صحة هذا الشعر من قبل نولدكه والوارد ولايل ثم مرجليوث، وقد بنى مرجليوث حججه في انكار الشعر الجاهلي على الموضوعات التالية :

١ ـ العلاقة بين النقوش والاشعار.
٢ ـ العلاقة بين القرآن والاشعار.
٣ ـ الثقة في الرواة.
٤ ـ مضمون الشعر الجاهلي.

اما بالنسبة للنقوش في العربية الجنوبية فانها كانت تدل على حضارة اسمى من حضارة الاعراب الذين صدرت عنهم الاشعار، ولذلك فان مرجليوث رأى ان من غير المعقول ان يكون للبدو غير المتحضرين شعر بينما يُحرم منه أهل اليمن المتحضـرون، ويرى بروينلش ان الشعر لا يستتبع الحضارة وانما الامم البدائية اكثر شاعرية من المتحضرة، ويأتي بامثلة من النقوش الصخرية الرائعة عند قبائل البوشمن أو التي من العصر الحجري القديم في اوربا أو قصائد المعارضات والمناقضات التي نظمها الاسكيمو في جرينلند، وشعر الهجاء الذي نظمه سكان جزر سليمان الذي لا يقل اقذاعا عن شعر الهجاء العربي.

ويتناول اختلاف اللهجة بين عرب الشمال وعرب الجنوب الذي بنى عليه مرجليوث شكه في شعر شعراء اليمن، فيقول : ان في الامكان ان يكون عرب الجنوب يتكلمون لغتين اثنتين، وهذا لا يمنع مشاركة بعض الافراد في هذا الشعر، هذا اذا علمنا ان اللغة العربية الجنوبية ليست لهجة وانما هي لغة قائمة بذاتها، اما اللهجات العربية الشمالية العديدة فقد كان في وسعها ان تجتمع في لغة واحدة عالية وان هذه اللغة الموحدة يستشف منها اللهجات التي بينها النحاة واللغويون المتأخرون، وفي كتاب سيبويه وكتب الشواهد نماذج من شواذ الأبنية والتراكيب في كثير من الأبيات الشعرية.

ان القرآن يقف من الشعر موقفا رافضاً، ولكن فيه آيات تعتبر موزونة على هذا البحر او ذاك، ومن البديهي ان هذه الآيات لا تسمى شعرا، ولذلك فان النبي كان في غنى عن التفريق بين هذه الآيات والشعر، ذلك لانه كان على علم تام بالشعر بمعناه الاقدم.

وما كانت الايات القرآنية تذم الشعر، لو لم يكن هناك وجود للشاعر بمعناه المعتاد لنا وليس بمعنى الكاهن[٢٥].

ويتناول بروينلش موضوع الكتابة التي أثارها مرجليوث فالقرآن يسال أهل مكة «ام لكم كتاب فيه تدرسون»[٢٦]. ويتوقع ان يكون جوابهم بالنفي، ويرى مرجليوث في هذا حجة مهمة على ان الشعر الجاهلي لا يمكن ان يكون مكتوبا، والا لامكن أهل مكة ان يذكروا عدة كتب، وليس المقصود وجود كتب اي كتب، كما ذهب مرجليوث وانما وجود كتب مقدسة يمكن مقارنتها بالقرآن، وكذلك فان حجة مرجليوث بانتقاء شعر مكتوب حجة فاسدة، لأن أهل مكة وكذلك سائر العرب قد عرفوا الكتابة وكان لديهم نوع ما من الكتب.

اما بالنسبة لوجود موضوعات تقليدية في الشعر الجاهلي، وكذلك عدم وجود الترابط في تسلسل الأبيات، وذلك الذي يساعد على التزوير او اضافة أبيات او عدم تعيين ترتيبها، فان الانتقال الطويل للرواية الشفوية للشعر قد أدى الى سقطات للذاكرة حتى عند الرواة الشديدي التدقيق.[٢٧]

لا شك ان هناك انتحالا مقصودا في الشعر من قبل بعض الرواة، وقد أورد الوارد اخبارا عديدة، واضاف مرجليوث عددا آخر، ثم ان التحاسد بين الرواة يقدم لنا ضمانا كافيا على كل التزويرات المستندة الى براهين قد وصلت الينا، ولكن سير تشارلس لايل في تحقيقه لكتاب المفضليات[٢٨]. يفترض ان قسما من هذه الاخبار هو من اختراع منافسين حاسدين، ومن غير الصحيح ان نقول مع مرجليوث ان روايات اللغويين الشعرية هي تزوير، وان كل الاخبار التي تتهم الرواة بالتزوير هي صحيحة، ويدلل على عدم صحة مايتهم به الرواة بمثلين :

الاول الرواية المتعلقة بحماد الراوية والمفضل الضبي في مجلس المهدي بقصره في عيسى آباد، وسألهما عن قصيدة زهير بن ابي سلمى التي رواها المفضل الضبي وأولها (دع ذا وعد القول في هرم) فرواها حماد منتحلا على البديهة بيتين ـ ويقال ثلاثة ـ قبل (دع ذا)، فلما اقسم المهدي على حماد ان يصدقه أقر بأنه الذي اضاف البيتين لقصيدة زهير، ويناقش بروينلش هذه الرواية ويثبت

كذبها لان المهدي تولى الخلافة سنة ١٥٨ هـ وبنى القصر بعد ان صار خليفة، في الوقت الذي توفى حماد قبل ذلك بسنتين او ثلاث، سنة ١٥٥ هـ او ١٥٦ هـ. ويقول: ولايستطيع مرجليوث ان يتجنب هذا بقوله (ولا بد ان ذلك وقع قبل خلافته) لانه في كل هذا الخبر يظهر المهدي على انه خليفة فعلا، وبناء هذا القصر انما تم بعد توليه الخلافة، ويحدد الطبري بناء القصر سنة ١٦٤ هـ [٢٩].

اما المثل الثاني الذي يقدمه بروينلش فهو حول اوزان الشعر التي وضعها الخليل بن احمد الفراهيدي، واستمدها من الشعر الجاهلي، وقد حاول مرجليوث ان ينفي عمل الخليل هذا بحجة ان احد معاصريه وهو برزخ العروض، الف كتابا حاول ان يثبت فيه ان هذا النظام كله وهم، ومرجليوث يستقي هذا الخبر من ارشاد الاريب لياقوت الحموي[٣٠]، ويقول بروينلش: «وبالرجوع الى المصدر الذي استقى منه مرجليوث الخبر وهو ياقوت ومصدره غير المباشر ابن درستويه(المتوفى سنة ٣٤٧ هـ) ينكره كما يدل على ذلك قوله (كما زعم) وقوله (وكان كذابا)، والملاحظ ان مرجليوث يستند كثيرا الى الروايات الضعيفة او يقتطع بعضها من الخبر فيوجهه الوجهة التي يريدها.

وتمام الرواية لا تخدم الفكرة[٣١]، وهكذا تكون الرواية التي اعتمدها مرجليوث في انكار الشعر الذي اعتمد عليه الخليل وانكار عروض الخليل ايضا باطلة.

ويعلق بروينلش بعد هذا بقوله: «لهذا ينبغي علينا الا نستسلم للشك المفرط فيما يتعلق بالمادة الشعرية التي رواها اللغويون، ولا للافراط في الثقة العمياء فيما يتعلق بقدحهم بعضهم في بعض، وحقا ان بعض الرواة لهم سمعة سيئة ولكن الغالبية منهم تستحق الثقة».

ويبني مرجليوث على اضطراب نسبة بعض الاشعار لشاعر او آخر شكه في صدق الرواة جامعي الشعر، ولكن هذا في نظر بروينلش لا يقوم سببا في الشك، وانما هو نقص في كفاية منهج الرواة العلمي ومعلوماتهم، لا على عدم صدقهم، لان الامر هنا لا يتعلق بصدقهم في نقل المادة المجموعة نفسها، ولكن باختلاف نسبتها الى قائليها.

وتناول الجانب الديني في الشعر الجاهلي،وهي الحجة التي بنى مرجليوث وغيره عليها رفضهم للشعر، بأنه لا يصور الدين الوثني وزعموا بان المسلمين استبعدوا كل ما له صلة بالدين الجاهلي، ويقول المؤلف ربما حدث هذا في بعض الاحيان، لكنه ينبغي علينا الا نبالغ في تقدير هذه التغيرات، وذلك لان البدو اصحاب هذا الشعر كانوا في كل الازمان قليلي الحظ من التدين، ولا يمكن ان يوضعوا في هذا المجال في مستوى الشعوب المتحضرة اصحاب النقوش في العربية الجنوبية، وقد وصفهم القرآن الكريم بقلة الايمان واخبارهم في الجاهلية تدل على عدم تمسكهم بالدين مثل الحضر اهل مكة مثلا. ويرى المؤلف ان شعر الاعراب لا يتطابق مع الحياة الواقعية للعرب القدماء، وانما هو يكشف عن شكل الحضارة والحياة يتجاوز الحقيقة الواقعية، وينظر فيه بمنظور خاص وله نمط ادبي محدد[٣٢].

وبهذا المعنى يفهم مقصود الآية «وانهم يقولون ما لا يفعلون[٣٣]». ويقول: ولما كانت اللغة والوزن مشتركين بين اللهجات وثابتين جوهريا، فان الموضوعات المطروقة مشتركة بين الشعراء وثابتة نسبيا. ويسوق هنا رأى جاسكل Gaskel الذي يقول: «ان الأوثان الحاملة لخصائص القبائل لم تكن مالوفة في الشعر، بعكس الاعتقاد في المصير وفي علائم البخت وهو اعتقاد كان مشتركا، وفي مقابل (الله) الذي كان على الاقل من حيث الاسم ومن حيث التصور ايضا يسمو فوق كل القبائل في العصر الجاهلي[٣٤]. «ولذلك يعتبر المؤلف ان ظهور اسم (الله) مرارا عديدة في الشعر الجاهلي امرا طبيعيا، وان ورود لفظ الجلالة في الشعر ينبغي الا يعد سببا كافيا للطعن في صحة بيت من الشعر الجاهلي، وخاصة اسم (الاله).

اما الاشعار التي تتضمن تعابير قرآنية صرفة، وقد ساق مرجليوث عدة أمثلة لذلك، فيجب كما يرى ألوارد ان يفحص عنها وعن السياق الواردة فيه، وعن اسم الشاعر المنسوب اليه، والتنبيه لذلك في كل حالة، ولذلك لايرى بروينلش ماذهب اليه الآخرون من ان بيت عبيد بن الابرص:

بارك في مائها الاله فما   يبص منه كأنه عسل

متأثرا بالضرورة بالاسلام، لان السياق كله (الابيات ٧ـ ١٢) يحمل طابعا بدوياً واضحاً جدا هو وصف الناقة، وفي مقابل ذلك فان بيت عبيد:

من يسأل الناس يحرموه   وسائل الله لا يخيب

يشتبه في انه منحول خصوصا وان احدى الروايات تضيف بيتين بعد هذا البيت يرد فيهما قوله «والله ليس له شريك» فان هذه الابيات تبدو مشكوكا في صحتها [٣٥]

بـالله يـدرك كـل الخـير　　　والقـول في بـعضـه تـغـليـب
والله ليس له شـريـك　　　عـلام مـا اخـفـت القـلوب

ويأخذ برولينش على مرجليوث انـه من الخطأ ان نعـد كل الاشعار التي فيها اشارات جاهلية جاء ذكرها في القرآن على انها اشعار اسلامية منحولة، فمن الممكن جدا ان تكون هذه الاخبار جزءا من (أساطير الاولين) الشائعة في الجاهلية، والتي أخذ كفار مكة على النبي (ص) ورودها في القرآن. ومن ذلك ذكر عاد وثمـود وارم في الشعر.

ويفترض مرجليوث ان النظام التقليدي للشعر ابتـداء من ذكر تجارب الغرام التي وقعت في مواضع عديدة، وانتقالا الى الرحلات والاسفار، وانتهاء بالتفاخر باعمال بطولية ذات طابع غير اخلاقي في الغـالب، انما هـو مستمد في الصـورة الواردة في القرآن الكـريم: «والشعراء يتبعهم الغاوون الم تر انهم في واد يهيمون وانهم يقولون مالا يفعلون»[٣٦].

ويرد بروينلش بـان هذا التـرتيب المزعـوم الذي ذهب اليه مرجليوث لا يتفق مع ماورد في القرآن الكريم، وانه من غير المحتمل ان يكون المسلمون قد اتخذوا شكل الشعر الممنوع صراحة وفقا لهذا النموذج، وارتفعوا به الى مرتبة عالية، والاولى أن يقال إن القرآن في هذه المواضع انما يجادل ضد شئ حاضر عنيد، هو شعر قـديم له تقاليد عريقة، وان الزمن الذي نشأت فيه هذه النماذج كان بعيدا جدا، الى درجة انه لا يمكن ان يكون احدها موضوعا لهجوم محدد. وفضلا عن ذلك فان تصور نماذج للقصيدة لم يكن امرا غريبا عن الشعراء.

وخير دليل يقدمه بـروينلش على قـدم القصائـد الجاهليـة وتقاليدها ومجافاتها لروح الاسلام، المراثي التي تسودها روح وثنية غير اسلامية، ويمكن ان تفهم على انها صورة من بقايا الجاهلية، لا على انها نتاج للحضارة الاسلامية كما ذهب الى ذلك مرجليوث، وكيف تكـون هذه الاشعـار اسلاميـة وهي تحض على الانتقـام وتمجيد المنازعات بين القبائل، وقد جعل الاسلام من أهم واجبـات المسلم القضاء على هذه العوائد الجاهلية او على الاقل نسيانها[٣٧].

ويرد بروينلش على مزاعم مرجليوث ـ وان لم يذكر اسمـه صراحة ـ الذي ادعى ان الشعر الجاهلي منحول وضعه الرواة بعد الاسلام، يقول ولو كانت (كل الاشعـار الجاهليـة وربما الاشعـار السـابقة عـلى العصر الاموي) منحـولة، وانهـا صنعت في العصر الأموي، فانه لن يكون مفهوما لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في هذا العصر، لاتخاذ اللغة اداة مساعدة لتفسير القرآن، يقول: لماذا فضلوا اخذ شواهدهم من الشعر الجاهلي على اخذهـا من الشعر الاموي، لأنه لن تكون لغة الشعر الجاهلي اقرب الى القرآن من لغة الشعر الأموي. وما كان لبروينلش ان يفهم طبيعة الشعر الجاهلي ويفهمه فهما دقيقا واضحا لولا تجرده من العصبية الدينية والعرقية التي وقع فيها غيره، ولولا دراساته الاصيلة في الأدب القديم.

لقد اسهم بروينلش في الدراسات القديمة الأدبية واللغـوية بجملة ابحاث منها:

اللغة العربية القديمة (مجلة اسلاميكا ١٩٢٥) والخليل وكتاب العين (اسلاميكا ١٩٢٦) وسيبويه الفارسي واللغة العربية (في كتاب تكريم او بنايم ١٩٣٣) والنابغة الجعدي (٢٤، ٢٠٧) وتنظيم القبائل السياسي (١٩٢٣ ـ ١٩٣٤) والعربية والبدو (١٩٣٤.) وعن الشعر الجاهلي (الآداب الشـرقية ١٩٢٦) والاعشى (مجلة الاسـلام ١٤، ٢٥٣)، وابو ذؤيب الهذلي (١٩٢٩) وغير ذلك.

٧ ـ بلاشير Regis Blachere

وتناول بلاشـير في كتابـه (تاريـخ الادب العربي في العصر الجاهلي)[٣٨] رواية الشعر الجاهلي والاخبار المتعلقة به، وتحدث عن الكتابة وان بعضا من الشعر كان يكتب في الاسلام، الا ان رواية الشعـر استمرت شفـويا حتى عصر التـدوين، وتحدث عن الرواة وتجـريح حمـاد الراوية وخلف الاحمـر، وتـوثيق الرواة الآخـرين كالمفضل وابى عمرو بن العلاء حديثا متزنا لا يخرج عما جـاء في المصادر العربية، بعيدا عن الغلو والشطط. ثم تناول في موضع آخر من كتابه ماسماه بـ (قضية الشعر الموضوع)[٣٩]. وبلاشير في كتابه يـؤرخ للادب ولذلك فهو يعـرض لهذه القضيـة حسب ماأثـارهـا المستشرقون ومن هـذا حذوهم عـلى النمط التـاريخي. فيشير الى ماأثاره نولدكه من شكوك حول الشعر الجاهلي في دراسته السابقة التي ظهرت عام ١٨٦٤ وتابعه بعدها ألوارد بثماني كما يقول بلاشير، ولكن الوارد عرض الموضوع بدقة لم يتوصل اليها سلفه نولدكه وقد اسس الوارد حكمه على مبدأ يقول (ان القصائد المروية غير موثوق بصحتها سواء من ناحية المؤلف أو ظروف النظم او ترتيب الابيات)،

فمن الواجب اذا اخضاع كل اثر من القرن السادس واوائل السابع لفحص دقيق قبل قبوله، وتبقى الوسائل لهذا الفحص الدقيق هل تتوافر لدى الباحث، هذا هو الامر المشكوك فيه، وقد شايع جمهرة من المستشرقين نولدكه والوارد طوال ثلاثين عـاما، وظلت الحـالة على ماهي عليه، حتى جاء مرجليوث عام ١٩٢٥ بمقالته العاصفة بعنوان أصول الشعر العربي، التي بناها على عدم تبين الأخبار الجاهليـة والشك في رواية الرواة والطعن بهم وان الشعر مشكوك فيـه، لانه لايصور المسيحية ولا الوثنية، وانما فيه توحيد كما جاء في القرآن، وكذلك رأى ان الشعر لا يمثل اللهجات، ولكن بلاشير يقف من هذه الفرضيات موقف المتسائل اذا لم يعتبر الشعر الجاهلي من الداخل والخارج سابقا لظهور النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فهل يصح التسليم بوجود كمية من الشعر اضيفت اليها اشعار منتحلة ؟ ام يجـدر بنا عـلى العكس رفض هـذا الشعـر كله لانـه وضـع بعـد الاسلام ؟ .

ويستمر بلاشير في عرض وجهات نظر المستشرقين ومناقشتها، وترجيح رأي على اخر ويعتبر المستشرقـين المعاصـرين لـ نولدكـه والوارد ومدرستيهما، يفسحون مجالاً واسعاً للشعر الصحيـح في الشعر المسمى بالجاهلي وهم وان لم يتبنوا نظرية مرجليوث الجريئة فقد وقفوا موقفا فيه تحفظ. وانهم يوافقون ويليام مارسيه ومن ورائه النقاد في عدم الامكان بصورة عامة الاستغناء عن هذه الكمية الهائلة من الشعر، وانه لدينا مقطوعات من الشعر الجاهلي لم يطرأ عليها الفساد، ولكن الاتفاق لم يكن اجماعيا على هذه الاثار التي سلمت من عوادي الزمن.

ويرى بلاشير انه على الرغم من ان طرق الباحثين المحدثين في النقد ادق من طريقة علماء المسلمين في القرون الماضية، ولكن هذه الطرق لم تنجح ولم تكن مجدية، فكثيرا مايتغلب الشعور بالشك على القدرة على البرهنة عليه، ويقول: نحن نشعر احيانا بوجود الانتحال اكثر من قدرتنا على البرهان على وجوده، ولابـد لاجل التمييـز بين الصحيح والموضوع ان تكون دراسة المعنى متطلبة لدراسة المبنى كالاسلوب واللغة، وان هذه تظل العنصر الاسـاسي في التمييز وان تقديرنا يظل ذاتيا، واننا عـاجزون كمـا قال المفضـل الضبي عن التفريق بين ماقاله حماد الراوية وماقاله خلف الاحمر.

ويرى بلاشير ان عملية فحص النصوص الشعرية الجاهلية يجب ان لا تقتصر على الشعر الجاهلي فحسب، بل يجب ان تمتد الى اثار معاصرة للاسلام او جاءت بعده بقليل، وان الانتحال لا يتناول الشعر فقط بل النثر ايضا، ولا بد من الاشارة الى ان هناك كمية من الآثار القديمة التي أنشدتها الرواية الشفهية والتدوين، امتـزجت بآثار منحولة ذات مظاهر مختلفة، ويحاول ان يسمى ما هو منحول، من ذلك الشعر المدسوس في سيرة ابن هشام وكتاب التيجان لعبيد بن شريه، وكتاب الاغاني، ويريد بذلك القطع المنسوبة الى العمـالقة والثموديين، وكذلك القصائد ذات الطابع الديني كقصائد ورقة بن نوفل وامية بن ابي الصلت، او قصائد متأخرة جدا ذات طابع سياسي وديني منسوبة الى اقرباء النبي صلى الله عليه وسلم، كـابي طالب وابنه علي، وكذلك بعض القصائد في روايات كرواية مجنون ليلى. ولا شك ان النقاد العرب السابقين قد فطنوا لهذه النصوص وأشاروا اليها، ويشعر بلاشير ان الوسائل النقدية تبقى غير يقينية او حاسمة، فهو يقر بعد ذلك (ولكن هذا كله ضرب من التخمين لا التاكيد، وهذا يدل على اننا مسوقون ايضا الى عدم الفصل في القضية، او التفتيش عن وسائل اخرى لابعاد النصوص المصنوعة).

ولكن بلاشير يؤكد ضرورة فرز القطع المنحولة واستبعادها التماسا للحذر، وبعد ذلك يمكن الاطمئنان الى اننا نجد انفسنا امام كميات من المقطوعات والقصائد التي يمكن اعتبارها انعكاسا للشعر الجاهلي بصورة عامة.

ويعـزو بلاشـير خلو الشعر الجـاهلي الذي وصـل الى عصر التدوين من اثر اللهجات الى فعل الرواة الذين جردوا هذا الشعر من كثير من الظواهر اللهجية، على ان هناك نصوصا بقيت محافظة على آثار لهجية في الصرف والتركيب والمفردات تعكس بامـانة مقـدرة المظهر البدائي للاثار الجاهلية.

ويقف عند ملاحظة المستشرقين بان الشعر الجاهلي لا يتضمن الافكار الدينية الوثنية الا بصورة ضئيلة، ويزعمون بان المسلمين

حذفوا كل ما من شأنه التذكير بعهود الوثنية، وان بعضهم زعم ان المسلمين استبدلوا كلمة اللات بكلمة (الله)، ولا يسلم بلاشير بسهولة بهذه المزاعم، ويقول إن تنقية الشعر من المظهر الوثني لم يؤد الى اختفاء تام للاشارة الى الطقوس الدينية في العصر الجاهلي، فان هناك كثيرا من مظاهر لاتزال باقية، واذا كانت نادرة فان الزمن قد عاد عليها، وان الشاعر الجاهلي كان إما قليل الانشغال بالامور الالهية، او انه كان حريصا على عدم مزجها باموره الدنيوية، اما الاستعاضة عن كلمة اللات بكلمة الله فهي غير مقبولة اذ ثبت اليوم ان استعمال كلمة الله كتسمية الهية عليا سابقة للاسلام.

ويرى بلاشير ان في هذا التراث الشعري الضخم من الشعر القديم الذي وصل الى أيدي الرواة في العراق يعبر بعامة عن روح الشعر الجاهلي. ولكن هل بقي هذا الشعر دون مساس أو تغيير، انه يرى ان علماء العراق قد اجروا في هذا الشعر الجاهلي اصلاحات ذات صبغة جمالية، اما تحديد مدى هذه الاصلاحات فأمر صعب وغير محدد، ومعرفة هذه الاصلاحات بدقة ليس في استطاعة أحد، وقد حدث ذلك بدافع مثل أدبي اعلى، واذا كان الذين اصلحوا في الشعر على درجة كبيرة من البراعة والمهارة، فان من الصعب التفريق بين المقلدات والعناصر القديمة.

لقد واجهت الرواة في عصر التدوين مجموعات من الشعر غير مرتبة. فقد تهيبوا الاختيار واكتفوا برصف النصوص المتعددة الى جانب بعضها دون محاولة دمجها في نص واحد، فأصبحت هناك اختلافات في الشعر بين راو وآخر تتعلق بعدد الابيات وترتيب الأبيات ايضا، وطبيعة الشعر العربي من ان البيت وحدة معنوية قائمة بذاتها، يمكن تقديم بعض الابيات او تاخيرها دون الاخلال بالمعنى العام، ومن المدهش ان نجد تعدد الروايات واتساعها داخل البيت، ولا ريب في انها ناشئة عن ضعف الذاكرة اثناء الرواية الشفوية، وان عدداً قليلاً منها ناشئ عن عدم انتحال طريقة الكتابة او عن استبدالات في الترادفات، وليس هناك مايمنع ان تكون هذه الفروق الجزئية قديمة منذ العصر الجاهلي.

واخيرا يرى بلاشير ان الخلافات حول الانتحال لا اهمية لها، وانما المهم معرفة فيما اذا كانت مقطوعة ما، او قصيدة لا تنقض الفكرة التي كوناها عن الشعر الجاهلي بصورة عامة فعوضا عن ان تزعجنا انتحالات حماد أو خلف الاحمر، تصبح لنا مساعدا ثمينا. وبمقارنة هذه الاشعار بقصائد شعراء العصر الاموي مثل جرير والفرزدق، تظهر انها نتاج صادق للتقاليد الشعرية قبل الاسلام. واذا كان في هذه القصائد ميلا الى استعمال تقاليد قديمة ورواسم (الكليشيهات) جاهلية، فهذا مما لا نشك فيه ولكنها في الجملة لا تشوه مظهر القاعدة ولا العواطف التي تغنى بها الشعراء القدامى.

واذا كان النقاد العراقيون القدامى قد اقروا بعجزهم عن كشف انتحالات حماد او خلف فهل يصح الآن بعد مرور الف سنة ان نكون اكثر اصرارا منهم ؟ [٦٠]. ويريد بلاشير بهذا العجز قول المفضل الضبي: (قد سلط على الشعر من حماد الراوية ما افسده فلا يصلح ابدا... فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل عنه ذلك في الآفاق، فتختلط اشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد، واين ذلك)[٦١]

وكانت اكثر اهتمامات بلاشير في الادب القديم منصبة على المتنبي، فكتب عنه دراسة بعنوان: المتنبي الشاعر العربي الاسلامي (مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٢٩) وشاعر عربي في القرن الرابع الهجري المتنبي، وقد تناول فيه الشاعر ونقاده بالتحقيق والتعليق والنقد (باريس ١٩٣٥ ونقله الى العربية د. احمد احمد بدوي) وابو الطيب المتنبي، بحث ادبي (باريس ١٩٣٦) ودراسة عن المتنبي (دائرة المعارف الاسلامية ٣) وهل للعكبري تعليق على ديوان المتنبي ؟ (مؤتمر المستشرقين ١٩٣٨) وحول تعليق على ديوان المتنبي (حوليات معهد الدراسات الشرقية ١٩٣٨) اما عن غير المتنبي فدراسة عن الامير الأموي الوليد الثاني (المعهد الفرنسي بالقاهرة ١٩٣٥) ومجمل شاعرية العرب (الدراسة العلمية ١٩٣٨) وأهم مواضيع شعر الغزل على عهد الأمويين بدمشق (حوليات معهد الدراسات الشرقية ١٩٣٩).

وبمعاونة سوفاجيه: قواعد نشر وترجمة النصوص العربية (باريس ١٩٤٥) وابن القارح ورسالة الغفران للمعري (مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٤١) ونبذة عن النفس في القرآن (الساميات ١٩٤٨) وعلماء العراق في القرنين الثاني والثالث للهجرة (منوعات وليم مارسه ١٩٥٠)، ونبذة عن اسم الربع الخالي (المجلة الآسيوية ١٩٥١)، وترجمة جديدة للقرآن في ثلاثة اجزاء (باريس ١٩٤٧) وتاريخ الادب العربي (باريس ١٩٥٢) وقد نقله الى العربية د.

ابراهيم كيلاني) ودراسة أدب الامثال عند العرب (ارابيكا ١٩٥٤) وخطبة حجة الوداع (منوعات ماسينيون ١٩٥٦) وغير ذلك كثير.

وبعد أن عرضنا لأفكار المستشرقين ونظرتهم للشعر الجاهلي، فما الذي نخرج به، ليس في أفكارهم جديد عما قاله النقاد القدامى من علماء الرواية واللغة وما حفظه ابن سلام الجمحي في كتابه طبقات الشعراء، وابن هشام في السيرة النبوية وابن النديم في الفهرست، وابو الفرج الأصفهاني في مواضع كثيرة متفرقة من كتابه الاغاني، ان ماجاء به بعض المستشرقين - أقول بعضهم لان كثرتهم كانت احكامهم في حدود العقل والمنطق والواقع المعقول - وشايعهم فيه بعض غلاة العرب، في الغلو وافتراض الفرضيات على غير أساس، وبناء أحكام تصورية عليها، فأنكروا وفق هذه الفروض المتوهمة الشعر الجاهلي، وبالغوا في الانكار، امثال مرجيلوث ومن شايعه، ولابد لنا كي نعرف الشعر الجاهلي حق معرفته، أن نلم الماما جيدا بكل ماكتب عن الشعر القديم، سواء ماكتبه النقاد العرب القدامى، او ماكتبه المستشرقون، كي نعرف تراثنا حق معرفته، ونستطيع ان نصونه على بينة، ولا تأخذنا عند علمنا به أمواج الشك وزوابع الافتعال.

ان في الشعر الجاهلي كما هو الحال في شعر الشعوب القديمة، الأصيل الصحيح والكثرة النقية، وفيه أيضا أبيات دخيلة وعبث مرده بعض الرواة الأعاجم او قليلي المروءة، وما كان افتعال هؤلاء لينال من البناء الضخم المتين، بل تناول أبياتا معدودة، او ترتيبا في ابيات بعض القصائد او زيادة هنا او نقصا هناك، او دمج قطعة بأخرى، سواء كان ذلك نتيجة خيانة الذاكرة، أم كان ذلك نتيجة خيانة الأمانة.

قلت: قد سبق النقاد القدماء الى نقد الشعر الجاهلي وفحصه وتمحيصه وخرجوا بنتيجة صريحة واضحة هي:

اولا: ان في هذا الشعر المنحول الموضوع الذي وضعه القصاص لتحلية أحاديثهم وامتاع سامعيهم في العصور العباسية، وكان القصاص يحبون ان يزينوا هذا القصص بالشعر، فوضعوا شعرا على لسان آدم، والأنبياء، والعرب البائدة أو شعرا يقتضيه الموقف القصصي، كما هو الشأن في كل موقف درامي من مواقف عنترة في سيرته الشعبية. وكان الناس يعرفون أن هذا الضرب من الشعر هو من نظم القصاص والشعراء الشعبيين.

ثانيا: وضرب من الشعر صحيح لاسبيل الى الشك فيه، وهو الذي أجمع العلماء الثقات على صحته، وكان لهؤلاء العلماء وسائلهم في معرفة الشعر، ومقاييسهم النقدية فلهم ذوقهم الشعري الذي اكتسبوه من طول الدربة، وحفظ الشعر، ومعرفة أساليبه[٤٢] وكان اجماع الرواة امر محقق لاسبيل لأحد ان يخرج عليه، ولذلك يقول ابن سلام: «وقد اختلف العلماء في بعض الشعر، كما اختلفوا في بعض الاشياء، أما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه»[٤٣] وقال: «وليس لأحد - اذا أجمع اهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال شئ منه - أن يقبل من صحيفة، ولا يروى عن صحفي». والذي يوثق هذا الشعر ويصححه وجوده في ديوان الشاعر او ديوان القبيلة، فقد دون هذه الدواوين العلماء الثقاة الأثبات.

ثالثا: وضرب آخر من الشعر مختلف عليه، وهذا الضرب لم يكن من الكثرة بحيث يضطرب فيه الناس، وانما يتعلق بأبيات قليلة معينة، او يتعلق بنسبة القصيدة الى الشاعر او الى غيره، وقد يكون هذا الشعر الذي يعد منحولا بالنسبة لراو، هو نفسه يعد صحيحا بالنسبة لراو آخر، فالخلاف اذن واقع في الحكم والراي وذلك راجع الى اختلاف المصادر، او اختلاف المناهج. واذا نظرنا في الحجج التي قدمها المستشرقون عن الانتحال، نجدها تنحصر في النقاط التالية:

١ - هناك شعر منسوب لأمم قديمة بائدة لا يمكن ان يكون أحد رواه، وقد بالغوا فنسبوا شعرا لآدم او الى الأنبياء. وهذا عرفه النقاد القدامى ونبهوا عليه،وانه من فعل القصاص وكتاب السير، وكانوا يضعونه في أحاديثهم لتزيين القصص، والناس تعرف ذلك.

٢ - ان الشعر لم يكتب وانما نقل بالرواية الشفوية، واستكثر بعضهم أن تكون الرواية الشفوية قادرة على حفظ هذا الشعر ونقله عبر العصور، وقد رد على هذه الحجة المستشرقون أنفسهم، وأشادوا بحافظة العرب، وحرصهم على حفظ شعرهم باعتباره الفن الوحيد الذي احبوه واعتزوا به، وهم في هذا ليسوا بدعا بين الشعوب القديمة التي تحفظ شعرها، ولديها حافظة عجيبة مدهشة كالهنود واليونان، ولو عاش هؤلاء المنكرون في البيئات العربية، وأدركوا طبيعة هذه الامة. لوجدوا ان هناك حتى هذا العصر من يحفظ دواوين كاملة، ومجلدات ضخمة، وحين تقل الكتابة تقوى الحافظة بالمران، ونجد في حافظة المبصرين ومايروى عن ابي العلاء، والأزهريين أيضا، خير دليل في القديم، وحتى هذا العصر[٤٤].

٣ ـ تمسك بعض المستشرقين بالرواة الكذابين، وقالوا ان حمادا وخلفا الأحمر كانا يزيدان في الأشعار، وبالغوا في هذه الزيادة فسحبوها على أكثر الشعر الجاهلي وقد لحظ القدماء فعل الرواة الكذابين، وكان للعصبية بين رواة الكوفة ورواة البصرة أثرها في هذا الاتهام، وفي تضخيم ما أضافاه، وحقا عرف عن هذين الكذب وقلة المرؤة ولكن وراء هذين عشرات الرواة الثقاة الورعين المتشددين في مروياتهم، كأبي عمرو بن العلاء، والمفضل الضبي، والاصمعي، وابي عمرو الشيباني، وغيرهم كثير، وكل ما أخذه المستشرقون عن حماد بيتين ـ وقيل ثلاثة ـ أضافهما على قصيدة زهير في مجلس المهدي، وحتى هذه الحادثة مشكوك في صحتها كما رأيت من مناقشة بروينلش للحادثة، على ان تزيّد الرواة كان منصبا على ابيات قليلة معروفة، او نسبة قصيدة الى غير قائلها، او اختلاف بيت عند المساءلة والاستشهاد.

٤ ـ وقال الغلاة منهم: ان الشعر الجاهلي لا يمثل الدين الوثني، ولا يمثل النصرانية او اليهودية، وقد رد عليهم بعض المستشرقين المنصفين بأن هذه الحجة باطلة، وباستقراء الشعر القديم نجد أن هناك شواهد كثيرة، وقد ذكرها بعضهم في حجته على ان الشعر مصنوع لانه يحمل آثار الوثنية، ونظرة سريعة في كتاب الأصنام لابن الكلبي تبطل هذه الحجة، لكثرة ما فيه من شواهد شعرية عن اصنام الجاهلية وأوثانها، وقد اثبتت الدراسات الأكاديمية المعاصرة الكثير من آثار الوثنية والنصرانية في الشعر الجاهلي وان أثر الدين قد يظهر حين يضطرون للقسم، فقد أقسموا بالله الذي كانوا يقرون بربوبيته، واقسموا بالأوثان التي كانوا يقدسونها، على انها بنات الله أو أن لهن شفاعة، وذلك ما اشار اليه القرآن، اما اثر النصرانية فيكفي أن لويس شيخو عد ـ خطأ ـ كل الشعراء الجاهليين نصارى، لأنهم ذكروا الله، او التوحيد، او البيع، او الصوامع، او منارة الراهب، او ما كانوا يجدونه من مشاهد في البادية، او على أطرافها، في العراق والشام، ونسى أن العرب كانوا على دين ابراهيم وفيهم الأحناف، وبقيت آثارها الحنيفية في شعرهم حتى قبيل الاسلام، وسواء أظهرت آثار الحنيفية عن عبادة واعتقاد، أم عن عادة وتقليد، ولا شك ان المسلمين ترفعوا عن رواية كثير من الشعر الذي فيه ذكر لأديان الجاهلية وأوثانها.

٥ ـ وعلى الضد من ذلك قالوا ان الشعر الذي فيه أثر ديني، او الفاظ لها مدلولات دينية، مثل: الله، والرحمن، والقيامة، والحساب، ونوح، والأمانة، وقبلة القصاد، والدنيا، والآخرة، وقصة الفيل، والزبانية، وغير ذلك، وقالوا انه من صنع المسلمين، وانه شعر اسلامي منحول على الجاهليين.

أليس هذا من اثر الدين الجاهلي، وأثر النصرانية، وأثر الحنيفية، وان العرب كانوا يعرفون القصص الديني القديم ويرددونه في أشعارهم، وكانوا يسمون هذه القصص أساطير الأولين، وفي القرآن الكريم على لسان المشركين: «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا»[٤٥]، وقوله: «قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الأولين»[٤٦]، وقد تكرر ذكر الأساطير في هذا المعنى في القرآن الكريم تسع مرات[٤٧]. وحجة وجود الدين في الشعر الجاهلي تناقض الحجة السابقة التي تزعم ان الشعر يخلو من ذكر الدين.

٦ ـ وقالوا ان الشعر الجاهلي منحول لأنه لا يمثل اللهجات التي كانت قبل الاسلام وانما جاء بلغة قريش التي جاء بها القرآن. وهي حجة لاتدل على استقراء الشعر الجاهلي او علم به، فقد بين النحاة واللغويون قديما الفروق اللغوية في الشعر، وفي كتب اللغة شواهد كثيرة على اختلاف اللهجات[٤٨]، وهناك فروق لهجية تتعلق بالامالة، والتفخيم، والادغام، والاظهار، فهي لاتظهر في الشعر ولا تؤثر على وزن الشعر ومعناه، أما الذين بالغوا وقالوا ان شعراء اليمن ينظمون بلهجة قريش، فقد تناسوا ان الهجرة من الجنوب كانت قديمة قبل الاسلام بزمن طويل، وان عرب اليمن ساكنوا عرب الشمال العدنانيين في العراق، والشام، وكندة، ويثرب، واتخذوا لهجة عرب الشمال لغة ادبية، وان لغة اليمن القديمة تنحّت ونسيت، بدليل ان الوفود التي تفد من عرب اليمن الى النبي (ص)، كانت تتحدث بلغة ليس بينها وبين لغة قريش ـ اللغة الأدبية ـ حجاب، ولم يجدوا حاجة لوسيط او مترجم، وان اللغة الأدبية الموحدة كانت قد استقامت للعرب قبل الاسلام بزمن طويل، بفضل الاسواق، والحج، ومجالس الملوك الادبية، في الحيرة، والشام، وكندة، وقد بقيت الفوارق اللهجية موجودة في الشعر دون ان يكون لها اثر يحجز الفهم، وكانت هذه الفروق تتضح في الألفاظ وطريقة النطق، أما الحركات فانها لا تظهر في الشعر، وخاصة بعد ان نقل الى مرحلة التدوين، ونجد في آراء

المستشرقين بروينلش ولايل التي مرت خير رد على مزاعم مرجليوث ومن حذا حذوه.

هذه هي اهم الحجج التي الح عليها المستشرقون، وقد تناول الدكتور طه حسين اراء المستشرقين الذين سبقوه او عاصروه، فاعاد صياغتها وبالغ في اهميتها، والح على جوانب منها، ومال الى الغلو في الشك، والمبالغة في اطلاق الاحكام، والتعميم واصطياد الشبهات وتضخيمها، وقد يسعفه أحيانا شاهد مضطرب، ولم يوفق في احيان كثيرة في ايجاد شاهد او دليل على بعض احكامه وتعميماته.

وقد قامت بعد ذلك دراسات، وحققت دواوين، ونشر عدد كبير من كتب التراث القديم، ومن خلال استقراء الشعر الجاهلي، أثبتت الدراسات العلمية أن كل الحجج التي تمسك بها غلاة المستشرقين، ومن والاهم، في الشك في الشعرالجاهلي، أضحت باطلة، وأثبتت هذه الدراسات ـ ان الشعر الجاهلي ـ وهو ذخيرة هذه الامة وسجل امجادها ـ لم يكن في يوم ما ألعوبة بيد قلة من الرواة الكذابين، وان الدين الجاهلي والأديان الأخرى ممثلة في هذا الشعر، وان اللهجات لها وجودها وبقاياها وان.... وان...... وقد قامت كذلك وما زالت دراسات علمية حول تاريخ الجاهلية، وحياة العرب واللغة العربية[22]، وكل الموضوعات التي أثيرت حولها الشبهات، كما قامت دراسات ناضجة حول أعلام الشعراء الجاهليين، وبذلك لم يعد هناك مجال لرجم الشعر الجاهلي بالظنون والافتراضات.

وقد كان الشعر الجاهلي، ومازال، وسيبقى كنز العربية، وأروع شعر قالته العرب، لم يبلغ شأوه شعر تالد اومتأخر او حديث، وهو ديوان العرب وحرز لغتهم، وسر بيانهم، وحصنهم الحصين، اليه يعودون، وبه يلوذون حين تلم بالامة مصائب الشتات، وبلايا الضياع، والتفسخ والتخنث، فيجدون فيه البطولة والرجولة والفروسية الحقة، والمثل العليا، والخلق الكريم، ولو لا هذه الخصال الكريمة التي لازمته، ما استمر ينشد في الاسلام، ويسمعه النبي الكريم، ويوصي بتعليمه وحفظه جلة الصحابة، وقادة المسلمين، وبقي في الاسلام نموذجا يقلد، ومثلا يتبع، وقدوة يحتذى وقد كبر على بعض الشعوبية في القديم والحديث، ان تبحث في تراثها فلا تجد لها مثل هذا المجد التليد، والتراث الخالد، والفن الأصيل، فراحت تعمل فيه معاول حقدها هدما ورفضا وشكا، وهيهات أن تنال منه، فلم تضره (وأوهى قرنه الوعل).

الهوامش

(١) هذا البحث هو الفصل الاول من كتاب (حول الشعر العربي) لنولدكه، المطبوع في هانوفر ١٩٦٤، ص ١ ـ ١٤، ترجم البحث بعنوان (من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم) عبد الرحمن بدوي في كتاب : دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، طـ دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٧ ـ ٤٠.

(٢) الترجمة العربية، ص ٢٢.

(٣) راجع هامش المترجم ص ٢٤.

(٤) ويمثل لذلك بقول امرئ القيس الذي جزم (اشرب) بسكون الباء في غير موضع الجزم :

فاليوم اشربْ غير مستحقب   اثما من الله ولا واغل

(٥) اقول : هذا جهل فاضح من نولدكه بطبيعة الحياة الجاهلية، فالجاهليون يذكرون الله لانهم كانوا يؤمنون به، وكانوا على دين الحنيفية دين ابراهيم، وانما جاء الشرك من تقديسهم معبودات مع الله، كانوا يتخذون الاصنام شفاعات تقربهم الى الله، وهذا ما ينص عليه القرآن الكريم، قال تعالى : «وما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» (سورة الزمر ٣)، وهم يؤمنون بالله الخالق القادر «ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله» (الزمر ٣٨، لقمان ٢٥). اما ان يستبدلوا اسم الله باسم اللات فهذا ما يخالف طبيعة الشعر ووزنه، ويخالف المعنى والسياق المطلوب وهم كانوا يقسمون بالله، واذا ذكروا الاوثان ذكروها وانها دون الله كما يقرر ذلك اوس بن حجر حين يقسم : (ديوانه ص ٣٦).

وباللات والعزى ومن دان دينها   وبالله إن الله منهن اكبر

(٦) بدوي، المصدر نفسه الصفحات : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠.

(٧) ترجمها عبد الرحمن بدوي بعنوان : ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة في كتابه السابق ص ٤١ ـ ٨٦.

(٨) بدوي، دراسات المستشرقين، الصفحات : ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩.

(٩) السيوطي، المزهر، ١ : ٢١ ، ٢ : ٢٢٧ ، ٢٤٤ والترجمة ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٠) يشير الى شكوى المفضل الضبي من حماد الراوية : سلط على الشعر من حماد... راجع الرواية في الاغاني ٨: ٩٢.

(١١) بدوي، ملاحظات... الصفحات : ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧١.

(١٢) في مقدمة كتابه في القصائد العربية القديمة ، ص ١١.

(١٣) بدوي، دراسات المستشرقين الصفحات : ٧١ ، ٧٤ ، ٧٨ ، ٨٥ ، ٨٦.

(١٤) واعيد (تصويره) سنة ١٩١٤، ١٩٢٣، وطبع ثانية سنة ١٩٣٠ بمطبعة جامعة كمبرج. وترجمه عن هذه الطبعة الثانية صفاء خلوصي، ترجم القسم العباسي سنة ١٩٦٤ قبل القسم الجاهلي الذي صدر في بغداد سنة ١٩٦٩.

(١٥) المصدر نفسه ، الصفحات : ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٤.

(١٦) يحيل نيكلسون الى دراسة فون كريمر (حول اشعار لبيد) في مجموعة جلسات اكاديمية، فينا سنة ١٨٨١، ج ٩٨، ص ٥٥٥ وما يليها.

(١٧) تاريخ العرب الادبي، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(١٨) راجع مقدمة لايل ترجمة حسين نصار ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٠) ديوان عبيد بن الابرص، طـ لايل، الصفحات : ٢٧، ٥٢، ٥٣، ٧٨، ٨٠، ٨٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢ وانظر الترجمة، ص ١٦.

(٢٢) الاغاني ٩ / ١١٩ وديوان الاعشى ص ٢٢٩ طـ محمد حسين.

(٢٣) مقدمة ديوان عبيد بن الابرص، الترجمة العربية، ص ١٦ وانظر الهامش.

(*) ترجمت البحث مع تعليقات عليه وتصدير في قضية الانتحال سنة ١٩٧٧ وصدرت الطبعة الاولى سنة ١٩٧٨، ثم صدرت الطبعة الثانية دون علمي سنة ١٩٨١ في بيروت، وكان الصديق الدكتور عبد الله المهنا قد ابلغني حين اطلع على ترجمتي انه ترجم البحث ايضا، وتأخر نشره ضمن كتاب «قضايا الادب واللغة» الذي اصدره قسم اللغة العربية بجامعة الكويت سنة ١٩٨١، الصفحات : ٢٥ ـ ٣٠٥، ثم ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان «نشأة الشعر العربي» ضمن كتاب دراسات المستشرقين ص ٨٧ ـ ١٢٩.

(٢٤) راجع مصادر الشعر الجاهلي ص ٣٥٢.

(٢٥) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٤.

(٢٦) سورة القلم ٣٧.

(٢٧) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٥.

(٢٨) الجزء الثاني ص ١٩.

(٢٩) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٦.

(٣٠) ٢ / ٣٦٦.

(٣١) راجع ترجمتي لأصول الشعر العربي والتعليقات عليه.

(٣٢) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣٣) سورة الشعراء ٢٢٦.

(٣٤) قلها وزن : بقايا الوثنية العربية، ص ٨٤ سنة ١٨٨٧، عن بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٨.

(٣٥) ديوان عبيد بن الابرص، طـ لايل، ص ١٩، القصيدة ٣، البيت ١١، انظر كذلك ص ٨.

(٣٦) الشعراء ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(٣٧) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٤١.

(٣٨) صدر بالفرنسية عام ١٩٥٢، وترجمه ابراهيم كيلاني سنة ١٩٥٦ تاريخ المقدمة.

(٣٩) انظر الصفحات : ١٠١ ـ ١١٧ ـ ١٧٦ ـ ١٩٣ من الترجمة العربية.

(٤٠) تاريخ الادب العربي، الصفحات : ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣.

(٤١) الاغاني ٦ / ٨٩، طـ دار الكتب المصرية.

(٤٢) مصادر الشعر الجاهلي ص ٤٦٥ ـ ٤٦٨.

(٤٣) طبقات الشعراء ص ٦.

(٤٤) من اعاجيب ماعرفت في جودة الحفظ وكثرته من الادباء والمثقفين المرحوم الشاعر جاسم الجبوري، والاستاذ كمال الجبوري، واستاذي الجليل الدكتور جميل سعيد، والاستاذ الدكتور محمد الطيب المجذوب من السودان فهم يحفظون الشعر القديم الجاهلي والاسلامي والعباسي جله ان لم اقل كله.

(٤٥) سورة الفرقان ٥.

(٤٦) سورة الانفال ٣١.

(٤٧) الانعام ٢٥، والنحل ٢٤، والمؤمنون ٨٣، والنمل ٦٨، والاحقاف ١٧، والقلم ١٥، والمطففين ١٣.

(٤٨) (انظر في هذا كتاب : الادب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة ـ هاشم الطعان، وفيه تفصيل واف لهذه القضية، والكتاب اطروحة دكتوراه من جامعة بغداد.

(٤٩) انظر كتاب : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ جواد علي.

د. ديتر بيلمان

استاذ مساعد في جامعة لايبزيج «كارل ماركس» جمهورية المانيا الديمقراطية

ملاحظات حول نشوء بعض العناصر الأولية لعلم الحضارة عند العرب

تمهيد لابد منه

من الخصائص المميزة لعصرنا هذا ان العلوم الحديثة تنظر الى التطور الاجتماعي بعملياته المعقدة المتباينة ومراحله المختلفة نظرة شاملة محاولةً ان تدرك وتستوعب حياة المجتمع ومسار تطوره جملةً وان تفهم جميع الجوانب الحياتية للمجتمع عن طريق النظر الشامل الى علاقاته الداخلية والخارجية لكي تستنتج من هذه النظرة خبرات جديدة ومعلومات مفيدة تخدم تقدم البشرية الاجتماعي نحو الافضل. اما الجوانب الحياتية او الميادين الرئيسة التي يتبين من خلالها التقدم الاجتماعي في عصرنا فهي الاقتصاد والسياسة والعقائد (او الايديولوجيا) والثقافة او الحضارة. وجميع هذه الجوانب مرتبطة بعضها بالبعض الاخر ارتباطا وثيقا لا يمكن تجزئته، فكل واحد منها يتعامل ويتكامل مع الجوانب الأخرى، وكل واحد منها يفترض ويشترط وجود هذه الجوانب الاخرى ويتأثر بها، وجميعها تخضع لعملية مستمرة من القبول والعطاء ومن الصيرورة والتطور نطلق عليها اسم «المجتمع» او الوجود او الكيان الاجتماعي هذه من ناحية الوحدة والشمول اللذين تتصف بهما العمليات الاجتماعية في كل مجتمع، اما من الناحية الاخرى فيمتلك كل واحد من الجوانب الاربعة المذكورة خصائصه وصفاته المميزة التي تختلف مظاهرها وقوانين تطورها وطرق سيرها ومذاهبها وتأثيراتها على المجتمع المعين بعضها عن البعض. وتحديد هذه الخصائص وتبيينها والتعبير عنها واكتشافها وابداعها هي مهمة العلوم الخاصة التي تهتم بهذه الجوانب وتعالجها ويبدو من المنطقي والبديهي ان المعلومات والمعارف والخبر الخاصة بالمجتمع تزداد كلما تعمقت العلوم المعنية في مواد اختصاصها وادركت خصائصها الدقيقة ومميزاتها البارزة من ناحية وكلما تشابكت في الوقت نفسه مع العلوم الاخرى الخاصة بالجوانب الاخرى للمجتمع وكلما تم تقويم كل نتيجة علمية من حيث خصوصيتها وشموليتها.

اما هذا البحث المتواضع فانه ينوي اثارة موضوع الجانب الرابع للمجتمع، أي الجانب الذي نسميه بالحضارة او الثقافة دون محاولة لتحديد مفهوم «الحضارة» او «الثقافة» التي وضعت لها ـ كما تعرفون ـ تعريفات عدة وتفسيرات جمة وتأويلات لا تحصى. مااريده هو التطرق الى الجانب المهم من المجتمع، القديم قدم الانسانية ذاتها، والذي لم يبدأ وصفه ومعرفته عن طريق العلم الا مؤخرا اي خلال المائة سنة الماضية فقط، واعني به علم الحضارة او الثقافة.

وقد يتساءل المرء عن معنى علم الحضارة أو الثقافة، فالعلم والحضارة شيئان متكاملان متلازمان... اليس العلم وجهاً من اوجه الحضارة ؟ ثم أليست الحضارة تنمو وتتطور وتزدهر عن طريق العلم والمعرفة البشرية ؟ ... وهذا تساؤل مشروع ان الحضارة اشمل تعبير عن النشاط البشري المبدع، ولكن هذا لا يتطلب العلم والمعرفة كما تتطلبهما الميادين او الجوانب الاخرى للمجتمع، كالاقتصاد الذي تتفرع عنه العلوم الطبيعية والتطبيقية، مثلا، والسياسة التي تتفرع عنها علوم القوانين والحقوق، والعقائد او الايديولوجيا التي تتفرع عنها جميع العلوم الفلسفية. فما الذي تتطلبه دراسة الحضارة او الثقافة ؟ ماهي العلوم التي تتفرع عنها وكيف يمكن ان تكون الحضارة نفسها موضوعا او هدفا لعلم من

العلوم ؟ والحقيقة لا نجد هذا العلم مذكورا في تصنيف العلوم عند اليونانيين القدامى ـ كأرسطو طاليس مثلا (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق م) ـ كما لانجد ذكرا لهذا العلم في تصنيف العلوم عند العرب في ظل الاسلام ابتداء من العلامة الفارابي (الذي توفي ٣٣٩ / ٩٥٠) ومرورا بأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي الذي انتهى من تأليف كتابه المعروف «كتاب مفاتيح العلوم» في سنة ٣٨١ / ٩٩٧ ، وانتهاء بعبد الرحمن بن محمد بن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ / ١٣٣٢ ـ ١٤٠٩) الذي يتحدث في الباب السادس من المقدمة عن «العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الاحوال»[1].

ولا نجد اشارة الى هذا العلم في الفهارس المكتبية المشهورة في التراث العربي الاسلامي، واذكر منها كتاب الفهرست لابن النديم البغدادي (٣٢٥ ـ ٣٨٥/ ٩٣٩ ـ ٩٩٥ أو ٩٩٨) وكتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة لاحمد بن مصطفى بن خليل طاش كبري زادة، المتوفي في عام ٩٦٨ / ١٥٦١ والذي الف هذا الكتاب في موضوعات العلوم وهو اشبه بموسوعة ببليوغرافية رتبت فيها الكتب وفقا لنظام معين في تصنيف المعرفة والعلوم.

ولكن عدم وجود علم الحضارة في المصنفات القديمة لا يعني ان معرفة الحضارة أو الثقافة لم تكن قد تكونت بعد في تلك الازمنة السابقة، وانما العكس هو الصحيح. فثمة الكثير من العناصر الاولية، في بطون الكتب المعنية، التي تشير الى ان الوعي الانساني لماهية الحضارة قد تطور مثلما تطورت الحضارة او الثقافة نفسها في العصور المتتالية. ولكن المشكلة كما تبدو لنا في وقتنا الحاضر ـ تتمثل في ان هذا الوعي لم يكن قادرا على استيعاب الحضارة أو الثقافة ككل، وانما ادركها في اجزائها المختلفة وجزئياتها الدقيقة احيانا، الامر الذي جعل موضوع الحضارة أو الثقافة معقدا للغاية بحيث لم يتبين من خلال هذه الجزيئات جوهر الحضارة ووظيفتها كجانب من جوانب المجتمع الاربعة المذكورة كما نعرفها اليوم. وهذا ما يقصده على سبيل المثال الفيلسوف المفكر الالماني الكبير يوهان جوتفريد هيردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) في كتابه المعروف «افكار عن فلسفة تاريخ الانسانية» عندما يقول «الثقافة ـ الحضارة (Cultur) لا يوجد شئ يتعذر تحديده اكثر من تلك الكلمة ولا شئ أشد خطأ وإغراءً من تطبيقها على الشعوب جمعاء والعصور شتى»[2].

ويشير هيردر «بافكاره» هذه بشكل خاص الى شعوب آسيا و «الممالك العربية» بتعبيره الخاص وهو يذهب إلى أن مستوى المعرفة الذي بلغته اوربا حتى ذلك الحين غير كافٍ لدراسة التطور الحضاري ـ الثقافي التاريخي والمنجزات المادية والفكرية لهذه الشعوب ويتوجه هيردر بنداء الى معاصريه قائلا:

«يشترط التاريخ وجود بداية لتاريخ الدولة كما تشترط الحضارة او الثقافة ايضا وجود بداية. وما اشد غموض تلك البداية عند جميع الشعوب التي تأملنا فيها. ولو كان صوتي مقنعا لاستخدمته في تشجيع كل باحث ذكي في التاريخ على دراسة اصول الحضارة في آسيا حسب اشهر ممالكها وشعوبها دون فرضية مسبقة ودون دعوة الى استبداد الرأي الخاص لشخص واحد»[3].

وعندما نقوم بدراسة موضوع علم الحضارة ـ دون استبداد الرأي الخاص ـ فأن الأمر لايقتصر على النظر الى آثار المتغيرات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية في الكيان الاجتماعي ككل، وانما يجب علينا ان ننظر كذلك الى طبيعة هذا التقدم الحضاري التاريخي الذي احرزه المجتمع بفضل العلوم وتأثيرها عليه. وفي ضوء هذه الاعتبارات ننظر الى الحضارة أو الثقافة بوصفها نشاطاً انسانياً ابداعياً واعياً يقوم به الافراد والجماعات والطبقات والامم والمجتمع ككل، ويتحقق في ميادين الانتاج المادي والروحي من اجل استيعاب العالم، وتخلق من خلال عملياته التطورية قيم مادية وروحية ذات اهمية بالغة بالنسبة للمجتمع وهي تحفظ وتوزع وتتبادل وتستوعب. كما ان الحضارة أو الثقافة هي مجموع او جملة هذه القيم التي يتحقق فيها ذلك النشاط الانساني الابداعي[4].

عناصر اولية لمفهوم الحضارة أو الثقافة في بعض النصوص العربية

كانت هذه المقدمات ضرورية لادراك الافكار المقصودة في معالجة الملاحظات التالية حول نشوء بعض العناصر الاولية لعلم الحضارة أو الثقافة عند العرب.

ونعني بالعناصر الاولية تلك الاجزاء من مفهوم الحضارة أو الثقافة التي تعرضت، شأن جميع المفاهيم الفلسفية، لتطور مستمر والتي نشأت في الفكر العربي منذ قرون عديدة بشكل بدائي او ارهاصي ولم تكن في تلك المرحلة كاملة متطورة بل كانت مجرد افكار نظرية. وربما كانت حصيلة تجارب عملية عن الحياة ولكنها لم تشكل

مفهوم الحضارة او الثقافة العلمي بأجزائه الكاملة المتشابكة، كما نفهمه في ضوء العلوم الاجتماعية المعاصرة. ومـا من شك في ان مفكري الحضارة العربية الاسلامية جاءوا بمثل هذه الافكار بكثرة وتطرقوا الى مواضيع العمران والتمدن والحضارة والثقافة في اغلب الاحيان، ولكنهم لم يعيّنوها ولم يسموها علما خاصا. ولكن كثرة الافكار المتعلقة بجميـع ميادين المعـارف الانسانيـة تضطرنـا الى الاقتصار في البحث على بعض الاعمـال المختارة لبعض المفكـرين القلائل. هذا من ناحية، ومن الناحية الاخرى نجد أنفسنا مضطرين ان نركز البحث على بعض الملامح او الموضوعات المهمة التي توضح تلك العناصر الاولية كل الوضوح. وقد اخترنا لهذا الغرض ثلاثة اعمال من ميادين الفلسفة والجغرافية وعلم الاجتماع او الحضارة، وكلها اعمال معروفة كان لها دور مهم في الفكر العربي الاسلامي، وهي تعالج في ما تعالج موضوعات متعلقة بزراعة النبات وحـراثة الارض. وسنذكرها حسب نشأتها التاريخية:

رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا :

اختلفت آراء العلماء والمؤرخين في الاخوان ومذاهبهم بطبيعة الحال، ولكنهم لاخلاف في أن لهم دورا بارزاً في الفكر الفلسفي عند العرب ولم نسمع عن رسائلهم قبل سنة ٣٣٤ هـ وقد كـان القرن الرابع الهجري ذلك القرن الذي ازدهرت فيه العلوم والثقافة بشتى انواعها، وقد انتشرت في هذا العصر العلوم اليونانية ونقـل العرب عنها واستفادت علومهم الاصيلة منها.

كتاب آثار البلاد واخبار العبـاد لزكريـا بن محمـد بن محمود القـزويني (٦٠٠ ـ ٦٨٢ / ١٢٠٨ ـ ١٢٨٣) الذي اشتهر بكتابه الاخر المعروف بكتاب **عجـائب المخلوقات وغرائب الموجودات** وهو موسوعة رائعة لحضارة (او ثقافـة) ذلك العصر.

مقدمة ابن خلدون المشهورة التي هي المدخـل لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، وتعد مرجعا لا غنى عنـه لكل الدراسات الاجتماعية الحضارية عند العرب.

اما الموضوعات او الملامح التي سنتـطرق اليها فهي تتعلق بعلوم النبات والفلاحة والحراثة في نظر هؤلاء المفكرين الذين بينوا اهمية هذه العلوم او الصناعات بالنسبة للحضارة او المجتمع. ويمكن ان نعتبر هذه الآراء عناصر اولية لعلم الحضارة. ويتضح هذا عندما نحللها من حيث مضمونها ووضعها ضمن الآراء الاخرى المتعلقة بهذا الموضوع. ومن هذه الناحية، ثمـة ثلاثـة عناصر تبـدو مهمة بالنسبة للهدف الذي نتوخاه في هذا البحث. وهي تتبلور في نصوص هؤلاء المفكرين على السواء:

العنصر الاول:

الشمولية التي يتميز بها مفهوم الحضارة او الثقافة. وتنطلق هذه الشمولية من الضرورات والحاجات التي تواجه الانسـان في نشاطه الاجتماعي.

العنصر الثاني:

القوة النشطة المبدعة للانسان الفرد وهو يمارس نشاط حياته في المجتمع مع الافراد الاخرين.

العنصر الثالث:

تكامل الوجود البشري عن طريق الفكـر والتعقل بـوصفه الهدف المشترك الذي يربط بين افراد المجتمع.

١) شمولية الضرورات والحاجات:

ان احـدى المميزات البـارزة لمفهوم الحضـارة او الثقافـة شموليته، فهو يشمل إنتاج جميع القيم الفكرية والمادية للانسانية. إنه يشمل مايسمى بالحضارة الفكرية او الروحية كالافكار الفلسفية والقيم الاخـلاقية والجمـاليـة والصـور الفنيـة الخ... ومـايسمى بالحضارة المادية، أي مجموع القيم المادية، ونعني بها تلك الاشياء الملموسة التي تجد فيها الافكار الجديدة تعبيرها المادي. وتنتج هذه الشمولية من واقع الحياة البشرية في المجتمع وتعكس بالدرجة الاولى الضرورات والحاجات التي يجابهها الفرد والمجتمع ككل في مساره الاجتماعي.

ويشـير اخـوان الصفـا في رسـائلهم الى هـذه الحـاجـات والضرورات عندما يذكرون في الرسالة الثامنة الصنـائع العمليـة والغرض منها. وهم في الفصل المتعلق بمراتب الصناعات يعـدون الحراثة في المـرتبة الاولى بـين الصناعـات الاخرى القـائمة عـلى الضرورة.

«واعلم يا اخي بان من هذه الصنائع ما هي بالقصد الاول دعت الضرورة اليها ومنها ماهي تابعة لها وخادمـة ومنها مـاهي

متممة لها ومكملة ومن الصنائع ماهي جمال وزينة. فاما التي بالقصد الاول فثلاثة:

وهي الحراثة والحياكة والبناء... وايضا لما خلق الانسان محتاجا الى القوت والغذاء. والقوت والغذاء لا يكونان الا من حب النبات وثمر الشجر دعت الضرورة الى صناعة الحراثة والغرس...»[٥].

وقد جاء في الرسالة المذكورة ايضا ان الضرورة هي التي تسبب تلك الشمولية، وأن كل جزء منها يشترط ضرورة الاجزاء الاخرى:

«ولما كانت صناعة الحراثة والغرس محتاجة الى اثارة الارض وحفر الانهار ولايتم هذا الا بالمساحي والفدن وما شاكلها، والمساحي والفدن لا تكون الا بصناعة النجارة والحدادة دعت الضرورة الى اتخاذهما. وصناعة الحديد محتاجة الى صناعة المعدن والى صنائع اخرى فصارت كلها تابعة وخادمة لصناعة الحراثة والغرس...»[٦]

ونجد فكرة مشابهة في كتاب «آثار البلاد واخبار العباد» للقزويني. ففي المقدمة الاولى لهذا الكتاب، حيث يعرض المؤلف نظرته الى العالم، يرى القزويني حلقة الوصل بين الفرد والمجتمع في الحاجات والضرورات ويقول ان الانسان لا يمكنه ان يعيش بمفرده كسائر الحيوانات وانه مضطر الى الاجتماع بالناس الاخرين. ويفسر هذه الفكرة بشكل مفصل عندما يشير الى ان الحاجة هي الداعية الى احداث المدن والقرى، فهو يقول:

«اعلم ان الله تعالى خلق الانسان على وجه لا يمكنه ان يعيش وحده كسائر الحيوانات بل يضطر الى الاجتماع بغيره حتى يحصل الهيئة الاجتماعية التي يتوقف عليها المطعم والملبس فانهما موقوفان على مقدمات كثيرة لا يمكن لكل واحد القيام بجميعها وحده»[٧].

اما ابن خلدون فانه يدرج هذه الفكرة الاساسية حول شمولية الحضارة في نظريته عن العمران والحضارة بكل تفصيل، ويذكر فكرة الضرورة والترابط الاجتماعي عدة مرات ويؤكد ان الضرورة هي القوة الدافعة للعمران الحضري:

«والسبب في ذلك ان الناس ما لم يستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة انما همهم في الضروري من المعاش وهو تحصيل الاقوات من الحنطة وغيرها فاذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الاعمال ووفت بالضروري وزادت عليه صرف الزائد حينئذ الى الكمالات من المعاش».[٨]

يعدّ ابن خلدون، كأخوان الصفا الصناعات المتعددة اساسا للحضارة ويذكر بهذه المناسبة ان حياة الانسان بالدرجة الاولى موقوفة على توفير الغذاء الذي لا يحصل عليه إلا عن طريق حراثة الارض:

«الاولى في ان الاجتماع الانساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدني بالطبع اي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه ان الله سبحانه خلق الانسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء... الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه اقل مايمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتمّ الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري وهب انه يأكله حبا من غير علاج فهو ايضا يحتاج في تحصيله ايضا حبا الى اعمال اخرى اكثر. من هذه الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة...»[٩]

ويبدو من هذا ان ابن خلدون ادرك تلك العلاقة الجوهرية التي تربط بين الزراعة وعلم الزراعة واهميتهما ودورهما البارز في تكوين العمران او الحضارة اذ انه يعتبر الفلاحة من اولى امهات الصناعات ضمن الصناعات الضرورية وهو يقول:

«اعلم ان الصنائع في النوع الانساني كثيرة لكثرة الاعمال المتداولة في العمران فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد الاان منها ما هو ضروري في العمران او شريف بالموضع. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة واما الشريفة بالموضع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب...»[١٠]

٢) القوة النشيطة المبدعة

من العناصر التي تتصف بها الحضارة او الثقافة والتي جذبت اهتمام الباحثين في علم الحضارة قبل غيرها، القوة المبدعة للانسان وسط المحيط الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه. وربما كانت هذه القوة الصفة الحاسمة التي تتميز بها الحضارة أو الثقافة في جوهرها عن الجوانب الاخرى للنشاط الاجتماعي. فقوة الابداع تسبغ على النشاط الحضاري طابعه الخاص وتميزه عن النشاط العادي الذي يقتصر على مجرد اعادة المعارف والعمليات اليومية التي سبق ابداعها او اختراعها. ومن هذه الناحية لا يقتصر معنى

الحضارة أو الثقافة على النتائج التي توصلت اليها القوة النشيطة المبدعة للانسان من المعلومات العلمية والاجهزة التكنيكية والاعمال الفنية والقيم الاخلاقية والقانونية الخ وانما يحتوي كذلك الكفاءات والامكانيات الذاتية التي تمكن الانسان من ممارسة قواه المبدعة. وهكذا تصبح الكفاءات المهنية ومستوى التطور العقلي والعاطفي والجمالي والاخلاقي او طريقة التعامل مع الناس الاخرين ومصاحبتهم في المجتمع من الاجزاء المكونة للحضارة أو الثقافة.

وبطبيعة الحال، لا نجد في النصوص التي تناولناها في بحثنا هذه الفكرة بصورة كاملة، ولكننا نجد فيها نويات اولية تشير الى هذه المعرفة. فاخوان الصفا يرون ان صناعة الحراثة والغرس بحاجة الى اثارة الارض وحفر القنوات مما يستلزم صناعات اخرى وبالتالي مهارة الانسان ونشاطه المبدع لتحسين الآلات وظروف الانتاج. وهذا مايتبين في قول اخوان الصفا المذكور آنفاً ان صناعة الحراثة والغرس محتاجة الى اثارة الارض وحفر الانهار وان ذلك لا يتم الا بالمساحي والفدن وان المساحي والفدن لا تكون الابصناعة النجارة والحدادة الخ.

وعندما يتطرق زكريا القزويني الى هذه المسألة يركز اهتمامه على كيفية ممارسة الحراثة وترابط هذا النشاط مع الصناعات الاخرى وكيفية استعمال الآلات ويكتب ما يلي:

«فان الشخص الواحد كيف يتولى الحراثة فانها موقوفة على آلاتها وآلاتها تحتاج الى النجار والنجار يحتاج الى الحداد وكيف يقوم بامر الملبوس وهو موقوف على الحراثة والحلج والندف والغزل والنسج وتهيئة آلاتها فاقتضت الحكمة الالهية الهيئة الاجتماعية...».(١١)

ويقترب القزويني مع فكرته هذه من التصور القائل بان القوة المبدعة هي أساس المجتمع الحي او كما يقول «الهيئة الاجتماعية» التي لا تعيش وتزدهر إلا حين تتعامل كل اجزائها بطريقة متكاملة. ويقول القزويني بهذا الصدد:

«عند حصول كلها يتم الهيئة الاجتماعية ومتى فقد شئ من ذلك فقد اختلت الهيئة الاجتماعية كالبدن الذي فقد اعضاءه فيتوقف نظام معيشة الانسان».(١٢)

اما ابن خلدون فيرى ان قدرة الفرد الواحد ليست كافية لتغطية حاجاته وحاجات المجتمع. ولذلك يجب على الفرد ان يعتمد في نشاطه اليومي على المواعين والالات التي من الضروري ان يتم تكاملها اكثر فاكثر، الامر الذي يحتاج الى استعمال قدرة الانسان ومهارته احسن استعمال. ويتضح من الامثلة المذكورة آنفا ان الانسان مجبر على بذل جهده و «علاج كثير من الطحن والعجن والطبخ» الامر الذي يتطلب منه ان يفكر في انسب طرق الانتاج واسهل الأساليب لا خراج «الحب من غلاف السنبل».(١٣)

٣) تكامل الوجود البشري

يتفق المختصون بعلم الحضارة أو الثقافة على ان جهود الانسان من اجل تكامل الوجود البشري بواسطة الفكر والتعقل تشكل جانباً مهماً من النشاط الاجتماعي. ويعد هذا الجهد من العناصر التي تتميز بها الحضارة عن الجوانب الاخرى للمجتمع، اي الاقتصاد والسياسة والعقائد (الايديولوجيا). ويعني هذا ان تكامل الوجود البشري هو غاية جميع الجهود الحضارية وهو الذي يؤلف الهدف المشترك للتمدن والتحضر والثقافة والحضارة. ومن علماء المانيا الديمقراطية مثلا FRED STAUFENBIEL الذي يعد الحضارة «درجة التطور التي توصلت اليها سيطرة الانسان على مايجري في عالم الطبيعة والمجتمع من عمليات التطور الموضوعية» وذلك من اجل «الاهداف الانسانية» التي هي «تكامل وجود الانسان وتكامل الانسان نفسه بواسطة النشاط المبدع».(١٤)

وقد تطرق المفكرون العرب الى نواة هذه الفكرة وابرزوا بشكل خاص دور الفكر والتعقل في انجاز هذا التكامل الذي يهدف الى احراز فائدة اكبر والاستفادة المناسبة من الصناعات المختلفة ومنها صناعة الحراثة. وقد وجه اخوان الصفا اهتماماً خاصاً الى هذا الوجه من وجوه النشاط الجسماني والروحي للانسان. وقد اثبتوا في فصل من فصول الرسالة الثامنة «ان كل صناعة تحتاج الى الفكر والتعقل» واوضحوا ذلك كما يلي: «اعلم ياأخي اننا انما ذكرنا هذه الصنائع والمهن ونسبنا هذه الرسالة الى رسائل العقل والمعقول لان هذه الصنائع يعملها الانسان بعقله وتمييزه ورؤيته وفكرته التي كلها قوة روحانية عقلية...».(١٥)

وقد ذكر اخوان الصفا في مكان آخر ان النار من الادوات المفيدة في الصناعة وهي تساعد بشكل فعال في تكامل الوجود البشري:

«ومن الصناع من يستعمل النار في موضوعه كالطباخين والشوائين والخبازين وامثالهم وغرضهم تتميمها وتنضيجها ليتم الانتفاع بها...».[15]

اما زكريا القزويني فانه يرى ان الانتفاع يتم باحسن طريق عندما يعتمد الفرد الواحد على الاخر وعندما يستفيد الصناع في صناعاتهم بعضهم من البعض الاخر. ويقول القزويني:

«ولهم كل واحد منهم القيام بأمر من تلك المقدمات حتى ينتفع بعضهم ببعض فترى الخباز يخبزه والعجان يعجنه والطحان يطحنه والحراث يحرثه والنجار يصلح آلات الحراث والحداد يصلح آلات النجار، وهكذا الصناعات بعضها موقوف على البعض».[17]

ويقوم ابن خلدون بتطوير هذه الفكرة ويأتي بنظرية الصناعات. وهو يرى الفلاحة من الصنائع الضرورية في العمران قبل البناء والخياطة والنجارة والحياكة كما فسرنا آنفا. وفي الفصل العشرين من الباب الرابع للمقدمة يصف صناعة الفلاحة كما يلي:

«هذه الصناعة ثمرتها اتخاذ الاقوات والحبوب بالقيام على اثارة الارض لها وازدراعها وعلاج نباتها وتعهده بالسقي والتنمية الى بلوغ غايته ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه واحكام الاعمال لذلك وتحصيل اسبابه ودواعيه وهي اقدم الصنائع لما انها محصلة للقوت ولهذا اختصت الصناعة بالبدو اذ قدمنا انه اقدم من الحضر وسابق عليه فكانت هذه الصناعة بذلك بدوية لا يقوم عليها الحضر ولا يعرفونها لان احوالهم كلها ثانية على البداوة فصنائعهم ثانية على صنائعها وتابعة لها والله سبحانه وتعالى مقيم العباد فيما اراد».[18]

وفي الفصل العشرين من الباب الخامس يدرج الفلاحة في العلوم واصنافها ويقول:

«هذه الصناعة من فروع الطبيعيات وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوؤه بالسقي والعلاج وتعهده بمثل ذلك وكان للمتقدمين بها عناية كثيرة وكان النظر فيها عندهم عاما في النبات من جهة غرسه وتنميته ومن جهة خواصه وروحانيته ومشاكلتها...».[19]

وجدير بالذكر ان ابن خلدون ينظر الى الصناعات والعلوم بوصفها من الصفات الخاصة بالانسان وهو الذي ينتفع منها وعليه ان يبذل جهوده من اجل تطويرها حسب ضروريتها:

«ثم ان الصنائع والعلوم انما هي للانسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية فهو مقدم لضروريته على العلوم والصنائع وهي متأخرة عن الضروري وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع...».[20]

الحراثة واثارة الارض

لقد لاحظنا من خلال الاستشهادات المذكورة ان كلاً من اخوان الصفا وزكريا القزويني وابن خلدون - ولقد ذكرناهم كامثلة للعدد الكبير من المفكرين العرب - يبرز في نظريته عن كيان المجتمع البشري دور الفلاحة وضرورتها ومنافعها في تحسين اوضاع المجتمع وتكاملها. وفي النصوص المذكورة جاء ذكر كلمة «الحراثة» او «اثارة الارض» في مقدمة تلك الكلمات التي تتصف بها نوعية جهد الانسان الحضاري او الثقافي. وهنا يجدر بنا ان نضع في اعتبارنا ذلك التشابه الملحوظ بين تطور الفكر العربي والفكر الاوربي. فكلمة «'cultura'» اللاتينية كانت تعني في الاصل العناية التي يبذلها الانسان من اجل تحسين الاشياء المحيطة به وتكاملها اذا كانت هذه الاشياء جديرة بالتحسين والتكامل، الامر الذي ينطبق بصورة خاصة على الضرورات والحاجات في حياة الانسان، او بعبارة اخرى على نشاط حياته اليومي. وقد استعملت كلمة (cultura) اصلا لغرض العمل في التربة او بالاحرى التأثير على التربة او الارض بقصد اخضاعها لحاجات الانسان. ثم استعملت كلمة (cultura) فيما بعد للتعبير عن العناية بالكفاءات والمهارات الانسانية وصقلها وتطويرها مما جعل الفيلسوف والسياسي اللاتيني شيشرون (١٠٩ - ٤٣ ق. م) يقول ان الثقافة او الحضارة هي علم فلسفة الروح:

(Cultura...animiphilosophia est)

وقد توسع هذا المعنى فيما بعد وطبقت الكلمة عامة على تربية الروح والفكر عن طريق الفلسفة والعلوم والفنون والاخلاق. وهذا المعنى بالذات هو معنى الكلمة العربية الاصلية «الحراثة» اذ يقول ابن منظور الافريقي المصري (٦٣٠ - ٧١١ / ١٢٣٢ - ١٣١١) في «لسان العرب»:

الحراث: العمل للدنيا والاخرة. وفي الحديث: احرث لدنياك كانك تعيش ابداً واعمل لاخرتك كانك تموت غداً».

ويفسر هذا الحديث قائلا:

«اما في الدنيا فالحث على عمارتها وبقاء الناس فيها حتى يسكن فيها وينتفع بها من يجئ بعدك كما انتفعت انت بعمل من كان قبلك وسكنت في ما عمر. واما في جانب الاخرة فانه حث على الاخلاص في العمل وحضور النية والقلب في العبادات والطاعات والاكثار منها.

فان من يعلم انه يموت غدا يكثر من عبادته ويخلص في طاعته...»[٢١]

ويذكر ابن منظور فيما بعد عدة امثلة تدل على ان معنى الحرث او الحراثة ليس مقصوراً على حراثة الارض او التربة وحسب وانما يحتوي قبل كل شئ «حراثة الكفاءات المعنوية والروحية» وحذق النفس كما فسر هذا المعنى الفيلسوف اللاتيني شيشرون فابن منظور يقول، مثلاً: «ويقال: احرث القرآن اي ادرسه. وحرثت القرآن واحرثته اذ اطلت دراسته وتدبرته. والحرث: تفتيش الكتاب وتدبره ومنه حديث عبد الله: احرثوا هذا القرآن اي فتشوه وثوروه. الحرث: التفتيش»[٢٢]

هذا ومن المعروف ان المناقشة التي تجري في العالم العربي وفي جميع انحاء العالم حول معنى الثقافة والحضارة في عصرنا هذا تعالج قضية مفهوم الحضارة من مختلف وجهات النظر، وقد تعددت فيها الآراء والعقائد بعد الحرب العالمية الثانية بشكل خاص. اذ اكتسبت هذه المناقشة اهمية بالغة بالنسبة للشعوب التي تحررت من نير السيطرة الاجنبية والتي تكافح من اجل ثقافتها الوطنية او القومية.وقد اشار بعض رجال الفكر المشتركين في هذه المناقشة الى هذا الترابط العميق بين الثقافة والحراثة والمفهوم الخاص باحد الجوانب الاربعة المذكورة اعلاه وهو الحضارة او الثقافة بجانب الاقتصاد والسياسة والايويدلوجيا.ونجد اليوم على سبيل المثال في الفكر العربي ما يثبت ان للحضارة وجهتين: المدنية والثقافة وهو يفسر هذه المعاني قائلا:

«للحضارة وجهتان: المدنية والثقافة. اما الوجهة الاولى فتشمل الادوات على اختلافها في النوع والدرجة من المقعد الى الطيارة ومن البريد الى الهاتف. وكلمة (مدنية) نفسها تدل باورمتها اللغوية «مد» على التبسط في المعيشة وعلى الرفاهية وكان صنم «مدان» في الجاهلية يرمز الى المدنية. اما الوجهة الثانية التي هي الثقافة ففرضها افصاح الانسان عن انسانيته افصاحا يتحول فيه من شخص منساق بالغرائز والتقاليد الى ذات على مستوى الحرية... وكلمة «حرث» او «حراثة» تشير باورمتها «حر» الى معناها الاصلي الا وهو حرية الافصاح عما تتمخض عنه النفس وحرية الاشراف من عل على المصير»[٢٣].

ومهما كانت الاراء حول معنى الحضارة او الثقافة فان الحقيقة الثابتة التي تتضح مما حاولناه في هذا البحث، ان العرب لم يقتصروا على الاسهام بقسط وافر في تطوير الحضارة او الثقافة الانسانية وحسب وانما اسهموا كذلك في ابراز معنى الحضارة ومفهومها العلمي ايضا، ولو كان في عناصره الاولية الارهاصية. وانني اعتقد بان من الضروري للغاية ان يأخذ العلم الحديث الخاص بالحضارة في حسبانه تلك الملامح والمميزات التي توصل العرب اليها في هذا الميدان نظرا الى ان التراث الثقافي للعرب ليس مجرد قيم تاريخية مضت، بل هو حي حتى في ايامنا ويواصل الاسهام في الحضارة الانسانية في العالم بصورة فعالة.*

* (قدم هذا البحث للندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب التي انعقدت في الكويت من ١٠ الى ١٤ من شهر كانون الاول - ديسمبر عام ١٩٨٣)

المصادر والمراجع

١ - مقدمة ابن خلدون. طبعة الاوفيست. مكتبة المثنى بغداد. ص ٣٣٩.
٢ - يوهان جوتفريد هيردر. افكار عن فلسفة تاريخ الانسانية. جوتا نيويورك ١٨٢٧. المجلد الثاني ص ١٨ والتالية.
٣ - المصدر نفسه.
٤ - ا. ي. ارنولدوف. اسس نظرية الحضارة / الثقافة. موسكو ١٩٧٦ الترجمة الالمانية برلين ١٩٧٩ ص ٢٢.
٥ - رسائل اخوان الصفا. بيروت ١٩٥٧. المجلد الاول ص ٢٨٤.
٦ - المصدر نفسه ،ص ٢٨٤ - ٢٨٥.
٧ - زكريا بن محمد بن محمود القزويني. آثار البلاد واخبار العباد. بيروت ١٩٦٠ ص ٧.
٨ - مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٠.
٩ - المصدر نفسه. ص ٤١ والتالية.
١٠ - المصدر نفسه. ص ٤٠٥.
١١ - القزويني، ص ٧.
١٢ - المصدر نفسه.
١٣ - مقدمة ابن خلدون ص ٤٢.
١٤ - فريد شتاوفنبيل. ثقافة / حضارة اليوم والغد. برلين ١٩٦٦ ص ٤٧.
١٥ - رسائل اخوان الصفا. المجلد الاول ص ٢٨٦.
١٦ - المصدر نفسه ص ٢٨٤.
١٧ - القزويني. ص ٧.
١٨ - مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٦.
١٩ - المصدر نفسه ص ٤٩٤.
٢٠ - المصدر نفسه ص ٤٠٠
٢١ - ابن منظور الافريقي المصري. لسان العرب. بيروت ١٩٦٨. المجلد الثاني ص ١٣٤ والتالية.
٢٢ - المصدر نفسه ص ١٣٦.
٢٣ - زكي الارسوزي. الامة العربية - ماهيتها ورسالتها ومشاكلها. دمشق ١٩٥٨ ص ٦٨.

البير نصري نادر - بيروت

اهتمام المستشرقين بالفكر العربي الاسلامي القديم

يرجع اهتمام مفكري الغرب بالثقافة العربية الى القرن الحادي عشر الميلادي، في مركزين اساسيين هما اسبانيا وجزيرة صقلية.

بدأ الوجود العربي الاسلامي في اسبانيا بحملات عسكرية متلاحقة بدءا من سنة ٧١١م حيث امكن لها في حدود سنة ٧١٥م ان تسيطر على جميع المدن الاسبانية الهامة، وعلى شمال شبه الجزيرة الايبيرية وصولا الى مدينة ناربون في جنوب فرنسا. والحدث الاهم حينئذ كان انفصال اسبانيا العربية الاسلامية (الاندلس) عن جسم الدولة الاسلامية بعد تحول الخلافة من الامويين الى العباسيين، وانتقال العاصمة من دمشق الى بغداد سنة ٧٥٠م. فتوقف المد البشري القادم من الشرق ومن شمال افريقيا، مما اضطر السلطة العربية الى الرجوع الى حدود الاندلس متخلية عن ناربون الفرنسية سنة ٧٥٦م وعن برشلونة سنة ٨٠١م. ولم تلبث ان تشكلت في شمال اسبانيا قاعدة اسبانية مسيحية هدفها استعادة الاراضي الاسبانية. وقد تحقق ذلك نهائيا مع سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م. هذا في اسبانيا.

اما في جنوب اوروبا فقد تمكن العرب القادمون من تونس تحت حكم الاغالبة من احتلال جزيرة صقلية سنة ٨٢٧م، ثم بالرمو سنة ٨٣١م ومسينا سنة ٨٤٣م. وفي سنة ٨٣٧م كان العرب في مدينة نابولي، وفي سنة ٨٤٧م كانوا في باري. وتمكنوا بين سنتي ٨٤٦ و ٨٤٩م من تهديد روما نفسها مرتين دون ان تقع بين ايديهم.(١)

هذه الوقائع التاريخية هامة، اذ انها تتيح معرفة التوزيع المورفولوجي للاحتكاك الاسلامي الاوربي عبر بوابتي الاندلس وصقلية، وهذا الاحتكاك اسهم بقوة في النهوض الاوربي. وفعلا لم يحمل العرب الى اوروبا جيوشا فقط، ولا حتى العامل الديني وحسب، وانما حملوا ايضا مظاهر تحضر وتمدن اسهمت في هذا النهوض الاوربي.

كانت اوروبا، لحظة وصول العرب الى اسبانيا في القرن الثامن الميلادي ومن ثمة الى صقلية وجنوب ايطاليا، ترقد في ما شاعت تسميته «ظلام القرون الوسطى»، تجثو ساكنة دون حراك تحت سلطة اسياد الارض من جهة وسلطة الآباء الروحية من جهة ثانية. فكان وصول العرب الى ابواب القارة بمثابة عاصفة هزت البنى الثابتة الراقدة، وبعثت الحياة في ذلك السبات، فكان عاملا ايجابيا بالغ الاهمية في دفع عملية النهوض الاوروبي الى الامام.

ويلاحظ هنا ان موقف اوروبا الغربية من العرب قد حكمه عاملان متناقضان: الخوف العميق من جهة، والاعجاب من جهة ثانية. وعلى هذا الاساس بدأ التحصيل الاوروبي المباشر وغير المباشر لعلوم العرب ولثقافتهم، وبدأت حركة النقل والترجمة من العربية الى اللاتينية.(٢)

رغم ان عصر الترجمات الكبرى لم يبدأ الا في القرن الثاني عشر، الا ان نقلا لأشياء محدودة كان قد بدأ في القرن العاشر. واول هؤلاء النقلة هو جربرت الاوريالكي(٣) الذي اصبح البابا سلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣م). اهتم جربرت بعلوم العرب، وصرف ثلاث سنوات في كاتالونيا الاندلسية يدرس الرياضيات، وقد ابدى اهتماما كبيرا بالمضمون التجريبي للعلم وهو ماكان بعيدا كليا عن المدرسة المسيحية في ذلك العصر. وربما كان اول من استخدم الارقام العربية

في اوروبا.[٤]

وكما في الرياضيات كذلك في علم الفلك والطب. ولعل اول من نقل الاعمال الطبية العربية الى اللاتينية هو قسطنطين الافريقي[٥] وكان يتعاطى التجارة بين تونس وجنوب ايطاليا. حيث ادرك مقدار تخلف طب الايطاليين قياسا بالتقدم العربي. وقد انهى حياته في دير مونتي كاسينو في ايطاليا مترجما الاعمال الطبية العربية الى اللاتينية، وظلت اوروبا تعتمد الطب العربي حتى نهاية القرن السادس عشر.[٦]

فواجهت اوروبا الغربية الحضارة الاسلامية بشعور من النقص والضعف، وكانت التقنية الاسلامية متفوقة في اكثر من ميدان على التقنية الاوروبية.

على ان اهم مركز للترجمة في القرن الثاني عشر كان في مدينة طليطلة الاسبانية، وكان الاسبان قد استردوها من العرب سنة ١٠٨٥م. فقد اسس كبير اساقفتها ريمون، الذي شغل منصبه هذا من ١١٢٦ الى ١١٥١م ديوانا للترجمة ادى للغرب خدمات لاتقدر، في مقدمتها تعريف الغربيين بكتب ارسطو، ومن بين رجال هذا الديوان دومنيك جونزاليز، المدعو جند يسالفي وجند يساليونس. كما عمل بمعاونة بعض اليهود، وخاصة ابن داود الذي تنصر، فسمي يوحنا وعرف بيوحنا بن داود، ويوحنا الاسباني، ويوحنا الاشبيلي. كان يوحنا هذا ينقل من العربية الى الاسبانية، فينقل جنديسالفي منها الى اللاتينية. فترجما هكذا فيما بين سنتي ١٢٣٠ و ١١٥٠ اجزاء من كتاب «الشفاء» لابن سينا، والمنطق وما بعد الطبيعة ومقتبسات من الطبيعيات، وكتاب احصاء العلوم للفارابي، وينبوع الحياة لابن جبرول ـ وهو فيلسوف يهودي كان بعض المدرسيين يظنونه مسلما والبعض الآخر يحسبونه مسيحيا، ولد سنة ١٠٢٠م وتوفي بين سنتي ١٠٥٨ و ١٠٧٠م. وقد ترجم ايضا جنديسالفي بمعاونة ابن داود رسالة العقل والمعقول للكندي، ورسالة قسطا ابن لوقا في الفرق بين النفس والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، وكتبا فلكية لمحمد ابن جابر الحرّاني المعروف بالبتّاني، واحمد بن كثير الفرغاني، وابي معشر، وغيرهم.[٧]

وتذكر لجنديسالفي خمسة كتب هي: في تقسيم الفلسفة، في خلود النفس، في صدور العالم، في الوحدة، في النفس. وهو يبدو فيها متخيرا، يأخذ عن المصادر اليونانية والعربية فكتابه في تقسيم الفلسفة مأخوذ بتصرف عن كتاب الفارابي في احصاء العلوم، وعن اسحق الاسرائيلي وعن ابن سينا. وهو يميز فيه تمييزا صريحا بين اللاهوت او العلم الالهي الصادر عن الوحي، وبين الفلسفة او العلم الانساني المكتسب بالعقل. ويعلن ان ليس هناك علم الا وهو جزء من الفلسفة، وبمعنى آخر ان الفلسفة هي العلم الشامل. وسيتابعه في ذلك جميع المدرسيين. ويعد كتابه هذا مرحلة حاسمة في تاريخ التصنيفات العلمية في العصر الوسيط، به ينتهي ما كان قبله من تردد، وبه تسترشد كل محاولة جديدة. اما آراؤه فيما بعد الطبيعة فانها مزيج من الارسطوطالية والافلاطونية الجديدة العربية، ومنها نظرية الفيض التي قال بها الفارابي وابن سينا. لكن جنديسالفي اعتبر الله الوحدة العليا او الوحدة الخالقة، منه «تنزل» الوحدات المخلوقة، لا بالصدور كما يذهب اليه الفارابي وابن سينا، بل «بمشاركة فعلية» لا يحددها جنديسالفي. اما كتابه في خلود النفس فهو رسالة صغيرة اقتبس مسائلها وافكارها من مصادر مختلفة، ثلثاها من اقوال ابن سينا في طبيعيات الشفاء. جمع فيها الادلة على الخلود فاضحت مرجعا لمن جاء بعده[٨]. وقد ميز جنديسالفي بين الادراك الحسي والادراك العقلي، وردّ ادراك الصور المعقولة الى انفعال النفس بها عن عقل فعّال مفارق، كما يقول ابن سينا، غير انه لم يتابع ابن سينا في قوله ان العقل الفعال هو عقل فلك القمر، بل قال انه الله.

وهكذا يكون جنديسالفي اول فيلسوف اسباني في القرن الثاني عشر الميلادي تأثر بالفكر العربي الاسلامي القديم، اخذ منه الكثير وقارنه بالفكر اليوناني والهلني، واستخلص من كل ذلك مذهبا تلفيقيا كان ايضا للعقيدة المسيحية نصيبها فيه.

وكان لجنديسالفي زميل في ديوان الترجمة بطليطلة هو جيراردو دي كريمونا (؟ ـ ١١٨٧م) وكان ايضا كثير الانتاج. فقد ترجم من العربية بعض كتب ارسطو: التحليلات الثانية وشرح ثامسطيوس عليها، والسماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والمقالات الثلاث الاولى من الاثار العلوية. وكانت اجزاء «الشفاء» التي نقلها جنديسالفي ويوحنا ابن داود حاوية الشئ الكثير مما في هذه الكتب. وترجم رسائل الكندي، منها رسالة العقل والمعقول، ورسالة النوم والرؤيا، ورسالة الماهيات الخمس، وقانون ابن سينا، وهو اكبر كتاب في الطب عرفه العصر الوسيط، والمجسطي لبطليموس، وهو من امهات الكتب الفلكية، وكتاب الايضاح في الخير المحض، وهو يدور على مبحث العلل، فعُرف بكتاب العلل، وكان يعزى الى ارسطو، وهو مجموعة نصوص مختارة من كتاب مبادئ الالهيات لابروقليس، نقلت الى السريانية ثم الى العربية، وقد شرحه غير واحد

من المدرسيين، وترجم ايضا كتاب المناظر للحسن بن الهيثم، وشرح الفارابي على السماع الطبيعي، وكتبا لاسكندر الافروديسي.[٩]

وليس من المستطاع احصاء جميع الترجمات التي حصلت في القرن الثاني عشر فأن عددا هائلا من المخطوطات مايزال مدفونا في المكتبات. لكن نستطيع ان نقول ان عند نهاية القرن الثاني عشر كانت الترجمة اللاتينية لكتاب الشفاء لابن سينا تشتمل على: المدخل والجزء الاول من الحكمة المنطقية ـ وهو مايقابل كتاب ايساغوغي فورفوريوس.

وكتاب النفس، وهو المقالة السادسة من الطبيعيات. ويذكر المترجم في نهاية المقالة الرابعة ضميمة يقول انها كانت مضافة الى المخطوط العربي الذي اعتمد عليه في ترجمته، ويصرح انه من عمل احد تلاميذ ابن سينا. ويضاف الى ذلك جزء من التحليلات الثانية، وهو الخاص بالبرهان وقد اضافه جند يسالفي الى احدى مجموعاته التعليمية. ثم تقسيم العلوم وهو خاص باختلاف العلوم واشتراكها، وهو الفصل السابع من المقالة الثانية[١٠] فكان «الشفاء» لابن سينا من الكتب الاولى التي نقلت الى اللاتينية، بُدئ في ترجمته ولما يمض على وفاة ابن سينا قرن واحد. وما ان ترجم قسط منه حتى تلقفته الايدي في مختلف العواصم الاوروبية، وبلغت النسخ المتداولة من بعض اجزائه نحو الخمسين. وكان لهذا التداول شأنه في اثارة حركة فكرية بلغت مداها في القرن الثالث عشر، حتى لقد وصل الامر ببعض مؤرخي الفلسفة المدرسية ان قالوا بوجود مذهب سينوي لاتيني الى جانب مذهب ابن رشد اللاتيني الذي قيل به في اوائل هذا القرن الثالث عشر.

ان ماترجم من «الشفاء» كان كافيا لأن يصور جانبي ابن سينا العلمي والفلسفي وان يعطي فكرة صادقة عن طريقته ومنهجه. وكان لذلك آثار عميقة في الحياة الفكرية اللاتينية. فبعثت اجزاء «الشفاء» الطبيعية آراء ونظريات علمية ساهمت في النهضة الاوروبية الحديثة، وفي مقدمتها الجزء الخامس الخاص بالمعادن والآثار العلوية. ففيه قضى ابن سينا على دعاوى الكيميائيين السائدة حين ذاك، من امكان تحويل المعادن الخسيسة الى معادن كريمة. وكان لرأيه هذا وزنه عند البير الاكبر وروجر بيكون.[١١] واعتنق ابن سينا الرأي القديم القائل بكروية الارض، فمهد لكوبرنيك وجاليليو. وشرح تكوين الجبال والصخور شرحا اعتمدت عليه نظرية البراكين التي ظهرت في القرن السابع عشر.[١٢]

واما فلسفة ابن سينا فيمثلها لدى اللاتينيين خاصة «المدخل» الذي ترجم من قسم المنطق، و «كتاب النفس» وان عد من اجزاء الطبيعيات، وما بعد الطبيعة الذي اشتمل على الالهيات جميعها. واذا كان «المدخل» قد غذى مشكلة الكليات التي كان لها شأن في القرون الوسطى المسيحية، فأن كتابي «النفس» و «مابعد الطبيعة» كانا دعامة البحوث الفلسفية الهامة في القرن الثالث عشر.[١٣] ولانظن ان مؤلفا من مؤلفات ابن سينا الفلسفية صادف ماصادفه «كتاب النفس» من دراسة وانتشار في هذه الفترة، ذلك لانه عالج امورا كانت الفلسفة المدرسية في امس الحاجة اليها، فعرض للنفس في حقيقتها وخلودها، وشرح جانبي المعرفة الحسي والاشراقي، فالتقى مع آراء كان للمسيحيين بها وثيق الصلة، وهي آراء للقديس اوغسطين وديونسيوس الاريوباجي.[١٤] ويعرض كتاب «مابعد الطبيعة» لنشأة العالم وطبيعة الاله وصلته بمخلوقاته، ويحاول التوفيق بين العقل والنقل، فيلمس ادق الموضوعات التي شغلت «كلية اصول الدين» بباريس زمنا.[١٥]

ومن هنا نشأت الاوغسطينية السينوية او مذهب ابن سينا اللاتيني اللذان كان لهما آثارا واضحة في القرن الثالث عشر[١٦] فلم يقف الامر عند حكاية آراء ابن سينا والتصريح باسمه، بل كان له مؤيدون ومعجبون، وفي مقدمتهم روجر بيكون والبير الاكبر وكان له ايضا معارضون يخشون نفوذه لدى بعض رجال الدين والفلاسفة فأخذوا يناقشون آراءه رأيا رأيا، وينقضون حججه حجة حجة، وعلى رأس هؤلاء جيوم دوفرني وتوماس الاكويني.[١٧]

وفي هذا التأييد والمعارضة مايكشف عما اثاره «الشفاء» من حركة فكرية واسعة لدى رجال الدين والفلاسفة في اوج الفلسفة المدرسية.

اذا استثنينا ارسطو نستطيع ان نقول انه لم يكتب لاي فيلسوف قط ان يلعب الدور الذي لعبه ابن رشد في الاوساط الفلسفية واللاهوتية في الغرب اللاتيني، خلال القرن الثالث عشر، وهو العصر الذهبي في تاريخ الفلسفة المدرسية اللاتينية. فبينما عرف ارسطو عند المدرسيين باسم الحكيم او الفيلسوف او امير الفلاسفة، عرف ابن رشد بالشارح، لما كان لشروحه على ارسطو خاصة من شأن في ترويج فلسفة المعلم الاول في الاوساط الفلسفية اللاتينية في حقبة كان

الغرب اللاتيني يكاد يكون جاهلا باثار ارسطو الفلسفية. فباستثناء كتابي «المقولات» و «العبارة» لم يصل اوروبا الغربية من آثار ارسطو الفلسفية شئ قبل اقبال المترجمين في اواسط القرن الثاني عشر على ترجمة النصوص الفلسفية والطبية العربية الى اللاتينية.

وكان اول من اشتغل بترجمة آثار ابن رشد، لاسيما شروحه على ارسطو، فئة من يهود اسبانيا، دفعها الى التوفر على دراسة ابن رشد اعجاب موسى بن ميمون (المتوفى سنة ١٢٠٤م) وتأثره خطاه في عدد من القضايا الكبرى: كمذهبه في العقل الهيولاني وفي خلود النفس، ومآخذه على المتكلمين، لاسيما الأشاعرة منهم، وعمله على التوفيق بين ارسطو والعقيدة السامية المنزلة.[١٨]

في القرن الثالث عشر تكونت الممالك الاوروبية الحديثة، وأتت الحروب الصليبية ثمارا لم تكن مقصودة منها ولكنها كانت ذات اثر كبير في تطور اوروبا. فتوثقت العلاقات الثقافية بين الغرب والشرق، وفتح البحر المتوسط للتجارة الاوروبية، فبرزت الطبقة الوسطى (الطبقة البورجوازية) ونافست بثرائها نفوذ الاشراف، وناصرت العلم والفن. وفي هذا الوسط وثبت الفلسفة ووثب اللاهوت وثبة كبرى، وبلغ العلمان اوجهما بسرعة مدهشة، ويرجع الفضل في ذلك الى عاملين رئيسيين: احدهما استبحار التعليم، فنشأت الجامعات وتكاثرت خلال القرن المدارس الخاصة وكان اشهرها «السوربون» اقامها سنة ١٢٥٣ روبير دي سوربون (١٢٠١ ـ ١٢٧٤) كاهن الملك لويس التاسع. والعامل الآخر الكتب المنقولة عن العربية واليونانية وبخاصة كتب ارسطو وشراحه. وكان المركزان الرئيسيان فرنسا وانجلترا، الاولى سباقة والثانية تابعة من قرب. ويليهما ايطاليا والمانيا. فكان كل شعب يساهم في العمل بمزاجه ومواهبه.

وكان للترجمة في هذا القرن الثالث عشر عهدان: في الاول جاءت عن العربية اكثر منها عن اليونانية. وفي الثاني جاءت كلها عن اليونانية، ذلك ان الترجمات العربية للكتب اليونانية كان كثير منها منقولا عن ترجمات سريانية لاعن الاصل رأسا. وكان المترجمون الغربيون يستعينون بمن يترجمها لهم الى اللغة الدارجة (الاسبانية او الايطالية) ثم ينقلونها الى اللاتينية. فجاءت ترجماتهم غامضة كثيرة الاخطاء. فمست الحاجة الى الرجوع للاصول، فكانت الترجمات عن اليونانية وحلت محل الترجمات الاولى، وقد امتازت بالوضوح والامانة، بينما الكتب العربية نقلت فكر ارسطو عن طريق شراحه من الافلاطونيين الجدد وغيرهم، فجاء مشوهاً في بعض المسائل الهامة. والترجمة عن اليونانية مكنت الغربيين من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لارسطو.

اما مراكز الترجمة فكانت خمسة: المركز الاول اسبانيا وبالاخص طليطلة، تنقل فيها الكتب العربية على ماكان جاريا في القرن الثاني عشر. المركز الثاني انجلترا اي جامعة اكسفورد، والمركز الثالث ايطاليا في بلاط ملكي نابولي وصقلية، الامبراطور فردريك الثاني (١١٩٧ ـ ١٢٥٠م) وابنه منفريد، حيث كانت تنقل الكتب العربية واليونانية. والمركز الرابع البلاط البابوي، والمركز الخامس القسطنطينية وكان الصليبيون قد فتحوها سنة ١٢٠٤م واسسوا فيها الامبراطورية اللاتينية حتى سنة ١٢٦١ فقصد اليها مرسلون فرنسيون واساتذة من جامعة باريس اشتغلوا بالنقل عن اليونانية[١٩] او ارسلوا المخطوطات الى باريس فنقلت فيها.

اما اول من اقدم على ترجمة تأليف ابن رشد بهمة وجد فهو ميخائيل سكوت او ميشال الاسكتلندي (توفي في ١٣٣٥) وهو اول من ترجم شروح ابن رشد على ارسطو، فذاعت في الاوساط الجامعية ابتداء من سنة ١٢٣١، ولم يعرف قبل هذا التاريخ اثر ابن رشد على ارسطو في الفكر الغربي، وقد عرف ابن سينا في الغرب قبل ابن رشد.[٢٠]

ومن مشاهير نقلة ابن رشد الآخرين الى اللاتينية هرمان الالماني (توفي في ١٢٧٢) وهو اسقف اشتغل بالترجمة في طليطلة. وقد نقل سنة ١٢٤٠م الشرح الاوسط لابن رشد على الاخلاق النيقوماخية، وحوالي سنة ١٢٥٠ نقل كتاب الخطابة لارسطو عن العربية مع جلاء النص العربي او تكميله بالرجوع الى الفارابي وابن سينا وابن رشد، ونقل ايضا شرح الفارابي على هذا الكتاب، ونقل سنة ١٢٥٦ الشرح الاوسط لابن رشد على كتاب ارسطو في الشعر.

وهكذا يكون القسم الاكبر من شروح ابن رشد قد ترجم الى اللاتينية على يدي هذين المترجمين: ميخائيل سكوت الاسكتلندي وهرمان الالماني، حوالي منتصف القرن الثالث عشر. اما مصنفاته الحجاجية ـ وهي التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الادلة، فلم يلتفت اليها المترجمون او العلماء الا في حقبة متأخرة، ولم يترجم منها الا التهافت الذي نقل الى اللاتينية حوالي سنة ١٣٢٨ على يد كالونيم بن كالونيم[٢١] لذلك بقي الكثير من آراء ابن رشد الخاصة في القضايا الفلسفية واللاهوتية خافيا على اللاتين.

وما ان شاعت آثار ابن رشد بين الفلاسفة المدرسيين حتى انقسموا الى فريقين، يشهد كلاهما بعلو كعبه في الفلسفة، لاسيما مدى نفوذه الى غور الفلسفة الارسطوطالية: فريق يأخذ بأقواله دون

تحفظ، وفريق ينعي عليه مفهومه الجبري للكون واصطدامه الصريح ببعض جوانب الحقيقة المنزّلة.

ومن اشهر الفلاسفة الذين تأثروا بالفكر الاسلامي في القرن الثالث عشر نذكر، جيوم دوفرن (توفي في ١٢٤٩) حيث ذكر اقوال الفارابي وابن سينا في العقل الفعال، واخذ عن ابن سينا بعض التعريفات وبعض الامثلة وكثيرا من الاراء وترتيب العلوم. وكان يظن ان كتاب «مقاصد الفلاسفة» هو عرض لآراء الغزالي. ونعت ابن رشد بالفيلسوف الشريف جدا. وكان كمعظم معاصريه يعتقد ان الفلسفة الاسلامية ارسطوطالية خالصة، فيقول: «ارسطو واتباعه من العرب الفارابي والغزالي وابن سينا وغيرهم».[٢٢]

اما الكسندر اف هاليس (١١٧٥ ـ ١٢٤٥) فكان مطلعا على الفلاسفة الاسلاميين وبخاصة ابن سينا، يمتدحه تارة وينتقده اخرى. ومما يأخذه عليه قوله بقدم العالم وبصدور الموجودات بعضها عن بعض لاعن الله رأسا.[٢٣] وقد وقف وروجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) على الكتب الاسلامية وافاد منها، وبخاصة كتب ابن سينا وابن الهيثم. وكان اعرف معاصريه بحياة ابن سينا ومصنفاته، وهو يقدمه على ابن رشد ويعتبره اول اسم كبير بعد ارسطو واهم شراحه وزعيم الفلسفة. ولكنه يأخذ عليه قوله بقدم العالم وبصدور الموجودات بعضها عن بعض. ويذكر ان ابن سينا وضع مذهبه الخاص في «الفلسفة المشرقية» بعد ان دون للعامة كتاب «الشفاء».[٢٤]

اما البرت الاكبر (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) فقد وضع رسالة في وحدة العقل ردا على ابن رشد. وكان في تأويله لأرسطو يميل الى اتباع الفارابي وابن سينا وابن ميمون ويعارض ابن رشد.[٢٥]

ويحذو توما الاكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) في شروحه على ارسطو حذو ابن رشد، اي انه يذكر النص ويحلله، في حين وضع ابن سينا والبرت الاكبر كتبا بعناوين كتب ارسطو وتقسيماته ويتحدثان من عند نفسهما. ولكن الاكويني يختلف عن ابن رشد في انه يقدم لكلام الفيلسوف من حين لآخر لربط الكلام بعضه ببعض واستخلاص النتائج، بينما ابن رشد يعقب على عبارات ارسطو واحدة تلو الاخرى من اول الكتاب الى آخره. وقد عنى الاكويني بالحصول على ترجمات دقيقة وطلب الى جيوم دي موربكي مراجعة الترجمات المتداولة والقيام بترجمات جديدة.[٢٦]

ويعتبر سيجر دي برابان (١٢٣٥ ـ ١٢٨٢م) اشهر الرشديين اللاتينيين[٢٧]، وكانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة، اهمها ذلك الاضطراب الذي قام حين انكر اسقف باريس القضايا الرشدية سنة ١٢٧٠م، فمضى هو في تعليمه وضم اليه فريقاً هاما من اساتذة الكلية وطلابها ذهبوا الى حد انتخابه عميداً لهم، والغالبية تقاومهم، حتى اصدر الاسقف سنة ١٢٧٧ (٧ اذار ـ مارس) ثبتا بمائتين وتسع عشرة قضية حظر تعليمها، منها عدد من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن رشد واتباعه لارسطو وتصطدم بالعقيدة المسيحية. اهمها القضايا التالية: انكار حرية الارادة لقول الرشديين ان الارادة قوة منفعلة لافاعلة ـ انكار العناية الالهية ـ وقولهم بأزلية العالم وباستحالة الخلق عن العدم ـ وقولهم بحقيقتين مختلفتين: فلسفية ودينية، صادقتين معا ـ وقولهم بوحدة العقل البشري واستحالة المعاد الفردي ـ انكارهم علم الله للجزئيات ـ تقديم الفلسفة على الشريعة ـ انكارهم الخوارق او المعجزات. وبعد هذا الحظر الذي اصدره الاسقف كف سيجر عن التعليم. لكن رئيس محكمة التنفتيش طلبه للمثول امامه، ويلوح ان سيجر احتكم الى روما، فحبس وصدر ضده حرمان كان القضاء المبرم على التعليم الرشدي بباريس.[٢٨]

ومن الذين اهتموا بالفلسفة الاسلامية في القرن الثالث عشر، في الغرب، نذكر ريمون لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٥). ولد بجزيرة ميوركا الاسبانية، وفي الثلاثين من عمره اخذ يدرس العربية والمنطق وصرف في ذلك تسع سنين، وضع بعدها مؤلفه «الفن الاكبر» واعقبه بمؤلفات في المنطق وفي الرد على ابن رشد والرشديين. وكان الاول بين الغربيين الذي كتب بالعربية. وكان يلح في ضرورة تعليم المبشرين اللغات الشرقية. وفي سنة ١٣١١ طلب الى مجمع كنسي تقرير تعليم العربية والعبرية والكلدانية في جامعات باريس واكسفورد وبولونيا وسلامنكا.[٣٠]

اما جون دونس سكوت الاسكتلندي (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) فقد عرف مؤلفات ابن سينا وابن رشد، وهو يعتقد ان ابن رشد اصدق شراح ارسطو، وان شرحه يمثل مدى العقل الطبيعي.[٢٩]

ومما يدل على اهتمام الغرب بالفكر العربي الاسلامي في عصر النهضة مانلاحظه من اهتمام اساتذة جامعة بادوفا (بايطاليا) بالمذهب الارسطوطالي الرشدي وأخذوا بتأويل ابن رشد لارسطو ليس فقط في العقليات، بل ايضا في الطبيعيات، ومن اشهر اساتذة هذه الجامعة بونبوناتزي (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥) الذي كان على رأى سائر الرشديين اللاتين في قولهم ان القضية الواحدة قد تكون عند اللاهوتي دون ان تكون كذلك عند الفيلسوف، وان باستطاعتنا أن

نؤمن بالارادة بما لانجد له مبررا في العقل، فنخضع للدين مع علمنا ببطلان عقائده. ونشر كتابا في «خلود النفس» انكر فيه الخلود، ثم اعلن خضوعه لتعليم الدين بالخلود كحل نهائي للمسالة.[٣٠]

وفي عصر النهضة نُشرت في البندقية ١٥٤٦ مجموعة اعمال ابن سينا كان قد ترجمها الطبيب الايطالي اندريا الباجو من بلون، وكان قد اقام مدة طويلة في بلاد الشرق. وقد اشرف على نشر هذه المجموعة في البندقية ابن اخيه بول الباجو وكان اندريا قد اعاد النظر في ترجمة جرار دي كريمون لقانون ابن سينا وصححها. وفي البندقية طبعت بعض اعمال ابن سينا الفلسفية. وقد عثر بعض رهبان دير سان جيوفاني في فاريداريو، بالقرب من بادوفا، على طبعة عام ١٥٠٨ لهذه الاعمال الفلسفية وهي تشتمل على: المنطق (دون مقدمة للمترجم)، الطبيعيات (الجزء الذي ترجم في القرن الثاني عشر)، وكتاب السماء والعالم المنسوب الى ابن سينا، وكتاب النفس (بدون مقدمة) وكتاب الحيوان الذي ترجمه ميشال سكوت، وما بعد الطبيعة. بالاضافة الى ذلك تشتمل هذه المجموعة على رسالة في العقل للفارابي.[٣١]

رغم الحملات المتتالية على ابن رشد في الغرب فأن اثره استمر طيلة عدة قرون. ففي مدرسة بادوا في ايطاليا لم يأفل نجمه حتى اواسط القرن السابع عشر، ونهج بعض الفلاسفة الالمان في القرن الثامن عشر كمندلسون المتوفي سنة ١٧٨٦ ولسينك المتوفي سنة ١٧٨١ نهجاً رشديا في نظرتهم الى العقائد الدينية التي ذهبوا، على غرار ابن رشد، الى انها تعبير جهوري عن الحقيقة فحسب، وانه مهما بلغ من اختلاف الاديان في الشكل فهي متفقة في الجوهر. وهو قول مازال يتمتع برواج كبير في بعض اوساط المتفلسفة حتى يومنا هذا.[٣٢]

بعد بداية القرن الثالث عشر بقليل، انتقلت الدراسات العليا بمعظمها، من الاديار الى الرهبانيتين الكبيرتين وهما الدومينكان والفرنسيسكان. ولقد منع بابوات القرنين الثاني عشر والثالث عشر، عدة مرات، الكهنة العلمانيين والرهبان من الاسترسال في درس العلوم الزمنية، اي غير اللاهوتية، ومع ذلك، ظلت ثمة مدارس رهبانية تحافظ على تدريس «الفنون» لكنها اخذت تزداد ندرة.[٣٣]

واتخذ الدومنيكان سنة ١٢٢٨ موقفا فيه كثير من الحزم قضت به التواصي الرومانية (الكنيسة): «لايَدْرُسَنَّ رجال الدين ايا من كتب الوثنيين والفلاسفة، الا ان يكون لمجرد القاء نظرة عابرة فحسب؛ ولا يتعلمن قطعا العلوم الزمنية، ولا مايدعى بالفنون الليبرالية، الا ان يمنح احيانا رؤساء الرهبانية او المجمع العام بعض الاعفاءات الفردية ولينقطع رجال الدين الشبان لدراسات اللاهوت»[٣٤] وحذى الفرنسيسكان حذو الدومنيكان. ولكن الدومنيكان «مبشرون» «والفرنسيسكان» «مرسلون»، ومن غير ثقافة ومن غير لغات لاتكون رسالة ولا يكون تبشير، لذلك جهر اهل الفكر من الرهبانيتين بالتغيير، فاستأنفت الفنون الليبرالية سيرها الطبيعي في الاديار.

انحصرت دراسة اللغات السامية في القرن الثالث عشر وفي عصر النهضة خصوصاً في المسائل اللاهوتية بالاضافة الى ترجمة الكتب المقدسة، ولم يعد الاعتماد على الكتب الفلسفية ذا شأن. لذلك تجاهل المثقفون من المبشرين والمرسلين مؤلفات الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، وركزوا ابحاثهم على الدراقات اللغوية بالاضافة الى الدراسات الدينية، حتى جاء القرن التاسع عشر فأخذ المستشرقون ينفضون الغبار عن تاريخ الفلسفة العربية، لما كان لها من شأن في تطور الفلسفة اللاتينية في العصور الوسطى. فأخذوا يبحثون عن المخطوطات المتعلقة بالتراث الفكري العربي الاسلامي والمحفوظة في مختلف مكتبات اوروبا وجامعاتها العريقة بالاضافة الى ماوصل الى اوروبا من مخطوطات اتى بها بعض الرحالة من الشرق. فمثلا باع الفرنسي غليوم بوستيل (١٥٠٥ ـ ١٥٨١) المخطوطات التي حملها معه من رحلة الى الشرق (١٥٣٦ ـ ١٥٤٧) الى جامعة هيدلبرغ في المانيا. ويبدو ان اول رحالة اوروبي وصل الى اليمن واهتم بالمخطوطات الخاصة بعلم الكلام هو الالماني جلازر Ed. Glaser اثناء اقامته في اليمن اولا من سنة ١٨٨٢ الى ١٨٨٤، ثم من سنة ١٨٨٥ الى ١٨٨٦ اذ استطاع ان يشترى ٢٤٦ مخطوطا اقتنتها منه سنة ١٨٨٧ المكتبة الملكية في برلين Koeniglische Bibliothek de Berlin وقام فيلهم اهلوردت (١٨٣٨ ـ ١٩٠٩) بتصنيف وترتيب هذه المخطوطات التي احضرها جلازر بالاضافة الى ماكان من مخطوطات مكدسة في جامعات المانيا والتي تتعلق بكل فروع المعرفة والثقافة، فجعل لها قوائم ودليل في عشرة اجزاء تحت عنوان

(Kurses Verzeichniss des Glaser Sammlung Arabischer Handshriftent) Koeniglische Bibliothek K.. Berlin, 1887, p.6.

جاء هذا الدليل مفصلا ودقيقا استخدمه بروكلمان Brockelmann كأساس في تاريخه للادب العربي، ودون هذا الدليل لم يكن هذا التاريخ ممكنا: G. A. L. Geschichte der Arabische Literatur

وبعد عشرين سنة، اي مابين سنة ١٩٠٢ وسنة ١٩٠٦ اشترى تاجر من ميلانو (ايطالي) يدعى ج. كابرونتي في صنعاء كمية مكونة من ١٦١٠ مخطوطة احضرها الى ايطاليا، فاقتنتها منه المكتبة الامبريوزانية (او الامبروزية) في ميلانو سنة ١٩٤٠ وذلك بفضل اكتتاب قام به مجلس بلديتها. وبدأ كريفيني E. Griffini بتصنيف وترتيب هذه المخطوطات اليمنية، ولكن كريفيني توفي قبل ان ينجز عمله هذا.[٢٩]

وفي شهر كانون الاول (ديسمبر) سنة ١٩٥١ ارسلت وزارة المعارف العمومية المصرية ـ الادارة العامة للثقافة ـ بعثة لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن، فصورت البعثة ١١٠ كتب في علم الكلام و ٣٥ كتابا في الفقه واصوله و ٢٣ كتابا في التاريخ و ٢٠ كتابا في الحديث و ٢٠ كتابا في الادب و ١٩ كتابا في التفسير وعلوم القرآن و ١٣ كتابا في اللغة و ٨ كتب من كتب الاسماعيلية والغلاة و ٧ كتب في التصوف و ٣ كتب في القراءات والتجويد و ٣ كتب في السياسة والاجتماع و كتابان في المنطق. كما حصلت البعثة على بعض كتب الزيدية والمعتزلة النادرة مثل «كتاب المغني في اصول الدين» للقاضي عبدالجبار و «كتاب المجموع في المحيط بالتكليف» لذات المؤلف، وكتاب المعتمد في اصول الفقه «لابي الحسين البصري. ويرجع تاريخ اكثر الكتب التي صورتها البعثة الى القرن الثالث والرابع والخامس والسادس من الهجرة، واكثرها برسم خزائن ائمة ومكتوبة بخطوط جيدة ومكتوب عليها مراجعات، كما وان بعض هذه المخطوطات التي صورتها البعثة مكتوبة بخط مؤلفيها.[٣٠] فاستفاد مما احضره جلارز وكابروتي من مخطوطات عدد من المستشرقين الذين نشروا بعضها الخاص بالفكر العربي الاسلامي وترجموا البعض منه الى لغتهم وسنعطي بعض الامثلة على ذلك:

ـ قام المستشرق الالماني فردريك ديتريصي، الاستاذ بجامعة برلين، بنشر اهم مؤلف للفارابي وهو كتاب «اراء اهل المدينة الفاضلة»، وذلك عام ١٨٩٥ في ليدن (مطبعة بريل بهولندا) مستندا الى المخطوط رقم ٤٢٥/٣ المحفوظ في المتحف البريطاني (وحسب القائمة الجديدة رقم ٧٥١٨)، والى المخطوط رقم ١٢٠/٣ المحفوظ في مكتبة بودليان (اكسفورد)، واجتهد ديتريصي نفسه معتمدا على معارفه الواسعة في توضيح بعض ماغمض في النص الاصلي[٣٧] ونشر ديتريصي لأول مرة في ليدن سنة ١٨٩٠ كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطوطاليس» لابي النصر الفارابي، معتمدا على: مخطوط لندن رقم ٤٢٥ (وحسب القائمة الجديدة رقم ٧٥١٨) (المتحف البريطاني في لندن) وعلى مخطوط برلين (بترمن ٢، ٥٧٨ ص ٨٦ ـ ١١٨).[٣٨]

اما كتاب "فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال "وكتاب" الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة" لابن رشد فقد بقيا مجهولين مدى العصر الوسيط اللاتيني وفي العصر الحديث الى ان ظهرت في ميونخ (بالمانيا) لأول مرة سنة ١٨٥٩ طبعة مللر MULLER لهذين الكتابين مع ذيل لهما يعرف بعنوان "الضميمة". واعتمدت هذه الطبعة على مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩ (حسب قائمة كاسيري المعروفة بعنوان: Casiri: Bibliotheco Arabico—Hispana Escurialensis—Madrid 1760—1770; 2 VOl. I, 184, No. 632 du Catalogue Hartwig Derenbourg'' Les manuscrits arabes de l'Escurial'' Paris, 1884, 2 VOl. I, P. 437)

وظهرت طبعة ميونخ هذه وهي تشمل "فصل المقال" و "مناهج الادلة" و "الضميم" تحت عنوان:

Philosophie und Theologie von Averroes herausgegeben von Marcus Joseph Muller—Munich 1859

وترجم مللر الى الالمانية هذه المقالات (الكتب) الثلاث ونشرت الترجمة في ميونخ سنة ١٨٧٥ بعد وفاته تحت ذات العنوان الذي ظهرت به المقالات العربية الثلاث[٣٩].

وفي سنة ١٩٠٥ نشر المستشرق الفرنسي ليون غوتييه في الجزائر ترجمة فرنسية لكتاب "فصل المقال" بدون النص العربي مع بعض التعليقات والمقارنة بين مخطوط الاسكوريال الذي نشره مللر والطبعات المصرية الثلاث (٤٠) المعتمدة على الطبعة الالمانية مع بعض التحريف والتعديل البسيط. وظهرت الترجمة الفرنسية التي قام بها غوتييه في مجموعة نشرت بمناسبة مؤتمر المستشرقين الرابع عشر، عنوانها: Recueil de memoires et de textes: ''Accord de la religion et de la philosophie (PP 269—3i8) اي التوفيق بين الشريعة والفلسفة.

واتضح ان المخطوط (المزعوم) الذي يذكره بروكلمان: Geschichte des Arabis—chen Litteratur—Weimar 1898, 2 vol. I P. 46I No. I لاوجود له، بل كان بروكلمان، في الواقع، يشير، دون ان يعلم، الى طبعة القاهرة لكتاب "فصل المقال" المعتمدة على طبعة مللر.

وفي سنة ١٩٤٢ نشر غوتييه في الجزائر الطبعة الثانية لترجمته الفرنسية ومعها النص العربي ومقدمة وتعليقات وشروحات عديدة،

واعتبر هذه الطبعة العدد الاول لسلسة بعنوان: —Bibliotheque arabo francaise (Directeur H. Peres)

وفي سنة ١٩٥٩ ظهرت طبعة الدكتور جورج فضلو حوراني في ليدن (مطبعة بريل-بهولندة) بعنوان: "كتاب فصل المقال" وهي معتمدة على: ١ - مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد الذي كتب عام ٦٣٣هـ/١٢٢٥م ورقة ٥١٢ في قائمة المكتبة الاهلية، بخط محمد بن احمد بن عبد الملك بن حادر. ولم يطلع مللر على هذا المخطوط، ولكن ذكره درنبرغ H. Derenbourg, in: Les manuscrits arabes de L'Escurial (Paris 1884) L, P 437 et LL. P. xix

٢ - مخطوط الاسكوريال، ورقة ٦٣٢ في قائمة درنبرغ، ويرجع تاريخ نسخه الى سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٣م.

٣ - ترجمة عبرية لكتاب "فصل المقال" ترجع الى عصر الوسيط، وتوجد منها اربع نسخ: اثنتان في ليدن وواحدة في اكسفورد وواحدة في باريس. ويرجع عهد هذه الترجمة الى اواخر القرن الثالث عشر او اوائل الرابع عشر الميلادي.

وقد اعتنى بتصحيح ونشر الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب "الشفاء" للشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المستشرق التشكوسلوفاكي يان باكوش معتمدا على المخطوطات التالية:

British museum, suppl. 711 Rieu (Or. 2873) London

India Office 476 Loth (1796) Londres

Bibliotheca Bodleiana, 435 Oxford, Pocock 125

Bibliotheca Bodleiana, Pocock 116—Bibliotheca Bodleiana

Pocock 114—As—Shifa. Lithographie a Teheran 1303 (1886)

وطبع الكتاب في مطبعة المجمع العلمي التشكوسلوفاكي عام ١٩٥٦ - ثم ترجم المستشرق يان باكوش هذا الكتاب الى الفرنسية وطبع في براغ عام ١٩٥٦ - منشورات اكاديمية العلوم التشكوسلوفاكية.

- وقد دقق المستشرقون في المخطوطات الفلسفية العربية القديمة تدقيقاً علمياً عميقاً اوصلهم الى معرفة حقيقة الكتاب المخطوط الذي عثروا عليه ويريدون نشره. مثال ذلك "كتاب المضنون به على غير اهله المنسوب الى الغزالي (وهذا الكتاب خلاف كتاب" المضنون به على اهله للغزالي")[١١]. ظن عدد من المستشرقين ان هذا الكتاب (المضنون به على غير اهله) هو فعلاللغزالي. ولكن قام مؤخراً الباحث المستشرق البلجيكي جان ميشو بمقارنة بعض ماجاء في اركان هذا الكتاب (والكتاب عبارة عن اربعة اركان) مع ماجاء في الرسالة الاضحوية لابن سينا، فاتضح له ان ماجاء في آخر الركن الثاني لهذا الكتاب وماجا في اول الركن الرابع منه قريب جداً مما كتبه ابن سينا في نهاية "الرسالة الاضحوية" والاراء في هذين المصدرين متفقة تماما. يتسائل الباحث البلجيكي ميشو: هل اقتبس الغزالي مقاطع كاملة من "الرسالة الاضحوية" لابن سينا؟ وكيف يرجع الغزالي الى مؤلف فلسفي بعد ازمته النفسية عام ٤٨٨ وبعد تركه التعليم في بغداد وبعد نقده للفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" وتكفيرهم وتبديعهم؟ في كتاب "المضنون به" هذا يأخذ الغزالي ببعض اراء لابن سينا كان قد اعتبرها زندقة. لذلك لايمكن الجزم بأن "المضنون به على غير اهله" هو فعلا للغزالي. فيجب اعادة النظر فيما نشره بعض المستشرقين بخصوص هذا الكتاب ونسبتهم اياه الى الغزالي.[١٢]

واهتمام المستشرقين بعلم الكلام لايقل عن اهتمامهم بالفلسفة الاسلامية. وفي هذا الحقل نقدم بعض الامثلة عما قاموا به: نشرت. و. ارنولد T.W.ARNOLD في ليبزيغ سنة ١٣١٦هـ/١٩٠٢م كتاب "البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار" لابن المرتضى (المهدي لدين الله احمد بن يحيى الزيدي المعتزلي المتوفي سنة ٨٤٠هـ.

اعتمد ارنولد على المخطوط المحفوظ في برلين - رقم ٢٣٠ حسب ترتيب جلازر، الذي احضره من اليمن.

وحققت ونشرت سوسنة ديولد فلزر Susanna Diwald Wilzer في المنشورات الاسلامية التي يصدرها لجمعية المستشرقين الالمانية هلموت ريتر والبرت ديتريش - الجزء ٢١- بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

-"كتاب طبقات المعتزلة". اعتمدت محققة هذا الكتاب على المخطوطات الاتية:

١ - مخطوط مكتبة المتحف البريطاني في لندن رقم ٣٩٣٧ (ورقة ٣٨ب-١٥٥، و١٢٠-١٢٢، ويرجع تاريخ هذا المخطوط الى القرن

التاسع الهجري، فيما يبدو. ٢ ـ مخطوطة المكتبة نفسها المرقمة ٢٧٧٢ والمؤرخة ١١١٠ هـ ورقة ١١٦٧، ١٢٤٤ و١٩٥ـ ١١٠٠ـ ٣ ـ مخطوطة المكتبة العمومية البروسية في برلين، وهي مجموعة مخطوطات جلازر رقم ١٠٨ (ورقة ٨٢ب ـ ١٢١أ، ١٤٣ب ـ ١٤٦) وتاريخها ١٠٨١ هـ وضعها الورت Ahlwardt في فهرسه تحت رقم ٤٩٠٩.

٤ ـ المكتبة عينها، مجموعة مخطوطات لندبرغ رقم ٤٣٨ (ورقة ٥٣ب ـ ١٧٨، ١٢٩ ـ ١٣٠) كتبت حوالي سنة ١١٠٠هـ ووضعها الورت تحت رقم ٤٩٠٨.

٥ ـ مخطوط مكتبة السلطان احمد الثالث في سراي طوب قابي، رقم ١٨٦٨ (ورقة ١٥٥ ـ ٧٧ب) تاريخها ٩٦٧ هـ وصفها هريتر في مقالته المسماة فيلولوجيكا Philologika III في مجلة "الاسلام" Der Islam (١٨) سنة ١٩٢٩ ص ٥٣.

وقد نشر ج. فنكل Finkel في (Three Essays J.39) في القاهرة سنة ١٩٢٦ كتاب "الرد على النصارى" للجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، المتوفى سنة ٢٥٥هـ/٨٦٨م).

وقد نشر هـ.س. نيبرج N.S. Nyberg الاستاذ في جامعة ابسالا بالسويد، كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ـ ماقصد به الكذب على المسلمين والطعن عليهم "تاليف الخياط (ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، المعتزلي، المتوفى حوالي سنة ٢٩٠هـ ـ اعتمد نيبرج على النسخة الوحيدة الباقية من كتاب الانتصار المحفوظ في دار الكتب المصرية تحت رقم ٨٥٢ من فن التوحيد، وهي نسخة قديمة جدا من آثار الايام الماضية، وهي اقدم ماني ايدينا من مخطوطات التي مادتها الورق، ذلك انه فرغ من نسخها سنة ٣٤٧هـ كما صرح به ناسخها في آخر الكتاب[٣].

ـ وقد نشر المستشرق الايطالي م. غويدي M. Guidi في روما سنة ١٩٢٨ "كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع" للامام القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل، الزيدي، المتوفى سنة ٢٤٦هـ. وترجم غويدي هذا الكتاب الى الايطالية تحت عنوان: La Lotta tra l'Islam E Il Maninheismo وقد نشره المستشرق الفرنسي ليون برشر Leon Bercher في الجزائر ـ في طبعة اولى سنة ١٩٤٥ ضمن منشورات ج. كربونل تحت عنوان: Epitre sur les elements du dogme et de la loi de l'Islam, selon le rite malekite (Editions J. Carbonel) "الرسالة"، تأليف القيرواني (ابو محمد عبد الله بن ابي زيد ـ المتوفي سنة ٣٨٥ هـ/٩٦٦م).

ـ وقد حقق ونشر المستشرق الهولندي جين يوسف هوبن اليسوعي الجزء الاول من "كتاب المجموع في المحيط بالتكليف" وهو من جمع الشيخ الامام ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه علي بن عبد الله عطية بن محمد بن احمد النجراني، المتوفي سنة ٤٦٩هـ/١٠٧٦م وذلك في مجموعة "بحوث ودراسات" بادارة معهد الاداب الشرقية، رقم ٢٥ ـ المطبعة الكاثوليكية ـ دار المشرق ـ بيروت سنة ١٩٦٥[٤].

ونشر المستشرق الالماني ارثربيرم Arthur Biram في ليدن سنة ١٩٠٢ الجزء الخاص بالجوهر من "كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين في الكلام في الجوهر ـ املاه النيسابوري (ابو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد، المتوفي سنة ٤٠٠ هـ)، وترجم بيرم بعض هذا الجزء الى الالمانية. ثم نشر المستشرق م. هورتن دراسة عن هذا الكتاب عام ١٩١٠. محاولا استخراج فلسفة لابن رشد من خلال "المسائل في الخلاف". والنسخة الوحيدة لهذا الكتاب ـ وهي التي اعتمد عليها بيرم محفوظة في Orientalisch Absteilung der Deutschen Staats Bibliothek — Berlin — Glaser 12, Ahlwardt 5125[٥].

وقد حقق وترجم الى الالمانية الدكتور يوسف فان اس "اخبار عمرو بن عبيد بن باب ـ المتكلم المعتزلي ـ المتوفي سنة ١٤٤ هـ/٧٦١ م، التي جمعها الدارقطني (الحافظ ابو الحسن علي بن عمر بن احمد بن مهدي الدار قطني، المتوفي سنة ٣٨٥ هـ/٩٩٥ م) ونشرها فان اس تحت عنوان: Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid. zu einem Text des Ali b. 'Umar ad — Daraqutni في "نصوص ودراسات" سلسلة يصدرها المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت (رقم ٧) ـ بيروت ١٩٦٧. وقد اعتمد الدكتور فان اس على الرواية الوحيدة الموجودة على الورقات ١٩٨ ـ ١٠٦ ب من مجموع رقم ١٠٦ المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق[٦].

وقد اهتم ايضا المستشرقون باراء الاشاعرة وبمواقفهم من مختلف فرق المتكلمين. فنشر المستشرق آ.ف. مهرن MEHREN في ليدن (هولندا) سنة ١٨٧٨ كتاب "تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري" الذي وضعه ابن عساكر (ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر ـ المولود في دمشق سنة

٤٩٩ هـ/١١٠٦ م) والمتوفي سنة ٥٧١ هـ/١١٧٥ م. وابن عساكر هو احسن من قام بترجمة الاشعري وتاريخ حياته العلمية، وبيان سيرته والدفاع عن السنة والجماعة ورد مااختلقه خصومه عليه، مع ذكر تراجم مشاهير الاشاعرة.

- وقد اعتنى المستشرق الالماني هـ ريتر بنشر كتاب "مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين" للاشعري (الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحق بن سالم ابن اسماعيل، المتوفي سنة ٣٣١ هـ. نشر هذا الكتاب في ثلاثة اجزاء في استانبول (١٩٢٩ - ١٩٣٣). ثم نظم ريتر "فهرس المقالات" وجعله ملحقاً «لمقالات الاسلاميين».

- ونشر المستشرق الاميركي رتشارد يوسف مكارثي، اليسوعي، كتاب "اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع" للاشعري، في المطبعة الكاثوليكية - دار المشرق - بيروت سنة ١٩٥٢ وذلك مع ترجمة انكليزية لهذا الكتاب تحت عنوان The theology of Al 'Ash 'ari, by Richard joseph Mccarthy, s.j.

وقد اعتمد مكارثي في نشره لهذا الكتاب على المحفوظ في مكتبة البرت ميوزيوم تحت رقم ٣٠٩١، وعلى المخطوط المحفوظ في مكتبة الجامعة الامريكية تحت رقم ١٣٠٢٩٧، ١١٨.

ونشر مكارثي ايضاً للاشعري "رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام مع "كتاب اللمع"

- كما نشر الاب مكارثي "كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد - سلسلة علم الكلام (١) والمكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٧.

وقد قام بتحقيق هذا الكتاب الاستاذان محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي ابو ريدة، ونشراه في القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ/١٩٤٧ م معتمدين على النسخة المخطوطة القديمة المحفوظة في المكتبة الاهلية بباريس، وهي ضمن مجموعة شفر Schefer المرقمة (عربي ٦٠٩٠) وتاريخ المخطوط يرجع الى ٤٧٢ هـ/١٠٨٠ م، وكان الاستاذان الخضري وابو ريدة يعرفان ان لكتاب التمهيد هذا مخطوطين آخرين موجودان في تركيا، كان قد اشار اليهما المستشرق الالماني هـ. ريتر، ومع ذلك اضطر الاستاذان الى الاعتماد على النسخة الباريسية وحدها، وذلك، كما قالا: "نظرا لصعوبة الحصول على غيرها ايام اعدادنا الكتاب للنشر، وهي صعوبة لاتزال قائمة، لأن معظم كنوز المخطوطات العربية في تركيا لاتزال، بسبب عدم الاستقرار في الظروف الحالية، في مخابئها بجبال الاناضول ولكن اتضح للاب مكارثي ان المخطوط الباريسي غير كامل، وانه قد سقط منه جزء كبير. واستطاع ان يحصل على صورة للمخطوطين التركيين، وكان ذلك اواخر عام ١٩٥٠. ويتضمن كلا المخطوطين التركيين عدة ابواب متتابعة لاوجود لها في المخطوط الباريسي، وتزيد عليه بجملتها اكثر من الثلث. وبفضل هذه الابواب الزائدة صار الكتاب (كتاب التمهيد) اكمل كتاب من نوعه ورد الينا من ذلك الزمن البعيد. وقد فضل الاب مكارثي ان يعيد نشر الكتاب كاملا بدل ان يضيف "مكملة" الى النص المطبوع بعناية الاستاذين. فجاءت طبعته هذه معتمدة على المخطوطات التالية: (١) مخطوط باريس الانف الذكر. (٢) مخطوط ايا صوفيا المرقم ٢٢٠١ وفيه ٢٥٥ ورقة - ٥١٠ صفحات وتاريخ نسخة ٤٧٨ هـ/١٠٨٥ م. (٣) مخطوط مصطفى عاطف افندي، المرقم ١٢٢٣ وفيه ٢٤٧ ورقة - ٤٩٤ صفحة وتاريخ نسخه سنة ٥٥٥ هـ/١١٦٠ م

وهكذا تكون مساهمة المستشرق الامريكي مكارثي مفيدة جدا في نشر اثر يعد من اهم آثار الاشاعرة.

- واعتنى الاب مكارثي ايضا بنشر "كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات" للباقلاني الاشعري - وذلك في منشورات جامعة الحكمة في بغداد - سلسلة علم الكلام رقم ٢ - المكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٨. اعتمد مكارثي على مخطوط محفوظ في مكتبة جامعة توبنغن بالمانيا، وهو، على مايظهر، المخطوط الوحيد المعروف لهذا الكتاب. وقد وصفه الاستاذ فيسفيلر في المجلد الثاني من "جدول المخطوطات العربية في مكتبة جامعة توبنغن". افاد فيسفيلر بان المخطوط يعود على اقل تقدير الى القرن السادس او السابع للهجرة في حين يعتقد الناشر، الاب مكارثي بان المخطوط يعود على اقل تعديل الى القرن السادس، ولعله اقدم عهدا. ولسوء الحظ لم يؤرخ الناسخ في آخرها. ويذكر الناشر المستشرق مكارثي في مقدمته لهذا الكتاب "اقدم للعلماء والمستشرقين كتابا له اهميته الخاصة في ميدان علم الكلام. ولهذه الاهمية سببان، احدهما موضوع الكتاب، والآخر كونه وحيدا من نوعه بين مالدينا من تصانيف متكلمي الاسلام الاولين. اما

موضوع الكتاب، فهو المعجز الدال على صدق من يدعي على الله رسالة. والكتاب وحيد من نوعه، لأن المؤلف تناول فيه هذا الموضوع من جهته النظرية، ولا اعرف مما بقي لنا من كتب المتكلمين الاولين كتابا بحث صاحبه في هذا الموضوع من هذه الجهة".

- ونشر المستشرق الفرنسي ج. لوسياني مع ترجمة فرنسية "كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد" للجويني (امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف - المتوفي سنة ٤٧٨ هـ). وكان لوسياني قد نشر النص العربي عام ١٩٣٠ معتمدا على المخطوط المحفوظ في المكتبة الاهلية بباريس، وعلى المخطوط المحفوظ في الجزائر وعلى نسخة محفوظة في تونس. اما النص مع الترجمة فقد نشر تحت العنوان: (J.D.Luciani): El — Irchad d (Al Juwayni — Traduction et edition par J.D. Luciani (Collection du Centenaire de l'Algerie) Paris, E.Le Roux, 1838. واعاد الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد عام ١٩٥٠ م في مجموعة "جماعة الازهر للنشر والتأليف" مكتبة الخانجي - مصر. ويذكر الناشران في تقديم الكتاب: "وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على اربع نسخ كاملة جيدة:

١ - نسخة المستشرق الفرنسي لوسياني التي نشرها عام ١٩٣٠ بخط مغربي، معتمداً على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس، وهي في ٢٤٤ صفحة من القطع الكبير. وقد اثبت المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد، الا اننا لاحظنا انه يختار احيانا نص نسخة، ويترك نص نسخة اخرى هو في رأينا احق بالاختيار، وقد اشرنا الى هذه النسخة بحرف (ل).

٢ - نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩.

٣ - نسخة اخرى بدار الكتب المصرية رقم ١١٧٩.

٤ - نسخة المكتبة الاحمدية بحلب رقم ٧٦٤ - توحيد، وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ هـ. ثم يقول الناشران: "وقد اتخذنا اصلا لنسختنا التي ننشرها اليوم نسخة المستشرق الفرنسي لوسياني، واثبتنا اختلافات النسخ الاخرى في نهاية كل صفحة، اذ لم نر من العدل ان نفرض اختيارنا على القراء". وهذا القرار صريح بالجهد الذي قام به المستشرق الفرنسي لوسياني[١٧].

- ونشر المستشرق الالماني هـ. كلوبفر H. Klopfer في القاهرة عام ١٩٥٩ "كتاب شامل في اصول الدين" لامام الحرمين الجويني، الجزء الاول - معتمدا على المخطوط رقم ١٢٩٠ المحفوظ في دار الكتب المصرية - علم الكلام.

- ونشر المستشرق الانكليزي الفرد جيوم، مع الترجمة الانكليزية، كتاب "نهاية الاقدام في علم الكلام" في اكسفورد ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م تحت عنوان: Guillaume (Alfred):The Summa Philo-sophiae of Al — Shahrastani. — edited with a translation from manuscripts Oxford University Press, London 1934.

- ونشر المستشرق ديدرنج، في مجموعة (Dedering), Bibliotheca Islamica, Bd 9, Istambul 1936. كتاب "التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع" تأليف الملطي (ابو الحسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي - المتوفي سنة ٣٧٧ هـ.

ثم ظهرت في القاهرة عام ١٩٤٩ طبعة اولى لهذا الكتاب عرّف به وترجَم للمؤلف وعلق حواشيه الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وعني بنشره وراجع اصله ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني - معتمداً على النسخة الخطية الوحيدة المحفوظة في الخزانة الظاهرية بدمشق. ويذكر الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمة الطبعة: "وقد بلغني ان الكتاب نشر في الاستانة قبل سنين، بعناية بعض كبار المستشرقين بارشاد عميدهم المستشرق الكبير الاستاذ المعروف البروفيسور لويس ماسينيون الفرنسي، لكنني لم اظفر بنسخة منه." - وهكذا لم يطلع الشيخ الكوثري على طبعة ديدرنج التي ظهرت عام ١٩٣٦ اي ١٣ سنة قبل طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩.

- ونشر المستشرق الانكليزي دنيسون روس Denison Ross في كلكتا/الهند سنة ١٩١٠ "كتاب مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين "الادلة المفصلة، مختوماً بعقيدة اهل السنة" واعتمد روس على مخطوط يرجع الى اواخر القرن الثامن الهجري[١٨].

ونشر الكتاب في مجموعة: Bibliotheca India: A collection of oriental works, published by the Asiatic Society of Bengal, Calcuta 1910 ويعرض المؤلف موقف المعتزلة من مسائل القدرة (ان العبد قادر على كسبه، وقدرته باقية عليه)، كما يعرض مسألة التولد ووجوب الاصلح على الله، وكلام الله، اذ يقول: "والمعتزلة ومن تابعهم وافقونا في حدوث الحروف، وخالفونا في قدم القرآن، فجعلوه مخلوقاً وحروفه حادثة. ويقولون ان الحسن والقبيح من مقدرات العقل قبل ورود الشرع".

واهتم المستشرقون ايضاً بالماتريدية وبأهل السنة والحديث: فقد نشر المستشرق بول كراوس في مجلة اورينتاليا في روما المجلد ٤ سنة ١٩٣٥ "السيرة الفلسفية" للرازي (فخر الدين محمد بن عمر الرازي القرشي التميمي البكري - شافعي المذهب، ماتريدي النزعة - ولد بالري عام ٥٤٤ هـ/وتوفي بهرات عام ٦٠٦ هـ.
ثم نشر هذا الكتاب في منشورات اليونسكو سنة ١٩٦٤، عنى بنشره ايضاً بول كراوس.

- ونشر المستشرق الفرنسي هنري لاووست "كتاب الشرح والابانة على اصول السنة والديانة" مع مقدمة وترجمة فرنسية لهذا الكتاب - منشورات المعهد الفرنسي بدمشق - والكتاب لابن بطة العكبري (الامام ابو عبد الله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري، الحنبلي - المتوفي عام ٣٨٧ هـ/٩٩٧ م) - اعتمد الاستاذ لاووست على: ١ - مخطوطة دمشق المحفوظة في المكتبة الظاهرية (مجموعات ٦٤) واتخذها اساسا لنشره هذا الكتاب. ويرجع تاريخ هذه المخطوطة الى ٤ صفر عام ٥٥٩ هـ/٢ كانون الثاني سنة ١١٦٤ م، ونَسَخها الشيخ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي. ٢ - المخطوطة المحفوظة في رمبور بالهند، وهي بدون تاريخ، وترجع الى ابي القاسم البصري، المتوفي عام ٤٧٤ هـ.
ولم يستطع الاستاذ لاووست الحصول على نسخة مصورة لهذه المخطوطة، بل استنسخ له نسخة الاستاذ فيليوزا - الاستاذ في الكوليج دي فرانس، ومدير المعهد الفرنسي في بنديشيري.
- ونشر ايضاً الاستاذ هنري لاووست بالاشتراك مع الاستاذ سامي الدهان، "كتاب الذيل على طبقات الحنابلة" لابن رجب (زين ابو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين احمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي، المتوفي عام ٧٩٥ هـ) - وذلك ضمن منشورات المعهد الفرنسي - دمشق سنة ١٩٥١. اعتمد الاستاذان في نشر هذا الكتاب على ثلاث مخطوطات: ١ - نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق، برقم - تاريخ ٦١، وهي في ٢٣٩ ورقة تاريخها سنة ٨٠٠ هـ. لاشك في انها كتبت بيد احد تلاميذ ابن رجب عن نسخة بخط المؤلف.

٢ - نسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول برقم ١١١٥، وتقع في ٢٨٧ ورقة، وعلقت سنة ٨٣٦ هـ بيد شهاب الدين احمد بن عبد اللطيف المكي الحنبلي. ٣ - نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق، تحت رقم - تاريخ ٦٠ وتقع في ١٩٢ ورقة بخط الياس بن خضر بن محمد التركماني، ويرجع تاريخها الى عام ٨٣٤ هـ.

- ونشر المستشرق السويدي كوستا فيتستام Gosta Vitestam "كتاب الرد على الجهمية" في ليدن (بريل) ولُنْت عام ١٩٦٠، والكتاب للدرامي (ابو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد ابو سعيد السجستاني الدرامي. ولد عام ٢٠٠ هـ وتوفي عام ٢٨٢ هـ.

اعتمد المستشرق فيتستام على النسخة التي كتبت في شهر رجب الفرد سنة ٧٣٥ هـ بمدرسة الحافظ ضياء الدين، بسفح قيسون ظاهر دمشق. وهذه النسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول تحت رقم ٨٥٠. وضع الاستاذ فيتستام مقدمة لهذا الكتاب باللغة الالمانية تقع في ١١٦ صفحة. والنص العربي يقع في ١٠٤ صفحات. في الصفحة ٤٥ من المتن العربي حاول الدارمي ان يثبت رؤية اهل الجنة لله، ويحتج في ذلك بعدد من الآيات والاحاديث. ثم يذكر في صفحة ٥٤ حجج من ينفي الرؤية من المعطلة والجهمية (المعتزلة)، ويفند هذه الحجج (ص ٥٧) ويذكر تأويل المعطلة والجهمية للآية: "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة" بمعنى منتظرة ثواب ربها. فيرد على هذا التأويل بان لاثواب اعظم من النظر الى وجهه تعالى. وفي صفحة ٧١ يذكر كلام الله، ويرد على القائلين بخلقه (ص ٨٣)، ويحتج للقرآن بأنه غير مخلوق (ص ٨٥)، وذلك ضد المعتزلة الذين يتهمهم بالكفر (ص ٩٨) ويذكر المحنة التي حصلت ايام المأمون (ص ٩٨).

بالاضافة الى ماقام به المستشرقون من مختلف البلاد الاوربية من نشر التراث الخاص بالفكر العربي الاسلامي، وترجمة بعضهم لما نشروه في هذا الحقل، هناك مستشرقون ترجموا بعض هذا التراث الفكري الى لغتهم. نذكر بعض الامثلة على هذا العمل الجليل:
ترجم المستشرق الالماني فردريك ديتريصي الى الالمانية "مقالة في اغراض مابعد الطبيعة" للفارابي، عام ١٨٩٢تحت عنوان: Die Abhandlung von den Tendenzen der Aristotelischen Metaphysik vonden zweiten Meister — in "Alfaribi's philosophische Abhandlungen. traduit par: F. Dieterici, Leyde, Brill 1892 — PP. 54 — 60, avec remarques aux PP. 213 — 214

نشر هذه المقالة اولا المستشرق شتينسشنيدر تحت عنوان: — AL Farabi — (ALphaarabius) in Memoires de L'Academie imperiale des Sciences de Saint — Petersbourg, VIII, Serie, T.XII, No. 4 St. Petersbourg, 1896 PP. 139 — 141 par M Steinschneider. تجدد الاهتمام بهذه المقالة عندما نشر الاستاذ محسن مهدي عام ١٩٦٩ كتاب "الحروف" تحت عنوان:

Alfarabi's book of Letters. Commentary on Aristotle's Metaphysics ed. avec une introduction et notes par Mehsen Mahdi — Beyrouth Dar El — Mashriq, 1969

وفي عام ١٩٨٢ نشرت المستشرقة تريزآن دروار ـ من قسم الفلسفة في جامعة جورج تاون بواشطن ـ الولايات المتحدة ترجمة فرنسية لهذه المقالة في: Bulletin de Philosophie Medievale — Louvain No. 24 (1982) PP. 38 — 53

ـ وترجم ولتر كلين Walter Klein الى الانكليزية كتاب "الابانة عن اصول الديانة" للاشعري، ونشره سنة ١٩٤٠ في نيوهافن: American Oriental Society, Vol. 19, New Haven, Connecticut, 1940 SS 88 — 95

ـ وترجم الى الالمانية المستشرق و. سبتا W. Spitta "كتاب الامام" للاشعري، وذلك عام ١٨٧٦ تحت عنوان: Spitta, W: Zur Geschichte Abu al — Hassan al — Ash'ari, Leipzig, Henrikks 1876

ـ وترجم الى الانكليزية الارل ادغار الدر Earl Edgar Elder كتاب "شرح العقائد النسفية"، للامام نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد النسفي، المتوفي سنة ١١٤٢ م، والكتاب من وضع التفتازاني (سعد الدين مسعود المتوفي سنة ٧٩١ هـ/ ١٣٨٩ م) وظهرت الترجمة تحت عنوان:

Earl Edgar Elder: A commentary on the creed of Islam.—New York, Columbia University Press with introduction and notes.

ـ ترجم الى الالمانية المستشرق هـ. كلوبير H. Klopeer كتاب "العقيدة النظامية" للجويني (امام الحرمين المتوفي عام ٥٤٨ هـ)، تحت عنوان: —

Das Dogma des Imam AL—Haramain AL—Djuwaini Le Caire 1958 Imprimeri Al—Anwar

ـ وترجم الى الالمانية المستشرق الالماني ت. هاربروكر كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني (ابن ابي الفتح محمد بن القاسم عبد الكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني ـ المتوفي عام ٥٤٨ هـ) ـ تحت عنوان: Abu'l Fath Muhammad Asc — Schahrastani' Religionspartheie, und philosophen Schulen. Zum Ersten Mal Vollstandig aus dem arabischen uberstzt und mit Erklarenden Anmerkungen Versehen — T.I Halle, t.2, HALLE 1851 (Re-print: Hildesheim, 1969).

ـ وترجم الى الانكليزية المستشرق ا. فريدلند I. Friedlander) كتاب "الفصل في الملل والاهواء والنحل" لابن حزم (ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم، الظاهري، الاندلسي ـ المتوفي سنة ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٣ م) تحت عنوان: I.Friedlander:" The Heter odoxies of the Shiites" in JAOS — 1907 — I — 80 XXVIII, et JAOS (1908) I —183 XXIX

ـ وترجمه الى الاسبانية المستشرق الاسباني اسين بلاسيوس تحت عنوان: Asin Palacios (Miguel): "Abenhazem Decorooba Y su Historia Crttica de las Ideas Religiosas" — Madrid, Real Academia de la Historia 1927 — 32; 5 vol. (Traduction espagnole du Kitab al — Fisal d'Ibn Hazm de Cordoue)

ـ وترجم ايضاً المستشرق الاسباني اسين بلاسيوس الى الاسبانية" كتاب الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي (الامام ابو حامد، المتوفي سنة ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م) تحت عنوان: El Justo Medio en la creencia Madrid, D. Estanislao Maestre, 1929

ـ وترجم الى الانكليزية المستشرق مارغوليوت، نقد العلم والعلماء، او تلبيس ابليس" لابن الجوزي (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي البغدادي الحنبلي ـ المتوفي عام ٥٩٧ هـ)، تحت عنوان: Margoliouth (D.S.):" The devil's selusion ibn al — jawzi" in islamic Culture — Hayderabad t. 9 — 12 (1935 — 38) 19 — 22 (1945 — 48).

هذه بعض الامثلة لما قام به المستشرقون من نشر التراث الفكري (الفلسفي والكلامي) العربي الاسلامي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين[٤٩].

فلا يسعنا إلا ان نشيد بفضل بعض المستشرقين الذين عملوا على الكشف عن كنوز العرب العلمية والفلسفية بعناية فائقة.

الهوامش

١ ـ مونتغمري وات: تاثير الاسلام في اوربا العصر الوسيط ـ مطبعة جامعة ادنبرة سنة ١٩٧٢. وقد ظهر الكتاب بالعربية، دار الشروق ببيروت سنة ١٩٨٣ من ترجمة حسين احمد امين، بعنوان "فضل الاسلام على الحضارة الغربية". ـ مراجعة الكتاب للدكتور محمد شفيق شيا في مجلة "الفكر العربي" رقم ٣٢ ـ نيسان ـ حزيران ١٩٨٢ ـ السنة الخامسة من صفحة ٢٥٣ الى صفحة ٢٥٩.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ جربرت الاوريالكي ولد حوالي عام ٩٣١ م في مدينة اورياك بمقاطعة اوفرني (فرنسا). تثقف اولا في دير اورياك ثم اكمل ثقافته في اسبانيا على يد العالم هطون، اسقف فيش، وبعد ذلك دخل دير الرهبان البندكتيين، واخيرا اصبح بابا فاتخذ اسم سلفستر الثاني (٩٩٩ الى وفاته عام ١٠٠٣ م)، فكان اول بابا فرنسيا حاز على معارف مدهشة بالنسبة الى العصر الذي فيه لدرجة انه اتهم باستخدام السحر. كان يتقن الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم الهيئة (الفلك) والموسيقى. ادخل الى اوربا الارقام المعروفة بالارقام العربية، وهي الارقام المستعملة في اوربا وامريكا حتى يومنا. وهو الذي اخترع الساعة ذات الرقاص (المرجع: Dictionnaire Universel d'Histoire et de Geographie, par Bouillet — Librairie Hachette Paris, 1884, page 1809 (Sylvestre II).

٤ ـ وات، المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦٧.

٥ ـ قسطنطين الافريقي ولد في مدينة كرتجين (شمال افريقيا) حوالي علم ١٠٢١ م، كان كثير الاسفار بحكم تعاطيه التجارة، وقد وصل في تجواله الى بلاد الهند. ثم ترهب في دير مونتي كاسينو (ايطاليا) حيث وضع مجموعة طبية "وكان احد رؤساء مدرسة سالرنو الطبية. (المرجع: Dictionnaire Universel d'Histoire et de Geographie, par Bouillet Librairie Hachette — Paris 1884, page 439 (Constantin l'Africain).

٦ ـ وات، المصدر نفسه، ص ٦٧.

٧ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ـ دار الكتاب المصري ـ القاهرة سنة ١٩٤٦ الطبعة الاولى ـ صفحة ٩٤.

وايضا: الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ـ بغداد ١٩٥٢ ـ جامعة الدول العربية ـ الإدارة الثقافية ـ مطبعة مصر ـ ١٩٥٢ (بحث ماري تيريز دالفرني ـ بالفرنسية ـ صفحة ٦١ وصفحة ٦٢.

٨ ـ المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٦.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ٩٧.

١٠ ـ ماري تريز دالفرني: البحث الذي قدمته الى المهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ـ بغداد ١٩٥٢ في الكتاب الذهبي لهذا المهرجان (جامعة الدول العربية ـ الادارة الثقافية) ص ٦٤ ـ ٦٥ من القسم الفرنسي.

١١ ـ Madkour Ibrahim: Ibn Sina et l'alchimie arabe. In Revue du Caire, juin 1951 et H. Holmyard: Kitab alshifa, Paris, 1927; p. 85

١٢ ـ مقدمة "الشفاء" للدكتور ابراهيم مدكور ـ المنطق ـ ١ ـ المدخل ـ نشر وزارة المعارف العمومية ـ الإدارة العامة للثقافة ـ بمناسبة الذكرى الالفية للشيخ الرئيس ـ المطبعة الاميرية ـ القاهرة ١٩٥٢ م من صفحة ٣١ الى ٣٣.

١٣ ـ Madkour Ibrahim: L'Organon d'Aristote dans le monde arabe Paris, 1934, pp 148 — 155

١٤ ـ Rohmer: Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'ame. In Archives d'Histoire doctrinale et Litteraire du Moyen Age, 1927; pp. 73 — 77

١٥ ـ Carra de Vaux (baron): L'avicennisme latin aux confins du XII — XIII e siecle, Paris, 1943 pp. 21 — 30

١٦ ـ (Gil son Etienne: a/Pourquoi St. Thomas a cirtique St. Augustin Archives 1926)

b/Avicenne et le point de depart de Duns Scot (Archives 1927)

c/Les sources greco — arabes de l'augustinisme avicennisant (Archives 1927)

d/Roger Marston: un cas de L'augustinisme avicennisant (Archives 1933).

١٧ ـ Forest: La structure metaphysique du concret selon St. Thomas D'Aquin, Paris, 1931, pp. 331 — 360

١٨ ـ ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ـ في مجموعة قادة الفكر رقم ٣ ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٠ ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

١٩ ـ يوسف كرم ـ المصدر السابق، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

٢٠ ـ المصدر نفسه، ١٢٩ (ملاحظة: وذلك خلاف مايقوله رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية" (بالفرنسية) باريس ١٨٨٢ ـ ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧). يعتبر رينان ان الرشدية تسربت الى اوربا في القرن الثاني عشر مع مذهب ابن سينا، لعل سبب ذلك يرجع الى ان كل من ابن سينا وابن رشد اخذا عن ارسطو وعن الافلاطونية الجديدة.

٢١ ـ ماجد فخري: المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠

يوسف كرم: المصدر نفسه ص ١٢٩

ارنست رينان: ابن رشد والرشدية (بالفرنسية) باريس ١٨٨٢ ص ١٨٦ ومابليها.

٢٢ ـ يوسف كرم: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

٢٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٩.

٢٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٤.

٢٥ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٢.

٢٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١ ملاحظة: جيوم موربكي، فلامندي، وترجم من اليونانية الى اللاتينية وراجع ترجمات سابقة. ترجم من كتب ارسطو: كتاب السياسة (سنة ١٢٠٦) وتدبير المنزل (١٢٦٧) وشرح الاسكندر الافروديسي على الاثار العلوية (١٢٦٠) وشرحه على الحس والمحسوس، وشرح سمبليقيوس على المقولات (١٢٦٦) وعلى السماء والعالم (١٢٧١) والقسم الخاص بالعقل من شرح يوحنا النحوي على كتاب النفس (اي المقالة ٣ فصل ٤ ـ ٨ وبداية الفصل ٩) وشرح ثامسطيوس على كتاب النفس. ونقل الكتاب مبادئ الالهيات لابروقليس (١٢٦٨)، فعرف الغربيون حينذاك ان كتاب العلل الذي كان ينسب الى ارسطو ماهو الا قسم من هذا الكتاب...

د. فاروق عمر فوزي

كلية الاداب ـ جامعة بغداد

الاستشراق وتاريخ العصر العباسي

مقدمة:

منذ ان تأسس قسم للغة العربية في College de France بباريس سنة ١٥٣٩ وفي ليدن بهولندا في ١٦١٣ ثم تبعتهما انكلترا بانشاء كرسيين للعربية في كمبردج واكسفورد في بدايات القرن السابع عشر كذلك، بدأت الدراسات الاستشراقية تأخذ مساراً اكثر انتظاماً وتنسيقاً من ذي قبل.

ومع ان الاستشراق باعتباره نشاطاً فكرياً يبتغي التعامل مع الشرق ودراسته وتحليل مظاهره واصدار البحوث والتقارير عنه إلا انه لم يتبلور الا في اواخر القرن الثامن عشر الميلادي... ولكن المعروف أن اهتمام الغرب بالشرق يعود الى عهد ابعد من ذلك بكثير، وربما يرجع الى خبرات وتجارب واتصالات قديمة تبدأ مع بدايات الالف الثانية من التاريخ الميلادي. وقد اتخذ هذا الاهتمام اشكالاً مختلفة من العلاقات التجارية والدينية والحربية والحضارية. وقد ظلّت هذه التجارب والخبرات متأصلة وفاعلة في العقل الاوربي بحيث كَونت قيماً ومثلاً وأحكاماً ومصطلحات ومناهج بحث لاتزال تعمل عملها، عن قصد او احياناً دون قصد، في التأثير في تحليلات المستشرقين وكتاباتهم عن الشرق حتى يومنا هذا.

من هنا تأتي اهمية دراسة الاستشراق باعتبارها كشفاً لطبيعة العلاقات المعقدة والمتشابكة بين الغرب والشرق خلال العصور الوسيطة والحديثة وحتى الوقت الحاضر. ثم ان دراسته توضح الظروف والملابسات والعوامل المادية والروحية والمصالح التي تتحكم في طبيعة الصلات بين الغرب والشرق، والتي كونت مواقف معينة او اثرت بطريقة او اخرى في بلورة اراء واستنتاجات استشراقية حول الشرق عامة والوطن العربي خاصة.

إن الباحث المتتبع للمراحل التي مر بها الاستشراق ولآراء المستشرقين وفرضياتهم لا يجد في الواقع فروقاً جوهرية بينها فقد كانت مواقف المستشرقين في طبيعتها واهدافها واحدة لا تتغير. إن هدف معظم مَن ارتبط بمؤسسة الاستشراق ـ مع ادراكنا لوجود نخبة من المستشرقين المنصفين منذ أن كانوا مرتبطين بالتبشير وحتى وقتنا الحاضر حين كّونوا صلات وثيقة بالمؤسسات السياسية الاوربية وبدوائر الاستعمار والصهيونية ـ هو طمس المعالم الرئيسية لشخصية الانسان العربي من خلال تجريده من كل قدرة على الابداع متوسلين بشتى الاسلحة العرقية والدينية واللغوية وغيرها، والبرهان على ان الحضارة العربية الاسلامية لم تقدم للانسانية الا الشئ اليسير واليسير جداً... بل ان الحكم العربي الاسلامي وما أبدعه من حضارة لم يكن اكثر من خطأ عابر في مجرى التاريخ. ولهذا يعترف بعض المنصفين من المستشرقين أنفسهم بأنه:

«رغم الجهد العلمي المبذول فان آثار الموقف المجافي للحقيقة والذي ولدته كتابات العصور الوسطى في اوربا لا زالت قائمة فالبحوث الموضوعية لم تقدر على اجتثاثها كلياً بَعدُ»[1].

ويرى مستشرق آخر:

«رغم المحاولات الجدية المخلصة التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب المسيحيين من الاسلام فانهم لم يتمكنوا ان يتجردوا كلياً عنها كما قد يتوهمون»[2].

ويعترف مستشرق آخر معاصر بأن اثار التعصب الديني الغربي لا تزال ظاهرة في النصف الثاني من القرن العشرين في مؤلفات عدد من المستشرقين ومستترة في الغالب وراء الحواشي والهوامش المرصوصة بالمصادر والمراجع في الابحاث[٣].

وهكذا وبالرغم من تطور الدراسات الاستشراقية الخاصة بتاريخ العروبة والاسلام وتراثهما الحضاري تطوراً ملحوظاً خلال القرن الحالي فإن هذه الدراسات في غالبيتها لا تزال متسمة بالعمومية والنظرة الاحادية ذات البعد الواحد ومتأثرة بأحكام تعسفية مسبقة متحيزة. فليس هناك ثمة فائدة مرجوة من كتابة البحوث المطوّلة وتطعيمها بالحواشي المرصوصة بالعديد من المصادر دون ان يكون لتلك البحوث قيمتها المتوخاة في رسم صورة اقرب ما تكون الى الحقيقة وواقع الحياة في الفترة موضوعة البحث. ولكن أنّى يتأتىٰ ذلك لمستشرق تُقيد منهجه واسلوب عمله وانتقاءه الروايات التاريخية وبالتالي استنتاجاته مؤسسة نافذة وقوية ذات معايير ثابتة مثل مؤسسة الاستشراق؟!!

إن المشكلة التي تواجهنا حين نحاول البحث في طبيعة الاستشراق واهدافه مشكلة ليست يسيرة. فهناك جملة ظروف وعوامل تتحكم في عمل المستشرق وبالتالي في تحليلاته وفي الانموذجات السياسية والحضارية التي يعالجها من تاريخ العروبة والاسلام. فالنصوص او الوثائق التاريخية التي يجمعها المستشرق لكي يقدم صورة تاريخية لظاهرة معينة او حدث ما قد تكون قليلة او مقتضبة الى حد الاخلال او محّرفة لغوياً، او ان كفاءة المستشرق اللغوية او خبراته ومعلوماته عن الشرق او منهجيته لاتؤهله لرسم الصورة المرضية علمياً وموضوعياً. ولكي يسد المستشرق هذه الثغرات قد يعمد الى الاستنتاج المنطقي وهنا قد يحّمل النصوص التي لديه اكثر من طاقتها. وفي الاستنتاج تعمل عواطف المستشرق الدينية ونزعاته العرقية وولاءاته السياسية وارتباطاته المصلحية بالمؤسسات الرسمية عملها في معالجته لموضوع البحث. والواقع ان نسبة عالية مما استنتجه المستشرقون لم يعد يدخل في باب الاستنتاج المنطقي المسموح به علمياً وموضوعياً.

ان التحيز والنظرة الاحادية غير الشمولية التي تكون ناتجة عن ظروف المستشرق البيئية أو جذوره الثقافية او عواطفه الدينية وميوله السياسية ونزعاته العرقية (العنصرية) او اتجاهاته السياسية او ارتباطاته المصلحية او الرسمية. ظاهرة واضحة في المؤسسات الاستشراقية عبر مراحل تطورها المختلفة. لقد أصابت اوربا بعد منتصف القُرن السادس عشر الميلادي مستوىٰ حضارياً امتاز بتفوقه المادي والثقافي. وقد نسي مفكرو اوربا وكتابها ومستشرقوها او تناسوا المستوىٰ الحضاري الواطئ الذي عاشته مجتمعاتهم في العصور الوسطىٰ. بل انهم لم يتحملوا التفكير في ان حضارات مثل الحضارة العربية الاسلامية كانت ارقى من حضارتهم مادياً وروحياً وهذا ما اكدُه المستشرق الروسي بارتولد حيث يقول:

«نجد ان اوربا الغربية في القرون الوسطىٰ كانت بلداً متاخراً قياساً بالشرق مسيحياً كان ام مسلماً، تماماً مثل تاخر الشرق اليوم بالقياس الى اوربا الغربية... ولكن نلاحظ ان الاسس المتبعة في طرق البحث التاريخية تجد صعوبة في إزالة الخرافة التي تعتبر اوربا في كل العصور تحتل الاهمية العالمية سياسياً وحضارياً التي تتمتع بها الآن.»[٤]

وهناك عقبة أخرىٰ هي «النظرة المسبقة» تلك النظرة التي قوّم بها المجتمع الاوربي المجتمع العربي الاسلامي. فلقد كانت الصورة التي يحملها الاوربيون - ومنهم المستشرقون - عن العرب وعقيدتهم الاسلام صورة مشوهة لا تمت الى الحقيقة بصلة ولم ولم تستقم هذه الصورة او تتعرض الى محاولات التقويم او اعادة التقويم الا في فترة متأخرة. وحتىٰ هذه المحاولات كانت باعتراف الباحثين الاوربيين انفسهم جزئية وغير ذات اثر في تعديل الصورة السابقة. وكانت دولة العرب الاسلامية دولة قوية شكلت تحدياً سياسياً وحضارياً كبيراً لاوربا التي لم يكن لديها في حينه تراث فكري أو مادي لمجابهته، ذلك لان الفكر والثقافة العربية الاسلامية كانا ارفع درجات عديدة من الفكر الاوربي الوسيط. كما وان المجتمع الاوربي كان مجتمعاً زراعياً اقطاعياً كنسياً بينما كان المجتمع العربي الاسلامي مجتمعاً تجارياً حضرياً بالدرجة الاولىٰ يمتاز بمدنه الكبيرة المزدهرة. ولم يكن في الاسلام ذلك النظام الكنسي بأديرته ورهبانه الذين يمثلون مكاناً متميزاً في البنية الاجتماعية والاقتصادية الاوربية. وبكلمة مختصرة فإن الفارق كان كبيراً، لكن هذا الفارق الواضح لم يغيّر الصورة «التقليدية» التي كونتها اوربا عن الاسلام منذ بدايات الالف الثانية الميلادية والتي استمدتها من أراء وفتاوىٰ المبشرين المتشددين والمتحيزين ومن مصادر بيزنطية شرقية ولاتينية ومن إحتكاك الصليبيين بالشرق الاسلامي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وتبدو هذه الصورة المشوهة المتسمة بالتحيز والحقد والنظرة الاحادية المسبقة في ابحاث مجموعة كبيرة من المستشرقين حتىٰ المعاصريين منهم رغم ادعاءاتها

بالموضوعية والمنهجية العلمية.

لقد خضعت وقائع التاريخ العربي الاسلامي ومظاهره الحضارية الى معالجات استندت على تفاسير استشراقية مختلفة... ومن حيث المبدأ لا يضير هذه الوقائع ان تفسر بهذا التفسير او ذاك، فربما كشفت لنا التفاسير المختلفة جوانب متنوعة من الحقائق فأغنت معلوماتنا وزادت فائدتنا ووسعت من أفق تفكيرنا، على ان الشرط الأساس هو ان تعتمد هذه التفاسير الطريقة المنهجية في البحث التاريخي فتستند الى وقائع ثابتة ولا تعتمد النظرة المسبقة التي تخضع الاحداث الى تفسير محدود أحادي النظرة لتخرج بنتائج «مقصودة» ربما تصل الى مستوى التزوير الواعي او اللاواعي للظاهرة التاريخية.

لقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون ظهور ابحاث إستشراقية سعت الى (قولبة)الظاهرة التاريخية بقالب يتفق وميولها واهدافها.. ان هذه النظرة الاستعلائية المتحيزة نظرت الى المجتمع الاوربي على انه مجتمع عقلاني متطور، انساني وراقي ونظرت الى المجتمع الشرقي العربي الاسلامي في كل العصور على انه مجتمع متخلف حضارياً وغير متطور سياسياً يحتاج الى من يوجهه ويرعاه ويكتب تاريخه!! ولا تزال هذه النظرة التي تبنتها مؤسسة الاستشراق تظهر في كتابات بعض المستشرقين وتفاسيرهم في النصف الثاني من القرن العشرين. ولا نريد في هذه المقدمة ان ندخل في التفاصيل اونقدم امثلة ـ لا تدخل حصراً ضمن الموضوع المحدد لنا في هذا البحث ـ الا اننا نقول بأن ما كتبه الاستاذ ادوارد سعيد من كتب[٥] ومقالات[٦] وما أشار اليه غيره في هذا المجال يكفي دليلاً على النظرة التعسفية التي تدين الاستشراق... بل ان هذا التعسف يبلغ حداً يدعو دور النشر الاوربية في النصف الثاني من القرن العشرين الى ان توافق على نشر كتب هزيلة عن العروبة والاسلام من امثال كتاب «الهاجرية»[٧] الذي ألفه إثنان من الهواة الحاقدين لا يمت اختصاصهما الدقيق الى تاريخ المنطقة العربية بشئ، ومع ذلك رحبت بهما مؤسسة الاستشراق وفتحت لهما الباب على مصراعيها.

ولكن الامر والادهى من ذلك كله ان يقوم بعض باحثينا ومؤرخينا بنقل تفاسير المستشرقين وترجمتها الى العربية حتى شاعت في اوساط المثقفين ودخلت في كتبنا المدرسية ومحاضراتنا الجامعية، وباتت حقائق مسلماً بها وفتاوى شرعية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها تتوارثها اجيال الطلبة من الاساتذة من غير تغيير او اعادة تقويم واصبح من الصعب تغييرها او حتى تعديلها.!!

إن العديد من التفاسير الشائعة بيننا عن التاريخ العربي الاسلامي لا تزال تفتقر الى التفسير الذاتي وتعوزها النظرة الشمولية الموضوعية وهي لا تتعدى ان تكون عيالاً على تفاسير جاءتنا من الخارج من مؤسسة الاستشراق ورددناها عن قصد او دون قصد فشوهت تاريخنا وزيفت تراثنا وحضارتنا. لقد استطاع اجدادنا في عصر رقيهم الحضاري ان يرّدوا على دعوات التشكيك ومحاولات التزييف الشعوبية التي انتقصت من دور العرب والمسلمين التاريخي وعملت على طمس انجازاتهم الحضارية ومساهماتهم في بناء التراث الانساني... اما نحن فقد اقتبسنا دون وعي تفاسير لا تختلف في مضامينها واهدافها عن تفاسير الشعوبية ولا يزال العديد منا يرددها ويبني عليها استنتاجاته وتخريجاته حتى يومنا هذا، رغم ان بعض هذه التفاسير قد عُدّل او اعيد تقويمه في اوربا ومن قبل المستشرقين انفسهم[٨].!!

وبعد فليس بإمكاننا في بحث من هذا النوع أن نعالج كل المظاهر والاحداث التي خضعت لدراسات المستشرقين ولهذا سنعمد الى انموذجات مختارة من تاريخ العصر العباسي ونوضح موقف الاستشراق منها:

الاستشراق والدعوة العباسية:

درس بعض المستشرقين الاوربيين خلال القرن التاسع عشر وهذا القرن الدعوة العباسية التي أنهت الخلافة الاموية ١٣٢ هـ / ٧٤٩ م فلم يسعهم الا ان يطبقوا الافكار السائدة في اوربا خلال القرن التاسع عشر وهي مفاهيم الصراع العنصري بين القوميات الاوربية والفكرة العنصرية التي روّجها كوبينو وغيره. وهكذا صوّروا احداث التاريخ العربي الاسلامي في صورة صراع حاد بين الشعوب الاسلامية حول السلطة والسيادة.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالدعوة العباسية فقد صور الاستشراق هذه الدعوة على شكل نزاع حاد بين «الاسياد العرب» وبين «الفرس المحكومين» وكان من رواد هذا التفسير المستشرقان «ويل» في كتابه تاريخ الخلافة و «نولدكه» في (مقتطفات من تأريخ الشرق) واسهب في هذا التفسير كل من المستشرقين «فان فلوتن» و «ولهاوزن» حيث اعتبرا الدعوة العباسية ثورة فارسية قومية ضد الحكام العرب المتسلطين!! اما سببها فلم يكن الا نتيجة الاخطاء التي وقع فيها الحكام العرب الذين فشلوا في معاملة الشعوب الخاضعة لهم معاملة

حسنة فأدىٰ ذلك الى انبعاث القومية الفارسية سلاحاً ذاتياً للشعب الفارسي المضطهد!! ويزعم كلا المستشرقين بان غالبية انصار بني العباس هم من الموالي الفرس[٩].

ان الخطأ الذي وقع فيه كلا المستشرقين «فان فلوتن وولهاوزن» هو انهما نظرا بمنظار عرقي ضيق الى طبيعة الدعوة العباسية: فلم يحاولا فهم وضع القبائل العربية في خراسان ومثلهما كمثل المؤرخ الذي يؤمن بنظرة معينة ثم يحاول ان يجمع مادته ليثبت تلك النظرة والخطأ في البداية يقود الى الخطأ في النتيجة.

فبالاضافة الى النزاع العنصري (عرب ضد فرس) ابرز «ولهاوزن» الخصومات القبلية بين العرب واعتبرها المحرك الرئيس لفعاليات رؤوساء القبائل واحلافهم بل ارجعها الى جذورها قبل الاسلام، ولم يعر للظروف الجديدة التي نتجت عن استقرار القبائل العربية في خراسان اهمية تذكر، كما لم يدرك ان الاحلاف الجديدة بين القبائل كانت قد تطورت وتغيرت بتغير الظروف الجديدة.

ومما زاد في الطين بلّة وقوع التفسير الاستشراقي للدعوة العباسية في اخطاء واضحة في تفسير مصطلحات لغوية وتاريخية عديدة مثل (اهل القرىٰ) و (اهل خراسان) ولم يدركوا طبيعة الالقاب التي اعتاد العرب على اتخاذها بعد استقرارهم في بلاد فارس كما لم يفهم المستشرقون الاسباب الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية للأزمة التي استفحلت بين عرب خراسان والسلطة الاموية.

وبالرغم من الضعف الواضح في هذا التفسير للدعوة العباسية فقد تبنته المؤسسة الاستشراقية وروجّت له لانه يتفق تماماً ونزعاتها التحريضية المشوهة في التفسير. وغدا كتاب ولهاوزن (الدولة العربية وسقوطها) المصدر الاوحد عن الدعوة العباسية وطبيعتها. وقد كرر العديد من المستشرقين اراء ولهاوزن في بحوثهم لعلنا نذكر منهم ارنولد وميور ونيكلسون ولي ستيرنج واربري وبارتولد وسبولر وغيرهم.

ومن الطبيعي ان يحذو المؤرخون العرب والمسلمون حذو المستشرقين ويعتبرون ما توصلوا اليه عن الدعوة العباسية حقائق مسلماً بها لا تقبل النقاش. ولهذا فقد ترجم كتاب ولهاوزن الى العربية مرتين وتبنىٰ اراءه ونادىٰ بها مؤرخون وكتاب عرب من بينهم جرجي زيدان واحمد أمين وفيليب حتي وحسن ابراهيم حسن واحمد شلبي وغيرهم كثير. وبسبب هذه الكثرة من الباحثين الذين تنبّوا هذا التفسير فلا يزال من اكثر التفاسير شيوعاً بين اوساط المثقفين والجامعيين. وبالرغم من ان هذا التفسير اعيد تقويمه بين المستشرقين انفسهم فلا تزال في وطننا العربي بحوث تكتب وكتب تنشر تستند علىٰ هذا التفسير الاستشراقي الذي عفىٰ عليه الدهر وغدا خارجاً عن الصدد Out of date.

لقد كان المستشرق الاسكندنافي دينت[١٠] اول من أعلنها صراحة بان اراء الاستشراق التقليدية العنصرية حول الدعوة العباسية تدعو الى الشك وإعادة التقويم. ففي اطروحته (مروان بن محمد) اظهر الوجه السياسي العربي للدعوة العباسية وبين دور القبائل المتذمرة من الامويين في ارجاح كفة الثوار العباسيين. الا ان دينت لم يوفق التوفيق كله واهمل بصورة قطعية الواجهة الدينية للدعوة. كما اخطأ في فهم بعض النصوص التاريخية او اعتمد على جزء من النص وحّمله اكثر من طاقته. وقد حاول المستشرق الامريكي فري Frye[١١] ان يوضّح فكرة دينت بصورة ادق فأشار في مقالته الى ضرورة فهم وضع العرب في خراسان اذا اردنا فهم الدعوة العباسية بدرجة اوضح.

على ان قراءة جديدة للدعوة العباسية جرت في النصف الثاني من القرن العشرين على يد مؤرخين محدثين[١٢] عرب بعد إطّلاعهم على نصوص غاية في الاهمية بالنسبة لموضوع الدعوة العباسية في مخطوطات لم تنشر، وبعد اعادة قراءة الروايات التاريخية في مصادرنا المعروفة كالطبري والجاحظ واليعقوبي وابن الاثير وابن خلدون وغيرهم. وقد اعطىٰ التفسير الجديد صورة متكاملة لتطورات الحالة السياسية والاجتماعية لعرب خراسان من حيث استيطانهم وعلاقتهم بالفرس وموقفهم من دمشق. ويرىٰ التفسير الجديد بان الدعوة العباسية كانت موجهة بصورة رئيسية الى عرب خراسان المقاتلة منهم والمستقرين على السواء. وفي الوقت الذي كان العرب القوة الضاربة في الدعوة العباسية فإن التفسير الجديد لا ينكر مساعدة الموالي الفرس للثوار العرب ولكن الموالي كانوا يحاربون على الجانبين فبعضهم مع الدولة الاموية وبعضهم مع الدعوة العباسية.

لقد كان من المؤمل ان تحل النظرة الجديدة عن الدعوة العباسية محل النظرة الاستشراقية التقليدية ورغم ان بعض اوساط المستشرقين قد عدّل او هذب من وجهة نظره عن الدعوة، الا ان هذا التعديل لم يكن جذرياً كما وانه كان محدوداً لا يتناسب مع اهمية الدلائل والاستنتاجات التي توصّل اليها التفسير الجديد. ولا تزال النظرة الاستشراقية التقليدية تطغىٰ على التفسير الجديد في كتب المستشرقين بل وفي ابحاث العديد من المؤرخين العرب والمسلمين. وهكذا وبعد اكثر من ربع قرن على ظهور التفسير الجديد للدعوة

العباسية لا تزال مفاهيم الصراع العنصري والنزاعات القبلية والتطرف الديني (الراوندية) هي السائدة في تفسير الدعوة العباسية... وهي بلا شك من بنات افكار المؤسسة الاستشراقية!!.

الاستشراق والعصر العباسي الاول:

روّج المستشرقون للراي القائل بأن العصر العباسي الاول «عصر النفوذ الفارسي». وهذا امر طبيعي وحتمي من وجهة نظرهم، فإذا كانت الثورة العباسية قد قامت على أكتاف الفرس فان العصر العباسي الاول هو عصر سيطرة الفرس الذين جاءوا بالعباسيين الى السلطة!!. يقول المستشرق بيكر ان انتصار العباسيين معناه انتصار الفرس. ويرىٰ ولهاوزن:

«ان حكم العرب انتهىٰ بمجيئ العباسيين وان الفارسية انتصرت على العربية تحت ستار الاممية الاسلامية».

وفي اعتقادنا ان هذه التخريجات التي كانت ولا تزال شائعة بين اوساط المستشرقين ومن قلّدهم من مؤرخينا العرب والمسلمين خاطئة ومبالغ فيها، ان طبيعة الاحداث خلال العصر العباسي الاول وسياسات الخلفاء العباسيين لا يمكن ان ترتضي لنفسها هذا التفسير الاستشراقي العنصري[13]. فسلطان العرب ـ كما تشير الى ذلك الاحداث ـ لم ينته بزوال الدولة الاموية بل ان العرب، كما اسلفنا، كانوا القوة الفاعلة والضاربة في عملية التغيير الثوري، وظل العرب خلال العصر العباسي الاول متقلدين مناصب رئيسة في الدولة. وبقيت القبائل العربية ذات اثر بارز في السياسة والجيش والمجتمع. وظلت اللغة العربية لغة الادارة والسياسة والثقافة والفكر. كما ان الروايات التاريخية تكشف لنا عن مدىٰ ميل الخلفاء العباسيين للعروبة فكراً وقيماً وتقاليد. واذا كانت عملية الاندماج والاشتراك في السلطة للموالي قد زادت في العصر العباسي فذاك امر طبيعي خاصة وانها كانت قد بدأت في العصر الاموي، كما ان دخول العديد من مراسيم البلاط والتقاليد الاجتماعية الفارسية في الادارة والمجتمع العباسي يُعَد هو الآخر امراً طبيعياً ونتيجة حتمية للتفاعل بين مختلف شعوب الدولة العباسية. ولكن المهم هو وقوف السلطة العباسية بالمرصاد لكل العناصر المخربة التي حاولت التشكيك بالقيم العربية الاسلامية او استبدال نظمها وتقاليدها باخرىٰ اجنبية غريبة لا تتناسب والمجتمع العربي الاسلامي. وما محاربة العباسيين للشعوبية والزندقة والخرّمية وابعادهم للرؤوس الفارسية التي حاولت ان تتجاوز حدودها الا ادلة ساطعة على ذلك. ثم اننا إذا تمعنا بالتكتلات السياسية والاجتماعية المرتبطة بالخلافة العباسية لاتضح لنا اهمية العرب بين تلك التكتلات التي ترتبط برباط واحد يشد بعضه بعضاً، الا وهو رباط الولاء للدولة الجديدة لا الولاء لنزعات قبلية او عنصرية أو اقليمية ولكن المؤسسة الاستشراقية حاولت تحميل النصوص التاريخية اكثر من طاقتها وخرجت بنتائج مبالغ فيها ولا تمت الى واقع الاحداث ـ في الاقل خلال العصر العباسي الاول ـ بصلة.

إن كتاب (تاريخ كمبردج للاسلام) The Cambridge history of islam بجزئيه والذي صدر في إنكلترا عام ١٩٧٠ يعتبر آخر مصدر من المصادر الشاملة الكلية التي صدرت عن تاريخ الاسلام وحضارته وقام بتأليفه عدد من المستشرقين البارزين. وبقدر ما يتعلق الامر بالعصر العباسي الاول يمثل هذا الكتاب المؤسسة الاستشراقية خير تمثيل. فالقارئ لا يجد في الثلاثين صفحة تقريباً الّا احداثاً سياسية متتابعة يكثر فيها القتل وسفك الدماء، بينما عُرف هذا العصر عند المسلمين «بالعصر الذهبي» في تاريخ الاسلام. ورغم ان هذا العصر هو عصر الذروة في الحضارة الاسلامية، فهو عند المستشرق ـ فون غروبناوم ـ عصر اقتباس وتقليد من قبل المسلمين للحضارات القديمة اليهودية والمسيحية والاغريقية وغيرها. اما النظم فإن العديد منها مقتبس من الفرس سواء من حيث الفكرة او التنظيم. اما «الادب العربي» فقد كتب من قبل الفرس!! هذه هي صورة عصر الازدهار الحضاري في تاريخ الاسلام كما يريد لها الاستشراق ان تبدو للعيان!! ولهذا فقد انتقده عدد من المستشرقين انفسهم من بينهم روجر أوين كما انتقده بشدة البرت حوراني وادوارد سعيد من الباحثين العرب. وقال عنه الباحث الأخير «انه فشل فكري بأية مقاييس سوى مقاييس الاستشراق وكان يمكن ان يكون تاريخاً للاسلام افضل»[14].

الاستشراق وشخصية الخلفاء:

في تصويرهم لشخصية الخلفاء العباسيين الحاكمين في عصر القوة والازدهار ـ العصر العباسي الاول ـ يعمد بعض المستشرقين الى روايات استثنائية او موضوعة ويحكمون من خلالها على الخليفة الحاكم وسياساته. ولهذا وُصم العديد من خلفاء بني العباس بالضعف او التسرع او التعطش للدماء او فقدان السياسة الواضحة.

وهكذا يبدو الخليفة العباسي الاول ابو العباس من خلال

النظرة الاستشراقية المتحيزة - بصورة العاهل الضعيف الذي يدير اموره الثلاثي الفارسي ابو سلمة الخلال وابو مسلم الخراساني وخالد البرمكي. وواضح ان هذه النظرة الاستشراقية المشككة مستمدة من النظرة الشعوبية المعروفة. اما المنصور فيبدو عند المستشرقين بصورة الميكافيلي الذي لا يتورع ان يتخذ اية وسيلة دون وازع من ضمير او دين اوقيم للوصول الى غايته. اما الدسُّ والتشويه الذي تعرضت له شخصية الخليفة هارون الرشيد فحدّث عنها ولا حرج. فمنذ ان كتب المستشرق الانكليزي (بالمر) عن هارون الرشيد عام ١٨٨١ والمستشرق الفرنسي (بوفوا) عن البرامكة عام ١٩١٢ ثم تبعهما المستشرق الانكليزي (فلبي) عن هارون الرشيد في ١٩٣٣ فإن النظرة الاستشراقية عن هذا الخليفة لم تتغير. فقد اظهرت هذه الدراسات وغيرها التي اختصت بدراسة تاريخ الخلافة الاسلامية عامة او المقالة التي كتبها (هوتسما) عن (الرشيد) في دائرة المعارف الاسلامية التي تصدر باللغات الانكليزية والفرنسية والالمانية شخصية الرشيد هامشية ضعيفة يسهل التأثير عليها. وانه كان حاد المزاج تغلب عليه العاطفة فهو بين الثورة الجامحة والرقة المتناهية.. وهكذا تصل النظرة الاستشراقية الى الاستنتاج الذي تريده وهو إظهار الرشيد بانه كان على هامش الحياة السياسية والحربية في عصره، وانه لولا البرامكة لفقد حقه الشرعي في الخلافة، ولولا البرامكة لأنهارت الدولة العباسية اداريا. واكثر من ذلك فإن سقوطهم او كما تسمى «نكبتهم» من قبل الرشيد ليس له تبرير منطقي معقول وانما حدث نتيجة «**فورة عاطفية**» ندم عليها الخليفة بعد ذلك!!.

وانتهز بعض المستشرقين الفرصة واستندوا على روايات شعوبية واضحة وابرزوا (قصة العباسة) اخت الرشيد وعلاقتها بجعفر البرمكي كل ذلك للنيل من شرف العروبة وقيم الاسلام ومعايير المجتمع الاسلامي انذاك. ونحن لا نريد ان ندافع عن العباسة لانها عربية مسلمة او لانها اميرة من البيت الحاكم ولكن الرواية الشعوبية - الاستشراقية نفسها متهافتة لا تقف امام النقد والتحليل. تنفيها المصادر القريبة جداً من الاحداث وتعزوها الى «حسد الموالي» وحقدهم على الرشيد ويندد بها المؤرخ الناقد ابن خلدون حين يقول:

«ولا يعقل ان تقدم العباسة على ذلك وعصرها قريب عهد ببداوة العروبة وسذاجة الدين. فأين يطلب الصون والعفاف اذا ذهب منها»!!.

ولا تكتفي النظرة الاستشراقية بذلك بل تجعل من البرامكة مفكرين احراراً ذهبوا ضحية تعسُّف الخليفة الحاكم وضيق صدره تجاه حرية الرأي والمناقشة في الدين والمذاهب والسياسة، ان سياسة الرشيد خلال عهده الطويل تحفل بالمظاهر السلبية والايجابية على حد سواء والنظرة الموضوعية لابدُّ ان تعطي كل ذي حق حقَّه[١١].

الاستشراق والعلاقات بين الرشيد وشارلمان:

ان الصلات بين الشرق والغرب لم تنقطع منذ اقدم العصور حتى الآن ولكنها مرّت بفترات من المد والجزر وتباينت بين صلات سلمية ودية وحربية عدائية. وقد شملت هذه الصلات علاقات وديّة بين العرب والفرنجة على عهد هارون الرشيد وشارلمان. ان مصادرنا العربية تلتزم جانب الصمت تجاه العلاقات العربية - الفرنجية ولكن ثلاثة من المصادر اللاتينية تشير اليها لعل اهمها ما كتبه مؤرخ الامبراطور شارلمان المدعو (اينهارد) في كتابه (سيرة الامبراطور شارل الكبير).

والمهم ان عدداً من المستشرقين حمّلوا هذه الروايات الاحادية الجانب والمفعمة بالخيال والغموض اكثر مما يجب، وابتدعوا اسطورة جديدة فحواها ان شارلمان اصبح حامياً للاراضي المقدسة في فلسطين واميراً على القدس ذلك لان بطريرك القدس ارسل اليه في عام ٨٠٠ م مفاتيح القدس وكنيسة القيامة بموافقة الخليفة. مقابل ان يحاول شارلمان الاستيلاء على الاندلس باسم العباسيين ويقف ضد تهديدات البيزنطيين البرية والبحرية للدولة العباسية.

لقد كان المستشرق (دوريان) أول من أيّد هذه الفرضية (سنة ١٨٨٠) ثم وافقه كل من (فاسيلييف) ١٩١٤ و (بربيه) سنة ١٩٢٦ ثم جاء المستشرق (بكلر) سنة ١٩٣١ فاضاف عنصراً خيالياً مدعياً ان الدبلوماسية العباسية «هدفت من وراء إعطاء شارلمان امتيازات سياسية في فلسطين وتعيينه اميراً عليها» ان تستخدمه ضد الاندلس المتمردة واعادتها الى حظيرة الخلافة العباسية!!

ولا شك فإن هذه الفرضيات الاستشراقية لا تستند الى روايات تاريخية موثوقة ولا تقف امام النقد الموضوعي ولا تنسجم مع سياسة هارون الرشيد وروح العصر الذي عاش فيه. وفي الواقع فإن المستشرق الروسي (بارتولد) عارض «اسطورة الحماية» ودحضها في مقالة له عام ١٩١٢ وايده في ذلك كليكلوز وجورانسون في ١٩٢٦ ثم تصدى لها كذلك المستشرق رنسيمان مؤكداً انها من اختراعات

الراهب (سنت كول) الذي استند على روايات اينهارد الغامضة.

صحيح ان المصلحة المشتركة بين الدولتين العباسية والفرنجية كانت تدعوهما الى التقارب لأن عدويهما المشتركين كانا الدولتين البيزنطية والاموية في الاندلس، وان هذه المصلحة المشتركة كان من الممكن ان تؤدي الى صلات او محالفات سياسية وعسكرية. ولكن شيئا من ذلك لم تشر اليه المصادر الموثوقة وليس من المنطق ان الرشيد يسمح لنفسه بأعطاء شارلمان امتيازاً استثنائياً في الاراضي الاسلامية المقدسة بفلسطين او يسمح لبطارقة الكنيسة بالاتصال بعاهل اجنبي واعطائه مفاتيح القدس ورايتها خاصة وان الدولة العباسية هي الاقوى وان القدس ذات اهمية دينية وسياسية في وقت واحد. فكيف يحق للرشيد ان يعطي امتيازات مهمة للفرنج بفلسطين؟.

ما هو اذن هدف المؤسسة الاستشراقية من اشاعة فرضيات كهذه؟؟ ان الهدف بالدرجة الاولى سياسي استعماري. فلقد اشرنا الى ارتباط المؤسسة الاستشراقية بسياسات الدول الاوربية وقد بدات «اسطورة الحماية» بالظهور في ابحاث المستشرقين في وقت كانت الدول العثمانية «الرجل المريض» تتدهور وتتفكك وبدت الدول الكبرى (روسيا وانكلترا وفرنسا والمانيا) تتنافس في الحصول على «الامتيازات» وحق الحماية للرعايا المسيحيين في الشرق. وقد استخدمت الدول الكبرى المؤسسة الاستشراقية للترويج لفكرة الحماية والامتيازات في فلسطين منذ عهد هارون الرشيد، لكي تستخدمها كسابقة تبرر بها حصولها على الامتيازات من الدولة العثمانية وضمان موطئ قدم لها في المشرق العربي. فإذا كان هارون الرشيد الحاكم في عصر القوة والازدهار قد اعترف بحق دولة اوربية في حماية الاراضي المقدسة بفلسطين وسلمها مفاتيح القدس ورايتها: افلا يكون من الاجدر بالسلطان العثماني ان يعترف بامتيازات معينة للدول الكبرى في حماية الرعايا المسيحيين في المشرق وخاصة في الاراضي المقدسة؟؟

وهكذا خدم الاستشراق المصالح السياسية للدول الاوربية.. وما اشبه الليلة بالبارحة حيث يقدم عدد من المستشرقين الاميركان في بحوثهم المنشورة وتقاريرهم غير المنشورة مقترحات بتجزئة الشرق الاوسط الى دويلات اقليمية طائفية على غرار الكيان الصهيوني، ومن دون شك فإن هذه التقارير تؤخذ بعين الاعتبار من قبل صانعي القرار في الادارة الامريكية الحالية!!.

الاستشراق والحركات الدينية ـ السياسية:

دأب المستشرقون ومنذ البداية على دراسة الفرق والحركات الدينية ـ السياسية في التاريخ العربي الاسلامي. يعتبر المستشرق الانكليزي (جورج سيل) (ت ١٧٣٦ م) من ابرز الرواد الذين استهواهم تاريخ الفرق والمذاهب الاسلامية وكتبوا فيه. وتتابعت البحوث الاستشراقية في العقائد والفرق الاسلامية بعد ذلك فكتب فيها (فان فلوتن) و (فنسنك) و (هورفيتس) و (ولهاوزن) و (نولدكه) و (كارل بيكر) و (كراوس) و (مرغليوث) و (توماس ارنولد) و (ترتون) و (بارتولد) و (فريد لاندر) و (برونو) و (ماكدونالد) وغيرهم كثير وصولاً الى (شتروسمان) و (كريمر) و(ستيرن) و (ماسينيون) و (ايفانوف) [١٧] ولسنا بحاجة الى كبير عناء للتدليل على ارتباط بعض هذه الدراسات الاستشراقية بظهور الاستعمار ومحاولات الدول الكبرى ايجاد موطئ قدم لها في اقطار الشرق. فكانت هذه الدراسات خير عون للمستعمرين الجدد في حكم هذه الاقاليم عن طريق التعرف على عقائد اهلها ومزاجهم ثم محاولة تعميق الخلافات المذهبية والطائفية بين ابناء الشعب الواحد ليسهل التحكم فيهم. ألم تتبرقع الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت ببرقع اسلامي من اجل احكام سيطرتها على مصر وتحقيق احلامها في الشرق الاسلامي بضرب السيادة البريطانية؟.

لقد زادت المؤسسة الاستشراقية من نشاطاتها في ميدان الفرق والمذاهب الاسلامية وغير الاسلامية في الشرق الاوسط وذلك بظهور الحركة الصهيونية التي تعتبر من نتاج البيئة الاوربية والابن غير الشرعي للاستعمار. وهنا برزت المدرسة الاستشراقية الامريكية وساهمت مساهمات فاعلة في هذا المضمار من خلال دراسات (فيشيل) و (كوتياين) و (مان) و (جيل) واخيرا لا اخراً (فون غرونباوم)[١٨].

إن ذلك كله يفسر الغرض الذي من اجله يسلط المستشرقون الأضواء على حركات سلبية وهدامة في تاريخ العرب الاسلامي مثل حركة الزنج والخرمية والبابكية والحشيشية والقرامطة والزندقة والشعوبية ومن لف لفّها... بل انهم يحرفون الروايات وينتقون منها ما يلائم اهدافهم من اجل تشويه مسيرة التاريخ العربي الاسلامي.

ونحن لا ندعّي لتاريخنا الكمال ولكننا نتساءل... لماذا ينسى او يتناسى المستشرقون حركات ثورية اخرى مثل: المعتدلة وحركات الخوارج المعتدلة والمعتزلة وغيرها، تلك الحركات

التي عملت داخل نطاق المجتمع الاسلامي ومن اجل تطويره، وكان عمل هذه الحركات وعقيدتها السياسية والدينية ضمن اطار العروبة والاسلام وداخل حدوده؟؟ الجواب على ذلك هو ان خيارات المؤسسة الاستشراقية مرتبطة بأهداف ومخططات الدوائر السياسية الاوربية آنفة الذكر.

فمنذ ان كتب فان فلوتن ولهاوزن عن تعسف «الاسياد» العرب الحاكمين ضد الموالي المحكومين ومعاملتهم كفئة من الدرجة الثانية في المجتمع الاسلامي... ومنذ ان صوّر نولدكه حركة الزنج بأعتبارها «ثورة العبيد» المظلومين الذين يعانون من التمييز الاجتماعي والاقتصادي... ومنذ ان كتب ابراهيموف عن البابكية واعتبرها «انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد التسلط والتعسف العربي» ومنذ أن روّج مستشرقون آخرون امثال دي خويه وستيرن لحركة القرامطة واعتبروها حركة «تحررية» ناضلت ضد مفاهيم المجتمع العربي الاسلامي المتخلف والتسلطي من اجل العدالة والمساواة و «الاشتراكية» !! وبشرّت بالخلاص من «الاستغلال والفساد» ... فأن هؤلاء المستشرقين ومن قلّدهم من الكتاب العرب يعترفون بأنهم لم يعثروا الا على القليل والنادر من تراث هذه «الحركات الاصلاحية الثورية». فكيف إذن توصلوا الى حقيقة ارائهم واهدافهم؟ لابد أن ذلك تمّ بطريق الاستنتاج اللامنطقي والخيال المبني على استشراقية حاقدة على القيم والمعايير الصحيحة في المجتمع العربي الاسلامي.

ثم بعد ذلك ماذا عن الزندقة والشعوبية..؟ لقد عمد بعض المستشرقين امثال ماسينيون وجولدزيهر، عن قصد، الى اظهار حركة الزندقة في العصر العباسي بأنها نمط من «التفكير الحر» الذي دعا اليه مفكرون مستقلو الراي وفلاسفة شكاك على غرار الحركات المنشقة عن الكاثوليكية في اوربا!!. اما الشعوبية ففي نظر المستشرقين حركة فكرية اجتماعية دعت الى المساواة بين العرب وغير العرب في المجتمع الاسلامي الجديد، واستهدفت الخلاص وتحقيق العدالة الاجتماعية. ولم يُتعِبْ هؤلاء المستشرقون الذين استندوا في ارائهم هذه على روايات شعوبية، لم يتعبوا انفسهم بالعودة الى كتابات الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي والبلاذري ليدركوا ان فكرة «التسوية» هذه لم تكن الا غطاءً سياسياً لترويج عقائدهم الضالة والحاقدة على كل ما هو عربي واسلامي. بل ان احد المستشرقين الجدد يزعم ان : «**اهمية خاصة وفوق العادة قد اعطيت للحركة الشعوبية في الوقت الذي لم تكن هذه الحركة اكثر من ميول ادبية ونزعات فكرية شاعت بين غير العرب وارتبطت بتطلعات دينية هرطقية وثقافية**» [19]!! محاولاً ان يخفف من الاثر الهدّام الذي تركته الحركة في التراث والفكر العربي الاسلامي، وهي لعبة لم تعد تنطلي على الجيل الجديد من المؤرخين العرب ان نظرة جديدة او اعادة تقويم لموقف المؤسسة الاستشراقية من الحركات والفرق آنفة الذكر تعطينا صورة مغايرة تماماً للصورة الاستشراقية[20]. وليس هنا مجال الاسهاب في الرد ولكننا نقول بأن الفكرة الشائعة التي اشاعها فون كريمر وفان فلوتن وبراون عن تعصب العرب ودولتهم في صدر الاسلام ضد الموالي «المستغلين والمضطهدين والمحتقرين» لم تعتمد على مصادر تاريخية موثوقة بل على روايات شاذة عديمة السند مستقاة من كتاب الاغاني للاصفهاني ومن العقد الفريد لابن عبد ربه وهي روايات تسجل حالات فردية وليست سياسة عامة سارت عليها الدولة او اجمع عليها الجمهور. بل ان الاطروحات التي نشرت حديثاً عن تلك الفترة اكدت اعتماد الدولة على الموالي الذين احتلوا مراكز حساسة في الادارة والمالية وان نسبة موظفي الدواوين والادارة من الموالي كانت اكثر من العرب!!. اما حركة الزنج فلم تكن اكثر من مغامرة سياسية قادها احد الحاقدين على المجتمع الطموحين الى السلطة ان وضع السيف في رقاب اهل البصرة وقتل آلافاً من رجال البطيحة في جنوبي العراق وأسر نساءهم وسبى اطفالهم. وكان يتقلّب ويتستر كل يوم وراء مذهب او عقيدة تبعاً للظروف السياسية. وقد فقدت الحركة اتباعها سنة بعد اخرى بعدما أدركوا انها لم تهدف حقيقة الى العدل والتناصف بل أرادت ان تحل فئة مستغلة جديدة تمتلك العبيد والثروة في السلطة محل الفئة القديمة!!. اما البابكية فلم تكن «انتفاضة» كما وان الشعب الاذربيجاني بريء منها ولم يكن هدفها الا اسقاط الحكم العربي الاسلامي واحلال السيادة الفارسية والعقيدة المزدكية القديمة بكل قيمها ونظمها محله... اما الحركة القرمطية فقد ترعرعت في نفس الظروف التي اوجدت حركة الزنج وحاولت كسب الاتباع والمؤيدين برفع شعارات الانقاذ من ورطات الذل والفقر، والوعود بتمليك الاراضي والعبيد والنساء. ومهما قيل عن الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لحركة القرامطة ومحاولتهم تحقيق الرفاه المادي والعدالة الاجتماعية، فأن هذه المقولات تبقى فرضيات تعوزها الادلة التاريخية الموثوق بها. ولابد لنا ان نشير بأن التاريخ قد اثبت على الاقل انه لم يكن من اهداف القرامطة تحرير العبيد، لان القرامطة انفسهم كانوا يملكون العبيد من البحرين وقد سخروهم في الاعمال الزراعية والري والخدمات الشاقة!!. اما على

المستوى السياسي فقد اثبت القرامطة انتهازيتهم وعدم تمسكهم بالشعارات التي رفعوها حين دخلوا في تحالفات سياسية واقتصادية مع اطراف اخرى مثل البويهيين في العراق من اجل اقتسام الغنائم. ولم يوقفوا عملياتهم الارهابية المفزعة ضد المدن والقوافل التجارية وقوافل الحجيج الا بعد أن تسلموا وعوداً موثوقة من البويهيين بأشراكهم في عوائد التجارة البرية والبحرية. وحينئذٍ انتهت والى الابد شعاراتهم الزائفة بتحقيق المجتمع المرفّه السعيد!!. اما الزندقة فأن التفسير المنبثق من الواقع التاريخي لطبيعتها يؤكد بأنها كانت حركة مانوية فارسية بثوب جديد رغم انها حاولت تطوير معتقداتها عن طريق النزعة التوفيقية والتستر لكي تناسب العصر الجديد والمجتمع العربي الاسلامي الجديد، وكذا الحشيشية التي لم تكن سوى حركة ارهابية فارسية.

وما دمنا قد اشرنا الى نماذج من الحركات الدينية ـ السياسية الفارسية فلابد من اشارة الى موقف الاستشراق من الفرس وتاريخ بلاد فارس خلال الفترة موضوعة البحث. وبدءاً نقول بأن المحاولات الجادة لدراسة تاريخ بلاد فارس ربما تكون قد بدأت مع كتاب السير جون مالكولم الموسوم (تاريخ بلاد فارس) والمنشور سنة ١٨١٥ م، ثم تبعه براون في دراسته (لتاريخ الادب الفارسي) سنة ١٩٠٢ م وسايكس في كتابه (تاريخ فارس) سنة ١٩١٥ م. ولسنا هنا بصدد استعراض وتحليل الدراسات التاريخية الاستشراقية عن بلاد فارس في العصر

الاسلامي الوسيط، الا اننا نود القول بأن من الدوافع البارزة لظهور الاستشراق الحديث هو الدافع السياسي الاستعماري، فقد غدت معرفة احوال الشرق وتاريخه مهمة بالنسبة للدول الاوربية المتنافسة والتي كانت لها مصالح حيوية في هذه المنطقة. وقد أشار السير سايكس حين تكلم عن هدفه من كتابه (تاريخ بلاد فارس) الى الحاجة الى وجود معلومات موثّقة وحديثة لموظفي الحكومة البريطانية وعبر عن أمله ان يكون كتابه ذا فائدة للحكومة البريطانية وصانعي القرار السياسي البريطاني في لندن والهند.

ومن الطبيعي ان يدرك المستشرقون وهم يدرسون تاريخ الفرس أنّ هناك محاولات قامت بها فئات من الفرس «لابقاء القديم على قدمه» وعدم الاعتراف بالحكم العربي الاسلامي. وقد ظهرت هذه المحاولات بطرق عديدة من النظرة الاستعلائية المتغطرسة ومنها موقف التميّز على العرب ومنها التشكيك بقيم العروبة ومثلها ومنها التمرد والانحراف عن الخط الذي رسمته

الخلافة العباسية وعملت على توكيده فكراً وسياسة. لقد استغلت المؤسسة الاستشراقية هذا الموقف الفارسي الشاذ المتشبث بالقيم المجوسية الدينية وبمثل الفرس الاجتماعية قبل الاسلام وذلك من اجل توسيع الهوة بين الفرس والعرب وبين الفرس والدولة العربية الاسلامية الجديدة. وركّزوا على الحركات الدينية ـ السياسية الفارسية ضد الخلافة معتبرين اياها بدايات «للنهضة القومية الفارسية». اما الحركات الانفصالية الصفارية والطبرية والزيارية والبويهية فهي بدايات لنزعة استقلالية فارسية للتحرر من التسلط العربي الاسلامي.. وفي كل هذه الظواهر يبرز المستشرقون «مشكلة الموالي» وسوء معاملة العرب لهم كعقدة مستعصية وراء كل ثورات الفرس[٢١]!!

لقد حاول المستشرقون ان يجعلوا من التمرد الفارسي نوعاً من **«الخصوصية الفارسية»**، وأبرزوها في العديد من بحوثهم، واكدوا على تاريخ ايران قبل الاسلام مستندين على مصادر اسطورية وملاحم فلكلورية واكثر من ذلك كله فانهم حين درسوا النظم الاسلامية اظهروا عن قصد وفي اكثر من مناسبة ـ ان عدداً من نظم الخلافة أما فارسية بحتة مقتبسة بكامل تركيبها، او انها نظم مبنية على افكار فارسية.. فاذا بالحضارة الاسلامية لم تزدهر الا بالفرس، وان جلّ علماء الله الاسلامية من العجم!!، ومن الطبيعي ان يؤيد المؤرخون الفرس المحدثون هذه الفرضيات الاستشراقية[٢٢].

ان الباحث المتفحص للدراسات الاستشراقية عن ايران يفاجئ بالعديد من أمثال هذه التخريجات[٢٤] التي تهدف الى ابراز موقع ايران «الخاص» ودور الفرس «المتميز» في تاريخ الخلافة العربية الاسلامية. ولسنا هنا في صدد حصر هذه الدراسات وتحليلها ولكننا نضرب مثلاً على ذلك... فالمستشرق جولد تسهير يضع النزعة الفارسية على مستوى واحد والنزعة الاسلامية Islamism and parsism، ويرى بارتولد أن الحركة الشعوبية كان لها اثارها الايجابية ايضاً لانها «لعبت دوراً في التقدم العلمي في المجتمع الاسلامي» !! بل ان مستشرقاً معاصراً في امريكا هو فراي يزعم بأن

«الشعوبية أرادت تحويل الاسلام من ديانة عربية ضيقة الافق ومحدودة ومتقوقعة الى ديانة فارسية عالمية» وتسمي المؤسسة الاستشراقية الخلافة العباسية بمصطلح ذي مغزى هو «الامبراطورية العباسية الفارسية The Persian Empire of The Abbasids بل ان المستشرق ويت يسمي الخلافة العباسية «الامبراطورية الساسانية الجديدة» :

The neo — Sassanid Empire of The Abbasids..[٢٦] ولعل آخر نتاج للمؤسسة الاستشراقية الذي ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين يشير بوضوح لا لبس فيه ولا ابهام على أن النظرة الاستشراقية تجاه تاريخنا وحضارتنا لن تتغير وستسير على نفس الاطر التي رسمّها المستشرقون الرواد ذوو النظرة الاحادية الحاقدة التي تسعى الى تفرقة شعوب المنطقة العربية. الاسلامية وتوسيع الهوة بينها. فقد أردفت المؤسسة الاستشراقية كتابها الموسوم «تاريخ كمبرج للاسلام The cambridge History of Islam بكتاب آخر بعنوان تاريخ كمبرج لأيران» The Cambridge History of Iran وبخمسة أجزاء. وكأن تاريخ ايران الوسيط لا يدخل ضمن تاريخ الاسلام الوسيط.. بل ان الباحث حين يقرأ عنوان فصل من الفصول على الشكل التالي.. Islam Versus Iran. لا يبقى لديه ادنى شك على نوايا الاستشراق الحديث واهدافه التفريقية والمشككة في المنطقة فتراث ايران The Heritag of Persia مقابل تراث الاسلام The Heritag of Islam بحيث تكون النتيجة أن ايران مقابلة ومعاكسة والند بالند للاسلام.

الاستشراق والحضارة العربية الاسلامية:

حققت الحضارة العربية الاسلامية انجازات مهمة خلال عصر ازدهارها سواءاً كان ذلك في مجال النظم أو مظاهر الحياة أو العلوم وفي هذا المجال ايضاً حاول بعض المستشرقين إخفاء المآثر الحضارية والعلمية أو التقليل من شأنها او نقلها الى لغتهم دون ذكر اسماء مؤلفيها من العرب المسلمين، والهدف تجريد علماء الحضارة العربية الاسلامية من اية قدرة على الابداع او الابتكار وارجاع المآثر الحضارية العربية الاسلامية الى أصول يونانية وهندية وفارسية وغيرها. بل انهم حين يتكلمون عن عالم نشأ في المجتمع العربي الاسلامي وابدع فيه وكتب باللغة العربية يحاولون ابراز اصوله العرقية والمذهبية، فمثلاً كثيراً ما نجدهم يبرزون «فارسية» او «يهودية» شخصيات علمية بارزة عن قصد، بينما لا يؤكدون على علماء آخرين لمجرد كونهم عرباً!!

وتظهر هذه النزعة الحاقدة في مدرسة الاستشراق الالمانية بصورة واضحة والتي اهتمت بتاريخ العلوم عند العرب، فمنذ أن كتب المستشرق الالماني فوبكه Woepcke في هذا المجال، وحقق مجموعة رسائل ومخطوطات علمية عربية فانه دأب يقارن بين التراث العلمي العربي والتراث اليوناني هادفاً عزو انجازات العرب والمسلمين العلمية الى اليونان.

والملاحظ - وليس في ذلك غرابة - ان يستمر هذا الخط الاستشراقي الحاقد عبر السنين ونقل الى الولايات المتحدة عن طريق العلماء والالمان المهاجرين اليها، فهذا فون غروبناوم الالماني الاصل والذي أثرت اراؤه على مدرسة الاستشراق الامريكية يقول: أن الحضارة الاسلامية تقوم على الاقتباس والاستعارة التي لا ضابط ولا صدور لها من الحضارات اليهودية والمسيحية والهلينية بل والالمانية القديمة ايضاً[٢٧]، ويبدو أن لهذه الاراء الاستشراقية من التأثير وقوة النفوذ في الغرب بحيث ظهر تأثيرها على فلاسفة بارزين في الغرب أمثال «برتراند رسل» الذي يردد ببساطة النظرة الاستشراقية في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) فيقول: «ليس للفلسفة العربية شأن يذكر كفكر اصيل فرجالها أمثال ابن سينا وابن رشد ليسوا الا مقلدين».

ولا نريد هنا أن ندخل في تفاصيل الرد على الهجمة الاستشراقية ضد التراث العلمي العربي، فقد قام بذلك العديد من المؤرخين المحدثين[٢٨]. ولكننا نقول بأن الفرضيات العنصرية والمذهبية والاقليمية جاءت مضللة ومتهافتة منذ أن شاعت في اوربا او أن الشعوب تداخلت مع بعضها البعض، ولهذا كان معيار الحضارة العربية الاسلامية ليس العرق، بل اللغة والثقافة والانتماء الفكري أولاً وقبل كل شئ، وقد حاول علماء اوربيون منصفون أن يردوا على الدعاوى الاستشراقية فقال سيديو:

«لقد حاول الاوربيون أن يقللوا من شأن العرب ولكن الحقيقة ناصعة وليس هناك من مفر الا أن نرّد للعرب ما يستحقون من عدل إن عاجلاً أم اجلاً». أما دريبر فيدين الحقد والزيف الاستشراقي بوضوح حين يقول: «ينبغي علي أن انعي الطريقة المحكمة التي تحايل بها الاوربيون لاخفاء مآثر المسلمين العلمية علينا، ويقيني أن هذه المآثر سوف لاتظل كثيراً بعد الآن مخفيّة عن الانظار، إن الجور المبني على الحقد الديني والغرور لا يمكن أن يستمر الى الابد».

وبالفعل فان ذلك الجور لم يستمر فقد فضحته وعرّته مؤلفات

فؤاد سيزكين وغيره في التراث العربي.

الخاتمة:

لقد اصبح الاستشراق كمنهج دراسة تاريخ الشرق وحضارته وكمؤسسة للتعامل مع الشرق واصدار القرارات حوله وكاسلوب اوربي للسيطرة على الشرق بدءاً من نشاطاته التبشيرية وانتهاءاً بارتباطاته السياسية.. اصبح من القوة والتأثير بحيث بات على كل حكومة او منظمة تتعامل مع الشرق أن تأخذ بعين الاعتبار الفرضيات والقرارات والدراسات الاستشراقية في تعاملها مع الشرق.

وقد نجد تبريراً لاعتماد الاوربيين على اراء المستشرقين، ولكن ما هو التبرير الذي نجده لمؤرخينا وباحثينا في اعتمادهم على تلك الأراء، لقد وصل الاعجاب بالدراسات الاستشراقية في اوائل هذا القرن عند مفكرينا حداً جعل الدكتور طه حسين يقول:[٢٩]

«كيف نتصور استاذاً للادب العربي لا يلم ولا ينتظر ان يلّم بما انتهى اليه الفرنج ـ المستشرقون ـ من النتائج العلمية حين درسوا تاريخ الشرق وادابه ولغاته المختلفة، وانما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس». واعترف نجيب عقيقي للمستشرقين بفضل الارشاد والتقويم وحث الباحثين العرب على نشر هذا الفضل بين الناس.

إن هذين الرأيين يدّلان على أن النخبة المثقفة في الوطن العربي في النصف الأول من القرن العشرين علي أقل تقدير ذات ثقافة اوربية أو متأثرة بها، وعلى الرغم من التطورات الكبيرة التي حدّثت خلال النصف الثاني من القرن العشرين وتعدد التيارات الفكرية المناهضة للغرب في العالمين العربي والاسلامي والتي خففت من حدّة السطوة الثقافية الاوربية فان غالبية الباحثين لا يمكنهم التخلص من اثار الفرضيات الاستشراقية.

والغريب انه على الرغم من أن بعض التفسيرات الاستشراقية باتت قديمة وخارجة عن الصدد في اوربا نفسها وبين اوساط المستشرقين، فان تلك التفاسير لا تزال تجتر وتكرر من قبل المؤرخين العرب معتبرين اياها رأس الحكمة ونظريات ثابتة «لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها» هذا مع ملاحظتنا أن الاكثر متابعة من مؤرخينا قد عدّلوا من ارائهم القديمة مستندين على الاراء الاستشراقية الجديدة!!.

وهم في ذلك لا يزالون تابعين مقلدين لا يصدرون عن نظرة ذاتية لتاريخهم. وهكذا بات الاقتباس من أبحاث المستشرقين لازمة منهجية في البحث التاريخي، أو الضرورة التي تجعل من أي بحث بحثاً علمياً متميزاً، بل غدت الدراسة العلمية الموضوعية تقاس بعدد الاستشهادات المقتبسة من المستشرقين. لقد ضاعت الحقائق واصبح التاريخ الذي يدرس نسخة شبه كاملة من التصورات والتفسيرات الاستشراقية.

لقد غدا الباحثون العرب المقلّدون بما يحملونه من افكار استشراقية معّربة موارد ومراجع ليس فقط للقارئ والدارس العربي بل عول على بعضهم الجيل الجديد من المستشرقون.. فكأنّ المستشرقين رأوا في هؤلاء الباحثين العرب المقلدين أصلاً للافكار الاستشراقية، سنداً ومرجعاً لدعم فرضياتهم ورفع الاتهام القائل بتحيزهم وارتباطهم بالدوائر السياسة الاوربية.

لقد وقع العديد من باحثينا وكاد البعض الآخر أن يقع فيما كانت مؤسسة الاستشراق تهدف اليه منذ نشوئها وحتى يومنا هذا، الا وهو النظر بعين الثقة الى الدراسات الاستشراقية والتوريد عنها دون حاجة الى العودة الى مصادر تراثنا الاصلية وقراءتها والاستنتاج من نصوصها.

إن الدعوة الى قراءة جديدة وفاحصة للنصوص والوثائق التاريخية دون الاعتماد على قراءات غيرنا لهذه النصوص بدأت ـ خلال العقود الثلاثة الاخيرة ـ تثمر، فقد تأكدت النظرة القائلة بأن تاريخنا وتراثنا حين بدأ يكتبه ابناؤه المتحررون من أسار الفكر الدخيل المستندون على النظرة الذاتية في فهم التراث وتفسيره... أن هذا التاريخ ظهر بوجه جديد وبتفسير جديد يختلف عن الصورة التي جاء بها الاستشراق ونقلها مؤرخون عرب دون تمحيص[٣١].

على ان الاهم من ذلك ظهور فئة جديدة من المستشرقين إنشقت على المؤسسة الاستشراقية التقليدية بل أن بعضهم لا يريد أن تلصق به صفة (مستشرق) فالاستاذ جاك بيرك الفرنسي يفضل أن يسمى مؤرخاً اجتماعياً بدلاً من مستشرق. إن الفرضيات والتخريجات التي يطرحها مستشرقون من امثال جاك بيرك، ومكسيم رودنسون، ومايكل موريني، ومارتن هندز وديفيد أوين، ومايكل هدسن وغيرهم فرضيات موضوعية غير مرتبطة بمصلحة

سياسية حضيت بالكثير من التقدير والاحترام في الاوساط العلمية.

ولعل خير مثال على النزعة الجديدة في الاستشـراق المعاصر ماانتجه مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون في واشنطن من دراسات تاريخية وغيرها عن المنطقة العربية. ويشير الدكتور هدسن أنه على الرغم من حملات التجريح المعادية للمركز التي يشنها مستشرقون تقليديون واللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة فان المركز سيواصل بحوثه للتعريف بالعالم العربي واعطاء فكرة أقرب الى الواقع مما انتجته الدراسات الاستشراقية التقليدية.

إن المطلوب من مؤرخينـا في الوقت الحاضر التصـدي للتفسيرات المتحامله والاراء الغربية بمعالجة اكثر موضوعية لوقائع تاريخنـا ومظاهر تراثنا وذلك بتبني تفسير ينطلق من وجهة نظر ذاتية ومنهج شمولي في فهم التاريخ... اننا لانريد لمجتمعنا أن يتنازل عن إرثـه الحضاري وخصوصيته ويستبدلهما بقيم ومعايـير غريبـة عنه،... والامر متوقف علينا أولاً وآخراً.

التعليقات والهوامش:

(١) راجع مونتكمري وات، محمد النبي ورجل الدولة، بالانكليزية، ص٣.

(٢) نورمان دانيال، الاسلام والغرب، ص١.

(٣) برنارد لويس: المساهمات البريطانية للدراسات العربية، مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية، ص٧.

(٤) راجع مقدمة الناشر الاستاذ فاليدوف في المجلد السادس لمؤلفات بـارتولد، دار العلم منشورات اكاديمية العلوم، موسكو، ١٩٦٦.

(٥) Said, E., Orientalism, 1978.

(٦) المصدر السابق، راجع قائمة المصادر.

(٧) P. Crone and M. Cook, Hagarism, 1977 Combridge.

(٨) راجع فاروق عمر، التاريـخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت، ١٩٨٠ (المقدمة).

(٩) Weil, Geschichte des chalifen, Man, 1860.

Naldeke, Sketches from eastern history, London, 1892.

Welhausen, The Arab Kingdom, Calcatta, 1922

(١٠) Dennett, Marwan b. Muhammad, Ph. D. Thesis, 1939

(١١) Frye, The Abbasid Conspiracy.. 1. 1., 1952

(١٢) A. Shaban, The Social background of the Abbasid... Harvard, 1960

F. Omar, The Abbasid caliphate, Baghdad, 1969

(١٣) حول هذه الاراء والرد المفصل عليها راجع: فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، ١٩٧٠

(١٤) ادوارد سعيد، الاستشراق، بيروت، ١٩٨١، ص ٣٠١ فما بعد.

(١٥) راجع بحثنا سقوط البرامكة في مجلة المؤرخ العربي العدد القادم.

(١٦) حول هذا الموضوع راجع مقدمة الباحث في كتاب (دراسات في تاريخ فلسطين حتى العصور الوسطى) لبارتولد، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد، ١٩٧٣.

(١٧) حول اسماء البحوث والدراسات الاستشراقية في الفرق والعقائد راجع: عقيقي، المستشرقون، ثلاثة اجزاء، ١٩٦٥. ـ عبد الجبار ناجي، تطور الاستشراق، بغداد، ١٩٨١، كذلك Pearson, Indexislamicus باجزائه المتتابعة، لندن.

(١٨) كتب فيشل مثلاً عن دور اليهود في الحياة الاقتصادية والسياسية في المشرق الاسلامي وتابعه كونيابن في هذه الدراسات، وكتب فان عن اليهود في مصر وفلسطين حتى العصر الفاطمي، والف بارون عشرة اجزاء عن التـاريخ الاجتمـاعي والدين لليهود.

(١٩) Lecomte, Ibn Qutayba, Damascas, 1962, P. x III

(٢٠) راجع كتابنا، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت، ١٩٨٠.

(٢١) راجـع مثلاً Brockelmann, History of the Islamic people, New yourk, 1947, Browne, Aliterary history of persia, Cambridge 1900 — 1930 Sputer, Iran..., Wiesbden, 1952

(٢٢) راجع مثلاً المؤرخ الفارسي صديقي في كتابه عن الحركات الدينية الفارسية خلال القرن الاول الهجري (بالفرنسية). نشر سنة ١٩٣٨ في باريس.

(٢٤) حول هذا الموضوع راجـع مقدمـة كتابنـا (الصراع العـربي الفارسي) الذي سيصدر قريباً.

(٢٥) راجع: Cohiers dhistoire Mondiale, 1953

(٢٦) Frye, The heritage of persia, London, 1962

(٢٧) راجـع مثلاً اراءه في: The Combridge, history of Islam الجزء الثاني.

(٢٨) للتفاصيل راجع بحثنا عن اصالة الحضارة العربية الاسلامية الذي قدم لندوة التحديات الحضارية في الخليج العربي وقام بتنظيمها مكتب التربية لدول الخليج العربية في نيسان سنة ١٩٨٥.

(٢٩) طه حسين، في الادب الجاهلي، ص ١١.

(٣٠) عقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر، (توطئة).

(٣١) يشير الدكتور عبد العزيز الدوري في كتاب من آخر نتاجاته التـاريخية بـان المستشرقين درسوا الظاهرة وتطورها بموجب المفاهيم الغـربية وقـد اصبح هـذا المنهج الان غير دقيق وغير مقبول، راجع الدوري التكوين التاريخي للامة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤.

المراجع:

1 — Historians of the Middle East, ed — by B. Lewis, P. M. holt, 1964

2 — Tibawi, English — Speaking Orientalists, London, 1964

3 — Said, E. W, Orientalism, Pantheon Books, 1978, Arabic ed. Beirut, 1981

4 — Towards World History, Dept of Edaction and science, London 1967

5 — P. Crone and M. Cook, Hagarism, the making of the islamic World, Combridge, 1977

6 — Southern, R. W., Western Views of Islam in the middle Ages, Harvard Vaiv Press, 1962

7 — Lewis, B. British Contributions to Arabic Studies, B. S. O. A. S. 195

٧ ـ فاروق عمر، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، الطبعـة الاولى، بيروت، ١٩٨٠.

٨ ـ محمود زايد، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، الفكـر العربي، عـدد خاص ١٩٧٨.

٩ ـ نجيب عقيقي، المستشرقون، ط ١ مصر دار المعـارف، ط ٢ مصر ١٩٦٥ ثلاثـة اجزاء.

١٠ ـ عرفان عبد الحميد، التراث العربي الاسـلامي والاستشراق، في المجلد الذي اصدرته جامعة بغداد في استقبال القرن الخامس عشر الهجري.

١١ ـ عبد القهار العاني، الاستشراق والدراسات الاسلامية، مطبعة العاني بغداد ١٩٧٣.

١٢ ـ عبد الجبار ناجي، تطور الاستشراق، الموسوعة الصغيرة، بغداد ١٩٨١.

١٣ ـ زكريا هاشم زكريا، المستشرقون والاسلام، القاهرة ١٩٦٥.

١٤ ـ مكسيم رودنسن، الصورة الغربية والدراسات العربية الاسلامية، (مترجم).

١٥ ـ عبد المالك التميمي، الاستعمار الثقافي في منطقة الخليج العربي، ندوة مركز دراسات الخليج العربي البصرة.

16 — Anwar Abdil Malik, Orientalismin Crisis, Diogemes 44, (Winter, 1963).

١٧ ـ فاروق عمر ـ دور التاريخ في عملية التوعية القومية، المجلة التاريخية، العدد ٥، سنة ١٩٧٦ بغداد

الشعوبية وتشويه التاريخ العربي الاسلامي، محاضرة القيت في نقابة المعلمين فرع ميسان في شتاء ١٩٨٥.

١٨ ـ البرت حوراني، A. Hourani, Arabic thought in the Liberal Age, Oxford Univ. Press, 1962

١٩ ـ محسن الموسوي، الاستشراق في بلاد فارس، آفاق عربية، ١٩٨٤، عدد ٣، السنة العاشرة.

٢٠ ـ نورمان دانيال، الاسلام والغرب (بالانكليزية) ١٩٦٠.

٢١ ـ آربري، مدرسة كمبردج للغة العربية، كمبردج، ١٩٤٨ (بالانكليزية).

٢٢ ـ جب وبدوين، المجتمع الاسـلامي والغرب، لندن ح ١، ١٩٥٠، ح ٢، ١٩٥٤ (بالانكليزية).

٢٣ ـ Frye, Islam and the West, Nether Land, 1957

٢٤ ـ Hitti, Islam and the West, London, 1962

٢٥ ـ Lewis, The Middle East and. The West., London, 1964

د. عبدالجبار ناجي كلية الاداب ـ جامعة البصرة

موقف الاستشراق الامريكي في دراسة المدينة العربية الاسلامية

لم يحظ موضوع الاستشراق بصورة عامة ودور المستشرقين في دراسة التراث العربي والاسلامي خاصة باهتمام الباحثين العرب بما يتناسب وضخامة الانجازات الاستشراقية. فكان كتاب «المستشرقون» الذي الفه نجيب العقيقي في الستينات اول مبادرة للكتابة الواسعة عن هذا الموضوع. فهو كتاب واسع، بثلاث أجزاء،[1] يتضمن تراجم المستشرقين في شتى أرجاء العالم وفق الاقطار التي ينتمون اليها. ان الكتاب عمل مجيد لانه يقدم للباحث معلومات عن انجازات كل مستشرق في حقول التراث العربي المختلفة سواء كان ذلك في التاريخ والفلسفة ام في الفقه والحديث والادب والشعر ام في تحقيق المخطوطات الرائدة. لذلك صار مصدراً يرجع اليه من يريد التعرف على المستشرق الذي يود التعرف على انجازاته واسهاماته وسيرته العلمية. ومع هذا فان الكتاب لايعد دراسة تحليلية لمواقف هؤلاء المستشرقين من التراث العربي ولفلسفاتهم او تفسيراتهم للجوانب التي انشغلوا بها. وضمن هذا الاطار فقد بدا اهتمام ملحوظ في البحث عن دوافع المستشرقين في دراساتهم وابراز مواقفهم من الحضارة العربية والتراث العربي فاسهمت الدكتورة عائشة عبدالرحمن مثلاً بالكتابة عن هذا الموضوع في كتابها «التراث العربي بين ماضٍ وحاضر»[2] اذ تناولت في احد جوانبه الهدف من توجه المستشرقين لدراسة التاريخ العربي، وخلصت الى انهم كانوا مدفوعين بدوافع سياسية. وفي نفس الرؤية كتب مالك بن نبي موضوعه عن «انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث[3]»، وقد ركز فيه ايضاً على تشخيص دوافع الدراسات الاستشراقية وابان عن مواقفهم في الدس على الفكر الاسلامي والتاريخ الاسلامي. وكذلك بالامكان تصنيف دراسة الدكتور عرفان عبدالحميد حول «المستشرقون والاسلام[4]» وانها تهدف الى ابراز الطابع التعصبي الذي غلب على دراسات عدد من المستشرقين ضد الاسلام، وقد اشار الى اسماء عدد من المستشرقين المتحاملين في كتاباتهم على التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية.

ومن الجانب الآخر هناك جملة من الدراسات العربية التي ركزت على دراسة جانب استشراقي دون غيره، كما هو الحال في مقالة يعقوب أفرام منصور حول (تطور الاستشراق الانكليزي[5]) يتناول فيه ذكر بعض المستشرقين البريطانيين البارزين خلال فترة القرن التاسع عشر للميلاد. وبحث الدكتور محمود زايد عن «المستشرقون البريطانيون وموقفهم من التاريخ العربي[6]».

ليس هدف هذه الدراسة الخوض في بحث تطور الدراسات الاستشراقية واهدافها ودوافعها، غير انه من المهم القول بان هذه الدراسات او بالاحرى اهتمامات المستشرقين في دراسة جوانب مختلفة من تراثنا قد ارتبطت ارتباطاً مباشراً باهمية الوطن العربي عموماً من النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية بالنسبة الى العالم الاجنبي. فتوجهت اطماع الاجانب الى الاستحواذ على المواضع الهامة منه منذ فترة طويلة، والمعروف ان هذه الاطماع لم تكن وليدة القرن التاسع عشر او القرن العشرين انما ترجع الى فترات قديمة جداً، وهناك امثلة متعددة تؤكد ذلك منها على سبيل المثال التوسعات العسكرية اليونانية خلال فترة الاسكندر المقدوني

التي كانت تهدف بالدرجة الاولى الى فرض السيطرة العسكرية على المناطق التي تحمل اهمية استراتيجية واقتصادية، وكان الخليج العربي والمحيط الهندي من بين تلك الاهداف في حملته التي وصلت الى منطقة الخليج العربي، المنطقة التي لعبت دوراً اقتصادياً وتجارياً بالنسبة الى الغرب آنذاك لوقوعها على طريق التوابل الذي يبدأ من الهند. في هذه الحملات العسكرية توجهت اقلام بعض الكتاب اليونانيين للكتابة عن هذه المنطقة والتعرف على مواردها الاقتصادية وطبيعتها الجغرافية فألف فلافيوس اريان اليوناني مثلاً عدة كتب من بينها كتابه عن حملات الاسكندر ويقع في خمسة عشر قسماً وصف في ثمانية اقسام من هذا الكتاب احوال منطقة الخليج العربي والهند، كما ان الرحالة اليوناني المشهور نيارخوس صاحب الرحلة الجغرافية من الهند عبر الخليج العربي ــ شط العرب كان هو الآخر قائداً ضمن حملات الاسكندر[٧] لذلك فان الدافع السياسي يعد اساساً في اهتمامات المؤرخين والكتاب الاجانب للكتابة عن الشرق. ومع ذلك فانه من الصعب القول بان جميع الكتابات الاستشراقية،دون استثناء، كانت كتابات مدفوعة بدافع الحقد والتعصب او انها قد انجزت لتحقيق المآرب السياسية الاستعمارية لدولهم وذلك لان هناك عدداً غير قليل من الدراسات والاعمال الاستشراقية تستحق التقدير والثناء لأنها افادت الكتابة التاريخية بتوفيرها العديد من المخطوطات المحققة لاسيما خلال الربع الاول من القرن العشرين[٨].

ومهما يكن فان الفترة التاريخية التي اعقبت الثورة الصناعية في أوربا المتمثلة بزيادة الفائض الانتاجي وتكدسه في اسواق أوربا قد دفع الغرب الى التوجه نحو العالم الجديد المكتشف والانتفاع من اسواقه، حينئذ بدت الرغبة في التعرف على احوال الشرق الادنى منه والاقصى وشؤونه التاريخية والاقتصادية والسياسية. لذلك فان المنطقة العربية شهدت منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الربع الاول من القرن العشرين تصارعاً حاداً بين الدول الغربية نفسها حول السيطرة على اكبر حصة ممكنة من عطاء المنطقة الاقتصادي والاستراتيجي، وقد اتخذ هذا التصارع اشكالاً متنوعة. والمهم انه خلال هذه الفترة من التنافس والتصارع نشطت حركة التأليف عن هذه المنطقة والتعرف على احوالها فنشطت مثلاً حركة البعثات التنقيبية[٩] الاثرية الالمانية والانجليزية والفرنسية والامريكية. وكان هدف هذه الحركات في الظاهر الكشف عن المعالم الاثرية للمناطق التي عملت بها ونقبت بها غير انها في الباطن كانت تهدف الى خدمة سياسة الدول التي شجعت على ارسالها بتوفير المعلومات التاريخية الثمينة عن أهمية هذه البلدان من اجل فرض السيطرة السياسية كذلك فانها اغنت المتاحف الاجنبية بما نقلته من آثار غنية تم العثور عليها بسهولة في هذه المناطق التي تمتلك اصالة حضارية قديمة.

لقد اهتمت الدراسات الاستشراقية في جميع الجوانب الحضارية والسياسية والفلسفية والدينية والاقتصادية والاثرية والادبية في التراث العربي الاسلامي. ومن خلال تتبعي تطور الحركة الاستشراقية وجدت بان هناك توجهات خاصة لكل مدرسة من المدارس الاستشراقية، فالاستشراق الهولندي والفرنسي مثلاً اهتم بالدراسات اللغوية والادبية واهتم الاستشراق الالماني والفرنسي ايضاً بالدرجة الاولى في تحقيق ودراسة المواضيع العلمية في الحضارة العربية، واهتم الاستشراق البريطاني والالماني مثلاً في دراسة العقائد الاسلامية والدين الاسلامي. أما المستشرقون الروس فقد اهتموا بدراسة التراث المتعلق بالمشرق وهكذا ...

كان من نتائج هذه الاهتمامات المتنوعة ان توجه المستشرقون لتحقيق عدد كبير من المخطوطات العربية النادرة،ومع ان بعض تحقيقاتهم اعتمدت نسخة او نسخاً معدودة وربما كانت أقرب للنشر منها الى التحقيق لكن اعمالهم هذه افادت المكتبة العربية كثيراً باغنائها بالكتب المحققة.

ونالت المكتبة العربية الاسلامية اهتماماً متميزاً في الدراسات الاستشراقية، لاسيما بشكل خاص الدراسات الفرنسية. فلو احصينا ماتم تأليفه من كتب وبحوث عن المدن العربية خلال الفترة الاسلامية والفترات الحديثة من المستشرقين لوجدنا ان الدراسات الفرنسية تمثل نسبة عالية مقارنة بالدراسات الالمانية والانجليزية. ولعب المؤرخون دوراً اساسياً في اعداد هذه الدراسات. ومما يجدر ملاحظته ان الدراسات الاستشراقية الفرنسية قد ركزت على مدن منطقة شمال أفريقيا وبضمنها مصر ثم تأتي مدن بلاد الشام (سوريا) بالدرجة الثانية، اما المدن العراقية فانها كانت بالدرجة الثالثة من حيث كمية هذه الدراسات ونوعيتها[١٠].

وقد برز منذ اواخر الستينات واوائل السبعينات من القرن العشرين تطور هام في دراسة المدن بشكل عام والمدن العربية الاسلامية خاصة، واقصد بذلك اهتمام المستشرقين الامريكان. حقيقة ان عمر الاستشراق الامريكي قياساً بالاستشراق الهولندي او الفرنسي او الانكليزي قصير، وهو من حيث المحتوى والمنهج قد اعتمد اعتماداً كبيراً على الاستشراق الاوربي وتتجلى هذه الحالة عند دراسة السير العلمية للمستشرقين الا مريكان من امثال رنتز Rentz وكرونباوم Von Grunebaum وهافانديك وريتشارد هوتهيل Gottheil ورودولف برونو Brunnow وجورج سارتون وويتك Witteck وأدمز Ch. Adams وفيشل Fis- chel وكويتاين S.D. Goitein وجيل Gil وغيرهم، ان اغلب هؤلاء ترجع اصولهم الى المانيا او هولندا او بريطانيا. وقد اثر هذا العامل في توجيه اهتمامات المستشرقين الامريكان بالنسبة الى التراث العربي، والواقع ان انتاجات المستشرقين الامريكان في هذا المجال قليلة بدرجة ملموسة مقارنة بانتاجات المستشرقين الاوربيين. ويوضح الباحث الامريكي بيتر جران هذه المسألة بانه صار، بعد الحرب العالمية الثانية من الضروري جداً بالنسبة الى امريكا التوجه، وكما عرضه المجلس الا مريكي للجمعيات العلمية، الى استحداث علم اجتماع خاص بمنطقة الشرق الاوسط. ان صانعي السياسة الامريكية لم يكونوا متوقعين حدوث الثورات والانتفاضات في الوطن العربي خلال تلك الفترة الحديثة لذلك تركزت الدعوة تلك على ضرورة استحداث نوع جديد من الاستشراق وهو استشراق يركز بالدرجة الاولى على التاريخ الحديث والمعاصر للامة العربية، لا كما هو الحال في الاستشراق الاوربي التقليدي الذي يولي اهمية خاصة الى التراث العربي في الفترة الاسلامية[١١].

وبالفعل، كما رأى بيتر جران ، انه مما يلفت النظر بخصوص الاسهامات الامريكية في دراسة المدن العربية انها تركزت ايضاً على دراسة المدينة العربية الحديثة على خلاف اتجاه الدراسات الاوربية، لاسيما الفرنسية، التي اهتمت بدراسة المدن سواء كانت عربية ان اوربية في العصور الوسطى. ومع هذا فان الباحث الامريكي لايستطيع عزل تطور المدينة الحديثة عن جذورها التاريخية، فهو يقدم عرضاً تاريخياً مختصراً وسريعاً للمدينة التي يدرسها . ان هذا الاتجاه، طبعاً، يتعارض والفلسفة التي صرح بها لويس ممفورد الامريكي بشأن تاريخ المدينة في الدراسات التمدنية اذ انه يقول في كتابه (المدينة في التاريخ The City in History) بانه من الضروري جداً تفهم الجذور التاريخية للمدينة عندما نفكر بوضع اسس جديدة مستقبلية للحياة التمدنية. وان عدم القيام بهذه المهمة يجعل الباحث لايمتلك المحفز الدافع لاتخاذ خطوات جريئة في[١٢] هذا المجال. ان قول لويس ممفورد صحيح من الناحية النظرية الا ان الواقع غير ذلك فالاتجاه العام على دراسات الباحثين الامريكان عن المدن تبين عدم اهتمامهم بتواريخها، ولعل السبب في ذلك يعود الى فلسفة الباحث الامريكي واتجاه تخصصه الدقيق. اذ بينما نجد ان المستشرقين الاوربيين الذين كتبوا عن المدينة العربية الاسلامية كانوا بالدرجة الاولى من المؤرخين فان الذين ساهموا في هذا المضمار من الولايات المتحدة الامريكية هم من علماء الاجتماع، وهؤلاء لايهمهم التدقيق في تواريخ المدن ونشأتها وتطورها لانها نماذج حضارية قديمة. ويرتبط بهذا التفسير تفسير حضاري آخر وهو ان المدن الاوربية والعربية تتمتع باصالة تاريخية قديمة تمتد الى مئات بل آلاف السنين، في الوقت الذي تفتقر فيه المدينة الامريكية الى مثل هذه الاصالة التاريخية، انها مدن حديثة لاتتجاوز اعمارها المائتي سنة او اكثر قليلاً لذا فانه لم يعد من المهم جداً بالنسبة الى المتخصص في المدن الامريكية ان يجد نفسه في البحث وراء تاريخها القديم. ومما يؤيد هذا التفسير ماذكره الباحث الامريكي المشهور ماكس ويبر Max Weber، وهو صاحب نظرية الخصائص الخمسة المشهورة التي اعتمدت في التمييز بين المدينة والقرية. فهو يشير الى ان الباحث الامريكي يعتبر المدن التاريخية مدناً قديمة فحسب وانها غير ملائمة في الغالب لتفسير او التغلب على المشاكل التمدنية المعاصرة التي تواجهه اثناء البحث في شؤون[١٤] المدينة . من هذا المنطلق فان الباحث الاجتماعي الامريكي اهتم اهتماماً خاصاً بدراسة المشاكل المعاصرة التي تواجه المدينة، اي مدينة كانت، والتحديات التي تقف امام تقدم حركة التمدن المعاصرة. انها بالفعل مشاكل معقدة امثال مشكلة ازدحام الناس وتزايد الهجرة من الريف واضطراب خطط المدينة المعاصرة ووضعها المالي واحوالها الاقتصادية كالبطالة والفقر وعدم نظافة الشوارع والازقة والحارات الفقيرة ومشاكل النقل والمواصلات وفساد الجو وتلوثه والعزلة الاجتماعية لبعض الشرائح الاجتماعية فيها الى غير ذلك من امور موجودة وواضحة في المدينة الامريكية في الوقت الحاضر.

صحيح ان الغالبية العظمى من الدراسات الامريكية عن المدن العربية الاسلامية قد اسهم بها علماء[15] الاجتماع الذين وقعوا في اخطاء تاريخية لاعتمادهم على مواد جاهزة سبق ان كتبها مستشرقون فرنسيون متحاملون على المدينة العربية وانها مدينة مقلدة للمدينة الهولندية التي ورثوها عن اليونان والرومان، وقد رأى البعض منهم رأياً متطرفاً مفاده ان العرب قد دمروا المدن القديمة الموجودة واضروا بهيئتها العمرانية التخطيطية. ان هذه الآراء المعادية والسلبية لنشوء وتطور المدينة العربية الاسلامية قد اخذها علماء الاجتماع الامريكان من آراء وتفسيرات كل من سوفاجيه وبلانهول من فرنسا، لكنها في الحقيقة غير صحيحة. فقد درس سوفاجيه مثلاً مدينة حلب في سوريا، ووجد انها مدينة[16] رومانية، غير ان مدينة حلب لاتعد قياساً عاماً يطبق على جميع المدن العربيةالاسلامية. فهي مدينة قديمة ترجع اصولها الى الفترة الكنعانية، لا كما يرى سوفاجيه، الى الفترة[17] الرومانية. وان العرب عندما حرروها ابان حركات التحرر العربية وجدوها مدينة كاملة، ومع ذلك فانهم أضافوا اليها اضافات جديدة ونظموا هيئتها العمرانية الداخلية. في الجانب الآخر فان هناك مدناً عربية اخرى لم تكن موجودة قبل مجيء العرب اثناء حركات التحرر العربية في القرن السابع الميلادي كالبصرة والكوفة والموصل والفسطاط وبغداد والقيروان وغيرها من المدن العديدة. وهي مدن عربية في الاصل والتخطيط والتكوين. وبالفعل فقد رد عدد من المستشرقين المؤرخين الامريكان على استنتاجات علماء الاجتماع تلك بادلة تاريخية ووثائقية جديدة فالمستشرق كويتاين مثلاً ادلى بعدة وثائق من وثائق الجنيزا المهمة جداً تؤكد حب العربي لسكنى المدينة وتعلقه بها وحبه الشديد للبناء والعمارة الى حد الصرف الباذخ[18]. ويؤكد المستشرق المؤرخ لابيدوس على فكرة حب العربي للمدينة وتفاخره بها وتفضيل سكنى مدينته على المدن الاخرى، وان الدين الاسلامي هو دين مدني بطبعه، وان العرب لم يدمروا المدن القديمة انما اسهموا في تأسيس الكثير من المدن الجديدة[19].

من هنا نجد بان دراسة المدينة العربية الاسلامية لم تبق محصورة باطار البحث الاجتماعي من قبل علماء الاجتماع انما اسهم المؤرخون المستشرقون في ذلك، وكانت لدراساتهم اثر اقوى لانهم اعتمدوا على معلومات تاريخية اصلية لا كما فعل علماء الاجتماع من الاعتماد على المواد الجاهزة البسيطة. ان اول مبادرة تستحق الدراسة هي الندوة العلمية التي عقدت في مدينة لوس انجلز في كالفورنيا في ١٩٦٦. وهي ندوة ابرزت دور المستشرق الامريكي في مضمار الكتابة التاريخية عن المدينة العربية الاسلامية. وكان عنوان هذه الندوة «مدن الشرق الاوسط[20] Middle Eastern Cities» استمرت لمدة ثلاثة ايام من ٢٧ تشرين الاول حتى ٢٩ منه. وقد غلب اسهام المؤرخين فيها على البحوث الاجتماعية، واشتملت البحوث المقدمة فيها على محورين : المدن العربية الاسلامية والمدن العربية الحديثة والمعاصرة. والمهم ان قراءة الخلاصة النقدية التي كتبها البروفسور ادمز Adams المشهور في حقل الدراسات التمدنية والذي الف كتاباً هاماً عن تطور المجتمع التمدني واخر عن تاريخ الاستقرار التمدني في سهول[21] ديالى تبين بجلاء التطور الكبير الذي شهد الفكر التاريخي في الاستشراق الامريكي اذ يقول ماترجمته : أن المدينة الاسلامية بالرغم من انها منعزلة وغير ثابتة نسبياً فانها تجمعها واخواتها المدن الاخرى روابط وظيفية هامة، كما انها تشتمل على فضائل مشتركة وانظمة ادارية موحدة تميزت بها دون غيرها. وقد اعطتها، هذه الروابط والفضائل المشتركة، القوة والحياة لأن تبقى فاعلة حية لها دور مهم كمراكز ثقافية مهمة[22].

بالفعل لو قرانا البحوث التي قدمها المستشرقون الامريكان لوجدنا فلسفتهم قائمة على ايجاد الروابط المشتركة بين المدن العربية الاسلامية، فالورقة التي تقدم بها اوبنهايم تركز على مسائل طريفة في المدينة العراقية القديمة امثال علاقتها بالضواحي المحيطة بها، وبنيتها الداخلية، التركيب الاجتماعي لسكانها، ادارتها، الحياة العائلية والمعاشية فيها، مؤسساتها ومدى استقلاليتها[23]. وبصورة ادق انها تدور في محور الاهتمامات الاساسية للاستشراق الامريكي الذي سبق ذكره آنفاً. كذلك نجد البحث الذي كتبه اوليك كرابار Oleg Graber المنشور في كتاب (الاسلام والعالم الاسلامي) حول «المدينة واهاليها» يركز على جوانب اجتماعية خاصة بالبنية الداخلية للمدينة العربية الاسلامية تلك المتعلقة بالمواطنة وارتباط الفرد العربي بمدينته، كما يتناول الجانب الانتاجي الاقتصادي للمدينة العربية ومصادر ثروتها، وتوزيع وحداتها العمرانية، ومحلاتها، ومصادر مياه[24] الشرب فيها. وكذلك الحال بالنسبة الى ماكتبه المستشرق

كـويتاين اعتمـاداً على وثـائق الجنيـزا عن الاحـوال العمـرانيـة والاجتماعية والادارية في المدينة العربية .

اتجهت دراسات الباحثين والمستشرقـين الامريكـان في دراسة المدن العربية الى عدة اتجاهات اهمها الاتجاه الذي سبق ذكره وهو المتمثل بالدراسات التي تناولت المدينة العربية من حيث اهميتهـا الحضارية كوحدة اجتماعية اقتصادية على ضوء تفسيـرات علماء الاجتماع. أما الاتجاه الآخر فيتمثل بالدراسـات التي ركزت عـلى مدينة عربية واحدة من المدن العربية الاسلامية، وهو الميدان الذي لعب فيه المؤرخون المستشرقون دوراً متميزاً والذي سنسلط بعض الاضواء على جوانبه الجديدة بالنسبة الى حقل المدن .

فقد اختلفت المواضيع التي استهوت المستشرقين الامريكان في المدينة الاسلامية عن تلك التي تركزت عليها اهتمامات المستشرقين الاوربيـين اذ ان الامريكـان أولوا اهمية الى الجـوانب العمرانيـة والاحوال الاجتماعية والجوانب الصحية ومشكلة توفر مياه الشـرب وتصريفه والجوانب الاثرية، فالمستشرق المعروف يعقوب لاسنر J. Lassner اختص بمدينة بغـداد المدورة فكتب كتـاباً عن الاصـول العمرانية او الطبوغرافية فيها خلال أوائل العصور الوسطى، كما كتب بحثاً عن خطط مدينة بغداد وبصورة خـاصة قصر الخليفـة المعروف بقصر الذهب[٢٥]. ومن بين آرائه التاريخية في نشوء هـذه المدينة وعلاقتها بفلسفة التمدن العـربي قوله ان نشـوء الامصار الاسلامية لم يكن متأثراً باي مؤثر خارجي انما كانت مدناً ذاتيـة عربية خالصة. وعندما يتناول واقع التمدن العربي مقارنة بالتمدن المجاور الساساني والبيزنـطي يقول ان سعـة التمدن العـربي في العراق كان واسعاً وانه، باستثناء مدينة بغداد وسامراء، يمثل نسبة ٣٣٪ من مجموع المنطقة التمدنية المستقرة. وهي نسبة عالية، فاذا ما أضفنا اليها بغداد وسامراء فانها تقفز لتعادل اربعـة اضعاف نسبة التمدن والاستقرار في العصر الساساني. ويخلص الى نتيجة مفادها ان نمو المدن الاسلامية قد بلغ الى اكبر درجـة من التطور التمدني قبل الازمنة الحاضرة. ويروي ايضاً بان مجموعة (القصر + الجامع)، وهي وحدات طبوغرافية اتسمت بها المدينة الاسلامية، اصبحت السمة الاثرية للمدينة الاسلامية ويرجع تاريخها الى فترة حركات التحرر العربية[٢٦]. ومن بين المستشرقين الآخـرين جيمس روجرز J.M. Rogers الذي كتب عن (مدينة سامراء) وهي دراسة في تخطيط المدينة وتحديد وحداتها الطبوغرافية. وقد اشـار فيها الى المحـور السابق ايضـاً وهو ان مـدينة سـامراء انمـوذج للمدينـة الاسلامية وانها تختلف بوضوح عن اية مدينة هيلنية او يونانية. ان مدينة سامراء، كما يرى روجرز لاتعد ظاهرة تمدنية منعزلة بل هي جزء من تطور تمدني تعود اصوله التاريخية الى الفترة الاموية اذ اعتاد الخلفاء آنذاك اتخاذ مراكز حضرية مستقرة في الصحراء[٢٧].

ولم يغفل المستشرقون الامريكان دراسة مـدن شمال افـريقيا، والحقيقة انهم، كالمستشرقين الفرنسيين، عنوا بدراسة هذه المدن كثيراً فقد الف ادمون البرت E.A. Alport دراسه عن المدن التي اسسها خوارج شمال افريقيا في منطقة المزاب كمدينة تاهرت التي اصبحت عاصمة لأمارة تاهرت ومدينـة سدرتـا وبونـورا ومليكة[٢٨]. ودرس براون L. Carl Brown المدينة في شمال أفريقيا في بحثه (دور الاسلام في شمال أفريقيا) وركز فيها على حركة التمدن العربي في المغرب ابان الفترة الاسلامية. ودرس وليم سبنسر W. Spenser التمدن في شمال افريقيا اذ تتبع في دراسته الجذور التاريخية للمدينـة العربيـة منذ الفترات القديمـة ثم الاسلاميـة والعثمانيـة، بحثاً وراء السمـات المشتركة لحركة التمدن[٣٠] العربي. واخيراً وليس آخراً فـان هناك دراسة تاريخية اثرية قام بها جورج سكانلون Scanlon عن الخدمات الصحية والسكن في مدينة اسلامية في العصر الوسيط، وقد تناول فيها مواضيع طريفة منها اهتمام العرب بنظافة المدن موضحاً بان هناك نظاماً خاصاً في كل مدينة وان السلطة هي المسؤولة عن توفير المياه للناس. كما ان المدينة العربية تتميز عن غيرها بوجود موظف مختص بشؤون النظافة ومراقبة الباعة وهو المحتسب، فهـو يهتم بتزويد السكك والاسواق بالماء يومياً، كما انه كان يراقب الحوانيت ويجبر اصحابها على تنـظيف الاجزاء المـواجهة لحـوانيتهم ورش البقعة بالماء لتمنع تطاير التراب اثناء مرور الناس والدواب. كما ان المحتسب كان معنياً بتنظيم الشوارع للتغلب على مشكلة التزاحم. ومن بين اجراءاته التنظيمية هذه تحديد انواع الدواب والحيوانات المسموح لها الدخول الى داخل المدينة، وتخصيص محلات ومربعات خاصة لربط الحيوانات[٣١] .

تعكس هـذه الدراسات عن بعض الجـوانب التي اسهم فيهـا الاستشراق الامريكي في دراسة تراثنا العربي، وبالرغم من ان بعض هؤلاء المستشرقين قد قلد النتائج السلبية التي توصل اليها عدد من

المستشرقين الفرنسيين والبريطانيين بخصوص المدينة العربية الاسلامية، لكن من الواضح انهم انشغلوا بالبحث عن معلومات تؤيد وجهات نظرهم المعاصرة بشأن المدينة ومشاكلها وكيفية التغلب على هذه المشاكل فجاءت بعض دراساتهم بآراء ومعلومات طريفة تستحق الدراسة والتعليق. ومن بين هؤلاء الذين رجعوا الى الوثائق التاريخية في سبيل الرد على آراء علماء الاجتماع المستشرق كويتاين Goitein الذي كتب العديد من البحوث والكتب التي تناولت جوانب مختلفة من التاريخ السياسي والاداري والاجتماعي والاقتصادي في الفترة الاسلامية استناداً الى الوثائق المعروفة بالجنيزا التي تم العثور على كميات هائلة جداً منها في الربع الاخير من القرن التاسع عشر فكتب مثلاً كتاباً ترجم الى العربية بعنوان «المؤسسات الاسلامية» وكتاباً آخر عن «مجتمع البحر المتوسط» ومن بين بحوثه الهامة «ظهور البرجوازية في الفترات الاسلامية الاولى» وبحث «القاهرة: مدينة اسلامية في ضوء وثائق الجنيزا» وفي هذا البحث مثلاً وقف على اصل كلمة مدينة مشيراً الى انها ترجع الى اصل آرامي وتعني كلمة «دين Din» العدالة، فالمدينة اذن هي المكان الذي تطبق فيه العدالة، وفيها يقيم اعضاء الحكومة ويسود فيها الامن والاستقرار اكثر من اي منطقة اخرى. ويعلق البروفسور كويتاين على العلاقة بين الريف والمدينة العربية فيشير الى ان الفلاحين كانوا معتادين على دخول المدينة من الضواحي ايام الجمعة لأداء فريضة الصلاة الجامعة ولينشطوا في اسواقها للتبادل [٣٢] البضائعي والحقيقة انني لا أريد مناقشة راي البروفسور كويتاين فيما يتعلق باصل كلمة مدينة، وقد بحثت هذا الموضوع بشكل مستفيض في بحث عنوانه (مفهوم العرب للمدينة) أعتمدت فيه على التحديدات اللغوية العربية او الفقهية وما ورد في هذا الشأن في القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة والمصادر الجغرافية العربية، فوجدت أن ارجاع اصل المدينة الى (دين) بمعنى العدالة موجود عند اللغويين العرب وان اسم الفاعل الديان التي تعني الحاكم قد وردت ايضاً في عدة احاديث نبوية شريفة، فالجذر (دين[٣٣]) اشارة الى المدينة عربي.

على اية حال فان المستشرق كويتاين عرج في بحثه عن مدينة القاهرة على مسالة طريفة هي بحد ذاتها تمثل رداً صريحاً على الآراء التي تقلل من اهمية المدينة العربية وجعلها مدينة مقلدة للمدينة الهيلنية والرومانية، تلك المتعلقة بالمؤسسات المدينية واهمها النقابة فتناول مهمات النقابة في المدينة وصلاحياتها الاجتماعية والاقتصادية والادارية وانها معنية بمراقبة عمل اعضائها وذلك لدعم وتطوير مستوياتهم المهنية وتقوم بتهيئة مستلزمات توعية وتدريب الصناع وضمهم الى الصنف او النقابة، وتقوم ايضاً بحماية اعضائها من اي منافسة. ويؤكد ان مثل هذه الوظائف والمسؤوليات موجودة في المدينة العربية. ويرد ايضاً على الرأي الذي يبين ضعف العلاقة بين الفرد العربي ومدينته فيقول ان العرب كانوا ميالين الى العيش في المدن ويرجع اليهم الفضل الكبير في اتخاذ المدن العديدة وبناء البيوت وغيرها من الوحدات العمرانية، ويشير الى فضل «هذه الثورة التمدنية التي جاء بها الاسلام على التاريخ التمدني العالمي». ويستشهد كويتاين للبرهنة على حب العرب العيش في المدينة بما يحتويه الادب العربي من امثلة غير قليلة عن البذخ المتزايد الذي بذخه الخلفاء الاغنياء والمترفون في تشييد البيوت والعمران والمشاهد والمساجد، ويضيف قائلاً ان العرب الذين اسسوا الامصار الاسلامية الاولى كالبصرة والكوفة والفسطاط كانوا من اشد المحبين للبناء والعمران. واورد نص عقد زواج اشترط فيه اهل الزوجة بان لايبدل الزوج محل سكناه من المدينة الى الريف دون موافقة الزوجة، واشار الى رسالة اخرى تبين ان احدى الزوجات لم تتحمل العيش في الريف فتحايلت على زوجها وهربت منه الى القاهرة، فرضخ الزوج لطلب زوجته بالانتقال من الريف فذهب الى مدينة دمياط[٣٥]. انها استشهادات مهمة تدلل على حب العربي للسكن في المدينة لذلك يقول كويتاين بانه من الخطأ الكبير ان نعزو الى البدوي قلة التذوق للعيش في المدينة وتفضيله الصحراء عليها.

أما ايرا لابيدوس Ira Lapidus فقد كان متخصصاً هو الآخر بدراسة المدن فكتب كتاباً عن (المدن الاسلامية في العصور الوسطى المتأخرة) وبحوثاً عدة منها بحثه الموسوم «المدن الاسلامية والمجتمع الاسلامي»[٣٦]. ولقد لخص لابيدوس رأيه في اسهام العرب في بناء المدن بقوله: أن الفتح العربي الاسلامي لم يهدم المدن القديمة (وهو في هذا الاستنتاج يرد على اراء المستشرقين الاوربيين وعدد من علماء الاجتماع التمدني الامريكان التي تجعل العرب والفتوحات العربية هي السبب الرئيس في تدمير وانتهاء رخاء مدن البحر المتوسط) فيقول البروفسور لابيدوس أن هذه المدن القديمة أمثال قرطاج واثينا والمدائن قد انتهت وظيفتها التمدنية كمدينة مركزية (Polis) بوليس قبل

ابتداء حركات التحرر العربي بفترة طويلة. ان العرب، كما يرى لابيدوس، على خلاف ذلك قد اسسوا عدداً من المدن الجديدة المهمة جداً بهدف استقرار القبائل البدوية المشاركة في عمليات الفتح. ويصل الى استنتاج مفاده ان الدويلات الاسلامية قد قدمت دفعاً كبيراً لحركة التمدن وساعدت كثيراً على توسيع التمدن ونشره الى مختلف الارجاء التي وصلتها الجيوش العربية. وان العرب لم يقتصروا على ايجاد مدن جديدة فحسب انما عمرو المدن القديمة ووسعوها جغرافياً بتأسيس الضواحي المحيطة بها. والنموذج الواضح تاريخياً على هذه الحركة التمدنية قيام الامراء باتخاذ قصورهم في ضواحي المدن القديمة ونقلهم اليها الدواوين والادارة والجيش. فساعد ذلك على ابراز مدن محيطة بالمدينة الام (وهو مايسمى بالمدن المركبة). كما اكد البروفسور لابيدوس على مسألة حب العربي لمدينته وتفاخره بها علاوة على وقوفه على مسألة سعة المدينة العربية وكثافة سكانها وكبر حجمها فيقول ان مدناً امثال بغداد والقاهرة قد بلغ تعداد سكانها ب ٢٠٠،٠٠٠ الف او ٣٠٠،٠٠٠ الف نسمة وهو عدد يكبر حجم سكان اي مدينة سبق ان وجدت في هذه المنطقة[٣٧].

الهوامش

(١) نجيب العقيقي : المستشرقون (ط/٢/١٩٦٥ مصر).

(٢) د. عائشة عبدالرحمن : تراثنا بين ماض وحاضر (دار المعارف بمصر) ص ٥٢.

(٣) مالك بن نبي : انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث (بيروت).

(٤) د. عرفان عبدالحميد : المستشرقون والاسلام. (بغداد ١٩٦٩)

(٥) يعقوب افرام منصور: تطور الاستشراق الانكليزي. مجلة المعرفة ص٩٢ـ١٠٦.

(٦) د. محمود زايد : المستشرقون البريطانيون وموقفهم من التاريخ العربي مجلة الفكر العربي/ عدد ٢/ ١٩٧٨ ص ١٢٠ـ١٢٧.

(٧) د. جواد علي : المفصل في تارخ العرب قبل الاسلام ج١ ص ٦٠ـ٦١؛ رزوق عيسى : قبور عربية قديمة في البحرين. مجلة لغة العرب (سنة ثانية) ج٧ ص٢٧٦.

(٨) د. عبدالجبار ناجي : تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي. الموسوعة الصغيرة عدد ٨٥/١٩٨١.

(٩) هناك قائمة باسماء الاثاريين الذين كانوا في الوقت نفسه سياسيين او دبلوماسيين امثال دي بيليه ودى فوجيه من الفرنسيين، وبوكون القنصل الفرنسي في حلب ولوفتوس البريطاني الذي صار عضواً في مجلس العموم وعين وكيلاً لوزارة الخارجية وراولنسن الذي كان يشغل منصب ضابط في شركة الهند الشرقية وعين مندوباً سامياً في قندهار.

(١٠) د. عبد الجبار ناجي : المدينة العربية الاسلامية في الدراسات الاجنبية (دراسة نقدية مقارنة) مجلة المورد / عدد ١٩٨١ ص١٣٦ـ١٧٠.

(١١) عبد الجبار ناجي : الاستشراق ص٥١.

(١٢) بيتر جران : حركة الاستشراق وتطور الراسمالية في الولايات المتحدة. مجلة الثقافة/ عدد ٤/ ١٩٧٩ ص٥٧ـ٧٩.

(١٣) L. Mumford : The City in History (New Yourk 1961) P.3 وقد ترجم الى اللغة العربية.

(١٤) Max Weber : The City (New York 1958) P.46, 81.

(١٥) من امثال كيدون سجوبيرج Sjoberg، وبيرت هوسلتز Hoselitz وبينيت Benet وهاموند Hammond وغيرهم.

(١٦) Sauvaget, J : Alep (Paris 1941)

(١٧) ناقشت هذه الفكرة في كتابي (دراسات عن المدن العربية الاسلامية) تحت الطبع.

(١٨) Goitein, S.D.: (Cairo : An Islamic City in the light of the Geniza Documents) in M.E. Cities (1966) P. 83.

(١٩) Ira Lapidus; (Muslim Cities and Islamic Society) in ME. Cities, P.75

(٢٠) Symposium on Middle Eastern Cities (1966)

(٢١) Robert Mcc. Adams : Land Behind Baghdad : A History of Settlement on Diyala Plains (1965) وقد ترجم الى اللغة العربية

(٢٢) Middle Eastern Cities (Los Angles 1969) P. 74

(٢٣) Oppen Hein : (Ancient Iraqi Cities) in Me. Cities, P. 102

(٢٤) Oleg Graber : Cities and Citizens : (The Growth and Culture of Urban Islam) in Islam and Arab World USA 1967) P. 89-116.

(٢٥) J. Lassner : (The Caliph's personal domain : The city plan of Baghdad) in the Islamic city (oxford 1970) pp. 103-18; The Topography of Baghdad in the early Middle Ages (Deteroit 1970)

(٢٦) J. Lassner :The Topography of Baghdad, p. 103, 133-134; 138-39, 164

(٢٧) J. M. Rogers : Samarra, a study in Medieval Town - Planning (In the Islamiccity) P. 120, 123.

(٢٨) E. Alport : (The Mzab) in Arabs and Berbers (London 1972) pp. 144-146.

(٢٩) Carl, L. Brown : Islam's role in north Africa) in Man, State and Society in contemporary Maghrib.

(٣٠) W. Spencer : Urbanization in North Africa

(٣١) George T. Scanlon : Housing and Sanitation. (Some ASpects of Medieval Islamic Public Service) in Islamic City pp. 179-94.

(٣٢) Goitein : (Cairo : An Islamic City) p. 82, 94

(٣٣) د. عبدالجبار ناجي : مفهوم العرب للمدينة الاسلامية. مجلة المدينة العربية (الكويت السنة الثالثة ١٩٨٤).

(٣٤) Goitein, Op. Cit. (Cairo) P. 94.

(٣٥) Goitein; Cairo, P. 83

(٣٦) Ira M. Lapidus : Muslim Cities and Islamic Society" in ME. Cities; Idem Muslim Cities in the later Middle Ages (1967).

(٣٧) Lapidus : Middle Eastern Cities (Introduction) P. 22; Idem Muslim Cities and Islamic Society" P. 61, 63; Idem Muslim Cities in the later Middle Ages, P. 196, 199, 200.

54. Forster, *Life of Dickens*, 2 : 37.

55. *Ibid.*, p. 151.

56. *Ibid.*, p. 1 : 347.

57. *David Copperfield*, pp. 844-5.

58. *The Speeches of Charles Dickens*, p. 296.

59. *Our Mutual Friend*, p. 389.

60. Great Expectations, p. 301.

61. *Little Dorrit*, pp. 524-5.

62. P.J.M. Scott, *Reality and Comic Confidence in Charles Dickens* (London and Basingstoke : The Macmillan Press, 1979), p. 195.

63. Martin chuzzlewit, p. 72.

64. Annan, p. 210.

65. *Our Mutual Friend*, p. 107.

66. *Dombey and Son*, p. 211.

67. *A Tale of Two Cities*, p. 46.

68. *Dombey and Son*, pp. 461-2.

69. Martin Chuzzlewit, p. 123.

70. Annan, p. 215.

71. A Tale of Two Cities, p. 232.

72. *Ibid.*, p. 356.

73. Above, p. 96.

74. *The Speeches of Charles Dickens*, p. 75.

75. *Hard Times*, p. 180. (Reference : Burton's *Nights*. "Sama'an wa Ta'atan", I : 96).

76. *Bleak House*, p. 692. (Reference : Burton's *Nights*, 9 : 108 ; *Supplemental Nights*, 3 : 107).

77. *David Copperfield*, pp. 93-4.

78. *Ibid.*, p. 94.

79. Johnson, p. 216.

80. Forster, 1 : 85-6.

81. "Where We Stopped Growing," *Household Words*, quoted by Hibbert, p. 273.

82. Above, p. 98.

83. Above, p.86.

84. Above, p. 98.

85. Above, p. 84-5.

86. Above, p. 93.

26. *Ibid.*
27. Charles Dickens, *Our Mutual Friend* (Boston : Osgood, 1875), p. 62.
28. Annan, p. 205.
29. Charles Dickens, *Little Dorrit* (London : Penguin Books, 1967), Book the Second, chap. 25, p. 777. (Reference : Burton's *Nights*, "The Second Voyage of Sindbad the Seaman).
30. *Ibid.*, p. 252.
31. Muhsin Jassim Ali, "Nineteenth-Century Criticism of the Arabian Nights." (Ph.D. dissertation, Dalhousie University, 1978), p. 111.
32. Charles Dickens, *Hard Times* (London : Dent, 1963), pp. 42-3.
33. *Ibid.*, p. 53.
34. Dickens, *Christmas Books and Sketches by Boz* (Boston : James R. Osgood, 1875), p. 17. (Reference : "Badr al-Din Hassan," Burton, *Nights*, 1 : 195.)
35. Ali, p. 111.
36. Dickens, *Martin Chuzzlewit* (New York : Alfred Knopf, 1947), p. 67.
37. Annan, p. 89.
38. Dickens, *Bleak House* (Boston : James Osgood, 1875), pp. 164-5.
39. *Hard Times*, p. 7.
40. Dickens, "Frauds on the Fairies," *Household Words*, October 1, 1853; quoted in Dickens, *Hard Times*, edited by G. Ford and S. Monod (New York : Norton, 1966), p. 271.
41. Johnson, p. 829.
42. *The Letters of Charles Dickens*, II : 622; quoted by Johnson, p. 829.
43. Johnson, p. 841.
44. Cf., Adel M. Abdullah, "The Arabian Nights in English Literature to 1900" (Ph.D. dissertation, University of Cambridge, 1963), pp. 115), pp. 115-6.
45. Johnson, p. 261.
46. *Ibid.*, p. 174.
47. Annan, p. 203.
48. Dickens, *American Notes*, *Works*, III, quoted by Annan, p. 204.
49. *Ibid.*, p. 307. (Reference : Burton, *Nights*, "Sindbad the Seaman and Sindbad the Porter, Third Voyage," vi, 22.)
50. Annan, p. 202.
51. *David Copperfield*, p. 30.
52. *Ibid.*, p. 248.
53. *Hard Times*, p. 107.

1. Earl Davis, *The Flint and the Flame : The Artistry of Charles Dickens* (London : Victor Gollancz, 1964), p. 11.
2. Charles Dickens, *David Copperfield* (London : Longmans, 1964), chap. 4, p. 56.
3. John Forster, *The Life of Charles Dickens* (Philadelphia : J.B. Lippincott, 1872), vol. 1 : 30.
4. See, for example, *Martin Chuzzlewit*, chap. 5.
5. Davis, p. 11.
6. Forster, p. 34.
7. Christopher Hibbert, *The Making of Charles Dickens* (London : Longmans, 1967), p. 26.
8. Forster, p. 6.
9. George Bernard Shaw, in his foreword to the Edinburgh edition of *Great Expectations*, 1937.
10. Hibbert, p. 26.
11. Martha Pike Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (New York : Octagon Books, 1966), Appendix A, p. 265.
12. Charles Dickens, *Christmas Stories*, ed. G. K. Chesterton (Everyman's Library, 1965), p. 233.
13. Annan, "The Arabian Nights in Victorian Literature," p. 85.
14. Charles Dickens, *The Letters of Charles Dickens*, edited by Walter Dexter (3 vols., 1938, the Nonesuch Dickens), III : 114 ; 11 March 1842.
15. The Speeches of Charles Dickens, edited by K. J. Fielding (Oxford : At the Clarendon Press, 1960), pp. 60-61.
16. *Ibid., p.* 35.
17. *The Letters of Charles Dickens*, II : 838.
18. *The Speeches of Charles Dickens*, p. 19.
19. Edgar Johnson, *Charles Dickens: His Tragedy and Triumph* (New York : Simon and Schuster, 1952), pp. 21-22. (Schuster)
20. See above, chap. 2.
21. Annan, p. 89.
22. Charles Dickens, *Great Expectations* (London : Longmans, 1966), p. 401.
23. Dickens, *David Copperfield*, p. 491.
24. Charles Dickens, *The Old Curiosity Shop* (London : Penguin Books, 1974), p. 580
25. *Ibid.*, p. 582.

BIBLIOGRAPHY

Abdullah, Adel M. "The Arabian Nights in English Literature to 1900." Ph.D. dissertation, University of Cambridge, 1963.

Ali, Muhsin Jassim. "Nineteenth-Century Criticism of the Arabian Nights." Ph. D. dissertation, Dalhousie University, 1978.

Annan, M.C. "The Arabian Nights in Victorian Literature." Ph. D. dissertation, Northwestern University, 1945.

Conant, Martha Pike. *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century.* New York : Columbia University Press, 1908; reprint ed., New York : Octagon Books, 1966.

Davis, Earl. *The Flint and the Flame : The Artistry of Charles Dickens.* London : Victor Gollancz, 1964.

Dickens, Charles. *Bleak House.* Boston : Osgood, 1875.

——. *Christmas Books & Sketches.* Boston : Osgood, 1875.

——. *David Copperfield.* London : Longmans, 1964.

——. *Dombey and Son.* Penguin Books, 1974.

——. *Great Expectations.* London : Longmans, 1966.

——. *Hard Times.* London : Dent, 1963.

——. *Letters of Charles Dickens.* Edited by Walter Dexter. 3 vols. The Nonesuch Dickens, 1938.

——. The Old Curiosity Shop. Penguin Books, 1974.

——. *Speeches of Charles Dickens.* Edited by K. J. Fielding. Oxford : At the Clarendon Press, 1960.

Dickens, Charles. *Little Dorrit.* Penguin Books, 1967.

——. *Our Mutual Friend.* Boston : Osgood, 1875.

——. *Martin Chuzzlewit.* New York : Alfred Knopf, 1947.

Forster, John. *The Life of Charles Dickens.* 3 vols. 1872-1874; reprint ed. London , Chapman Hall, 1904.

Hibbert, Christopher. *The Making of Charles Dickens.* London : Longmans, 1967.

Johnson, Edgar. *Charles Dickens: His Tragedy and Triumph.* New Haven : Simon and Schuster, 1952.

Scott, P.J.M. *Reality and Comic Confidence in Charles Dickens.* London and Basingstokes : The Macmillan Press. 1979.

magic" to his descriptions and characterization. It might be more correct to state that, in his work, fancy and magic are the tools which bring out the true nature of things or people, the nature that lies hidden below the surface of a guillotine,[84] a Mr. Scrooge[85] or a simple wedding dinner.[86]

1, Jan. 1987.

Humbugs he combined his social satire with literary satire.

Dickens' novels are rich in *Arabian Nights* imagery which is put to different uses. The purpose of such images might be to achieve a humorous effect, to serve as symbols in philosophical passages, or as a touchstone by which characters, events, situations and abilities are judged. In the form of analogies or close parallels they help to make descriptions more vivid and incidents of the plot transparent. These Eastern images are most effective in adding to an ordinary situation or to a physical environment a more intense or a humanising dimension. In his diction, which includes numerous phrases and terms from the tales, and in his artistry, especially in the adaptation of the framework story the influence of the *Arabian Nights* can be detected.

Above and beyond all these influences which can be traced and quoted, there is another impact which is diffused throughout Dickens' work and which is not so easily defined, since it was appropriated and absorbed over many years, especially the formative years of his childhood, until it became an integral component of his way of looking at the world and of describing it in his novels. Dickens once paid the Arabian stories the tribute of calling them "wise".[62] Within the context of the quotation "wisdom" consists of the ability to discover the true nature of things or people, the shape they have by "the will of God", which lies below the form they "wear through mere passing conjurations." This true nature, however, can only be discovered and maintained by a capacity called "fancy" or even "magic" since it has little to do with the fact that "two and two are four, and nothing over."[63] It has been frequently observed that Dickens "added a touch of fancy" or "of

stories left in the clock case and their abrupt adjournment at two in the morning, the Gog and Magog narrations, the story within another technique, and the diversity of the related material were most probably suggested by the *Arabian Nights.*

In an attempt to estimate the overall impact of the *Arabian Nights* on Charles Dickens, it is evident that he never wavered from his appreciation and enjoyment of the work. From the time he was nine years old, when he began to read, absorb and act out the content of the tales, until his last novel, numerous allusions testify to his lasting esteem. Because of this, his own "growth" can be said never to have stopped since the 'we" in the following quotation obviously does not include his own person.

> Our growth stopped, when Haroun Alraschid spelt his name so, and when nobody had ever heard of a Jin. When the Sultan of the Indies was a mighty personage, to be approached respectfully even on the stage; and when all the dazzling wonders of those many nights held far too high a place in the imagination to be burlesqued and parodied.[81]

Since he could be sure of his readers' familiarity with the tales he did not hesitate to assimilate them, in various ways, in his letters, speeches and novels. He was committed to the idea that fancy, as represented in the *Arabian Nights,* has a most important role to play in the life of the nation and the education of children.

When attacking social or political institutions in England, from the school system to the national government, or abroad, as, for example, slavery in the United States, he used material from the Arabian tales for illustration, analogy and satire. In *The Thousand and One*

of Dickens'. Sissy Jupe's role as a narrator to cheer her father is another instance. In *Pickwick Papers* also, Dickens set the stage for travel and adventures. They were the accurate accounts, investigations and observations of the Pickwick club, which serve as a "frame" to hold together these picaresque and hilarious episodes. But a better illustration of the use of the framework can be seen in Dickens' plan for *Master Humphrey's Clock,* whose "feature for amusement" would be a series of papers on London as it was, and as it should be.

> The new project was a weekly periodical to be sold for three pence a copy, modeled somewhat upon Addison and Steele's *Tatler* and *Spectator,* or Goldsmith's *Bee,* only far more popular. Mr. Pickwick and Sam would reappear in a little club of interesting characters; there would be amusing essays on the various foibles of the day, there would be a set of Arabian Nights tales by Gog and Magog, the Giants in the Guildhall; there would be a series of Savage Chronicles, "something between Gulliver's Travels and the Citizen of the World," satirizing British magistrates by portraying "the administration of justice in some country that never existed.[79]

In 1839, writing to Forster, Dickens laid open before him his plan for *Master Humphrey's Clock* which was "to be given some such title as the *Relaxations of Gog and Magog* dividing them into portions like the *Arabian Nights* and supposing Gog and Magog to entertain each other with such narrations in the Guildhall all night long and to break off at daybreak."[80] The meetings of Master Humphrey's Clock Club at ten to read manuscripts of

appetites for steaks — it is from their ranks that the most triumphant favourites have sprung.

The influence of Scheherazade's tales on Dickens was so weighty that he not only used her imagery for various purposes, but even borrowed such phrases and words as "To hear is to obey", which is a commonly repeated injuction of the tales, in various forms.[75] The list of words is a long one, most frequent of which are "Divan" an Oriental court of justice, which is mentioned, for instance, in the statement : "Miss Flite (who rises early that she may be punctual at the Divan of justice held by her excellent friend the Chancellor) comes running downstairs, with tears of welcome and with open arms.[76] Other recurrent words are "shrub", from an Arabic word meaning beverage, "Houri", "Afrit", "ghoul", and "Jin".

Dickens appreciated the artistry of the tales which makes it tempting to trace his favourite device of story-telling to the farmework device of the *Arabian Nights.* Many a time had he made excuses for some character to tell a tale in imitation of Scheherazade. When Steerforth discovered that David Copperfield had read many books, he asked him to narrate the stories to him each evening before bedtime : 'You shall tell'em to me. I can't get to sleep very early at night, and I generally wake rather early in the morning. We'll go over 'em one after another. We'll make some regular Arabian Nights of it."[77] Although David felt honoured by this request, he soon was tired and hoarse. He reflected : "In the morning too, when I felt weary, and should have enjoyed another hour's repose very much, it was a tiresome thing to be roused, like the Sultana Sheherazade, and forced into a long story before the getting-up bell rang."[78] It may be concluded from this that David's story-telling is the seed of his later career as a story writer, and so it is

Here Dickens again philosophized with the help of the *Arabian Nights*. To him the guillotine was the natural result of the conditions in France before the revolution. He reflected, looking back at the causes that brought the tumbrils there, on the state of the great trees before they had been made into the guillotine. Time, the worker of magic, could change the form of anything and then change it back so that the causes could be seen. On the other hand,

> the great magician who majestically works out the appointed order of the Creator, never reverses his transformations. "If thou be changed into this shape by the will of God," say the seers to the enchanted, in the wise Arabian stories, "then remain so! But, if thou wear this form through mere passing conjuration, then resume thy former aspect!" Changeless and hopeless, the tumbrils roll along.[72]

At times, Dickens used the same image for two different purposes. The "Barmecide" dinner, for instance, was used to describe humorously the room at Tellson's Bank.[73] He used it again when he talked about the hardships actors faced, in his speech at the first anniversary of the General Theatrical Fund which was held at the London Tavern, with him in the chair, on April 6, 1846 :

> We owe them a debt which we ought to pay. The beds of such men are not of roses, but of very artificial flowers indeed. Their lives are full of care and privation, and hard struggles with very stern realities. It is from among the poor actors who drink wine from goblets, in colour marvellously like toast and water, and who preside at Barmecide feasts with wonderful

characters misquote *Arabian Nights* references to achieve laughter, as in the case of Mr. Pecksniff, who, showing off to Martin Chuzzlewit, to whom he was leaving free use of his house, addressed him in a grand manner :

> 'We leave you in charge of everything. There is no mystery; all is free and open. Unlike the young man in the Eastern tale-who is described as a one-eyed almanack, if I am not mistaken, Mr. Pinch.
>
> "A one — eyed calendar, I think, sir." faltered Tom.
>
> "They are pretty much the same thing, I believe," said Mr. Pecksniff smiling compassionately; "or they used to be in my time."[69]

In the *Arabian Nights* Dickens also discovered that certain images conveyed much more than their immediate meaning. He felt, on certain occasions, that they might have the specific function of being symbols of philosophical thought in his novels. "The working out of the Magnetic Mountain idea, as a symbol of the fatalistic control that drew Charles Darnay back to revolutionary Paris,"[70] is an example :

> Like the mariner in the old story, the winds and streams had driven him within the influence of the Loadstone Rock, and it was drawing him to itself, and he must go. Everything that arose before his mind drifted him on, faster and faster, more and more steadily, to the terrible attraction... Yes. The Loadstone Rock was drawing him and he must sail on, until he struck.[71]

Another example is at the end of the same novel.

1, Jan. 1987.

> produce out of himself by friction, if the Genie of the cheek would only answer to his rubbing.[65]

Dickens' description of the veneration of Perch, the messenger, in*Dombey and Son,* was just as exaggerated :

> And so little objection had Perch to being deferential in the last degree, that if he might have laid himself at Mr. Dombey's feet, or might have called him by some such title as used to be bestowed upon the Caliph Haroun Alraschid, he would have been all the better pleased.
>
> As this honour would have been an innovation and an experiment, Perch was fain to content himself by expressing as well as he could, in his manner, You are the light of my Eyes. You are the Breath of my Soul. You are the Commander of the Faithful Perch.

Humor is abundant in Dickens' works, and he often borrowed images, parallel episodes, phrases and terms for laughter and caricature. An example of allusion comically used can be found in *A Tale of Two Cities,* in the description of the "Barmecide" room at Tellson's Bank, that "your lighter boxes of family papers went upstairs into a Barmecide room, that always had a great dining-table in it and never had a dinner."[67] Or when Mrs. Skewton, in *Dombey and Son,* explained her views concerning the inevitability of destiny : "really, one might almost be induced to cross one's arms upon one's frock, and say... there is no What's-his-name but Thingummy, and what-you-may-call-it is his prophet!"[68] In these cases and similar ones, Dickens was able to attain a peculiar touch of comicality in his humor. He even made in his

> Her life is so much a valueless ritual, her commitments are so totally irrelevant to any rational function or the achievement of any personal significance, that, on an objective view, she takes on almost the aspect of a figure in a Surrealist picture; and the vacant inanity, in this kind, of her situation is here irreplaceably suggested by the reference to the world of enchantment and the Arabian Nights — a world in which the coherence of the natural laws is liable at any moment to be interrupted by the inconsequent operations of jinn or magic carpets.[62]

When Ruth Pinch, in *Martin Chuzzlewit,* to cite another example, visited John Westlock's chambers, John fussed around, helping the woman who was to serve dinner, rubbing and polishing; "and as if, in the course of this rubbing and polishing, he had rubbed an enchanted lamp or a magic ring, obedient to which there were twenty thousand supernatural slaves at least, suddenly there appeared a being in a white waistcoat."[63]

At times, Dickens used farfetched imagery as a part of his technique of exaggeration. In doing so, he "achieved effects of caricature and humour that were characteristic of his style and one of the chief delights of his invention."[64] When Fledgeby in *Our Mutual Friend* rubbed his cheek, feeling where the whiskers, which were of such deep concern to him,should be, the genie of the cheek was to answer such an important summons.

> Fledgeby has devoted the interval to taking an observation of Boot's whiskers, Brewer's whiskers, and Lammle's whiskers, and considering which pattern of whiskers he would prefer to

1, Jan. 1987.

had threatened him longer yet. Dickens compares this approaching catastrophe with an incident from the *Arabian Nights* :

> In the Eastern story, the heavy slab that was to fall on the bed of state in the flush of conquest was slowly wrought out of the quarry, the tunnel for the rope to hold it in its place was slowly carried through the miles of hollow to the great iron ring. All being made ready with much labour, and the hour come, the sultan was aroused in the dead of the night, and the sharpened axe that was to sever the rope from the great iron ring was put into his hand, and he struck with it, and the rope parted and rushed away, and the ceiling fell. So, in my case; all the work, near and far, that tended to the end, had been accomplished; and in an instant the blow was struck, and the roof of my stronghold dropped upon me.[60]

Such parallels intensify the factual accounts and help the reader to get involved in the plot by suggesting a comparison which enables him to visualize the scenes and the incidents. One more example of this nature is in *Little Dorrit*, where the envoy, Mr. Dorrit's valet, visited Mrs. General, the companion of the Misses Dorrit. He found her on a little square of carpet "as if she had come into possession of the enchanted piece of carpet, bought for the forty purses by one of the three princes in the Arabian Nights, and had that moment been transported on it, at a wish, into a palatial saloon with which it had no connection."[61]

> Mrs General has no meaningful social role. There is no valid reason for her to be here in Venice in association with the Dorrit family.

ample is to think of Bella's wedding dinner in *Our Mutual Friend.* The white, red, blue and yellow fish in the *Arabian Nights* which represented the four different groups of citizens in a kingdom and which made a speech while in the frying-pan, had appealed to Dickens' imagination. He used the image to point out the underlying importance that an outwardly commonplace meal had for the three participants in the party.

> What a dinner! Specimens of all the fishes that swim in the sea, surely had swum their way to it, and if samples of the fishes of divers colours that made a speech in the Arabian Nights (quite a ministerial explanation in respect of cloudiness), and then jumped out of the frying-pan, were not to be recognized, it was only because they had all become of one hue by being cooked in batter among the whitebait.[59]

When Dickens sought for appropriate means of description, he frequently turned to his own reading background of the *Arabian Nights* to select parallels and analogies that had become standard representations of specific persons, places and episodes. One of the Arabian tales provided an elaborate analogy for a situation at the end of chapter 38 of *Great Expectations,* for the calamity which was about to befall Pip. Pip, who lived in a dream world, believed that Estella was meant for him. His love blinded him to the almost diabolical plan of Miss Havisham to have revenge on all men. During a visit to the old lady, Pip realized fully and with a bitter sense of degradation that Estella had to take vengeance for Miss Havisham on as many men as possible before she was given to him. By this device Pip was tormented. He now saw clearly the unhealthiness of the scheme. His heart ached, and ached again as he approached an event that

1. Jan. 1987.

in terms of the *Arabian Nights* can be observed in Dickens' speech at the hundred and- twenty-second anniversary of the Royal Society of Musicians, 8 March 1860 :

> Turning over the book just now with the words 'One hundred and twenty-second night' printed on its outside, remembering the wonderful things which music has of course suggested to me from my earliest childhood, I feel a kind of fancy that I might have gone back to the one hundred and twenty-second night of the great *Arabian Nights*, and have heard Dinarzade saying, about half an hour before daybreak, 'Sister Scheherazade, if you are still awake, and my lord the Sultan will permit, I beg you to finish the story of-the British musicians,' (Laughters and cheers). To which Scheherazade replies that she would willingly proceed, but that to the best of her belief it was a story without an end (cheers), because she considered that as long as mankind lived, and loved, and hoped, so long music, which draws them upward in all their varying and erring moods, could never cease out of the world. (Cheers.) So the Sultan, who changed his name for the purpose for the time, girded on, not his scimitar, but a scythe, and went on graciously resolving that the story should have its one hundred and twenty-second night, and that the brotherhood should live for ever. (Loud applause.)

No doubt, the allusion is relevant and appropriate to the event, and in using such a device, Dickens conveys the impact he wishes to achieve. To cite one more ex-

Forster : "As Aladdin's Palace was transported hither and thither by the rubbing of a lamp, so the crew of a Chinese junk devoutly believed that their ship would turn up safe, at the desired port, if they only tied rags upon the mast, rudder, and cable."[54] "The quickness with which the Northern Camp of Boulogne raised their mud houses was like an Arabian Nights' tale."[55] In Italy, Dickens was so much impressed by Venice "that the wildest visions of the *Arabian Nights* are nothing to the Piazza of Saint Mark, and the first impression of the inside of the church.'[56]

Again and again, Dickens added a touch of fancy to ordinary situations to give them enchantment and brightness. Such a situation, a gathering of family and friends enjoying each other's company after a good meal, was pictured in *David Copperfield*. When David visited his former schoolmate Traddles, who had rooms in Gray's Inn, he discovered that he was married to Sophie, whom he had courted so long. They were very happy; the household was warm with love and merriment.

> The idea of those Devonshire girls, among the dry law-stationers and the attorneys' offices; and of the tea and toast, and children's songs, in that grim atmosphere of pounce and parchment, red-tape, dusty wafers, ink-jars, brief and draft paper, law reports, writs, declarations, and bills of costs, seemed almost as pleasantly fanciful as if had dreamed that the Sultan's famous family had been admitted on the roll of attorneys, and had brought the talking bird the singing tree, and the golden water into Gray's Inn Hall.[57]

Another attempt at describing an ordinary situation

these tales "being an accepted way of measuring the incredibilities of reality, the expression of unusual powers of speed, appearance, charm, or magnificence, found a ready-made figurative vocabulary in the supernatural achievements of the Arabian tales."[50] When, for instance, Mr. Edward Murdstone began courting Mrs. Copperfield, Peggotty took David on a fortnight's visit to her brother in Yarmouth. David was fascinated with the barge-turned-home in which the Peggottys dwelt: "If it had been Aladdin's Palace, roc's egg and all, I suppose I could not have been more charmed with the romantic idea of living in it."[51] When David's aunt, Miss Betsy Trotwood, sent him to a Canterbury school, he met Dr. Strong, the headmaster, his wife and her cousin Jack Maldon. Maldon was to work in India, and David meditated: "For my own part, I looked on Mr. Jack Maldon as a modern Sindbad, and pictured him the bosom friend of all the Rajahs in the East, sitting under canopies, smoking curly golden pipes — a mile long, if they could be straightened out."[52] Another image from the tales was used by Dickens to describe Mrs. Sparsit in *Hard Times*. Sparsit, a scheming, malicious woman, was working for Mr. Bounderby as a housekeeper. She had a visitor whom she observed to be a man of about thirty-five, handsome, dark-haired, well-bred, and well-dressed. 'All which Mrs. Sparsit observed in her womanly way-like the Sultan who put his head in the pail of water-merely in dipping down and coming up again."[53]

In his novels and in his life, Dickens' imagination strove to add another dimension to the physical environment, to give it a humanising quality. He achieved this effect frequently by refering to the *Arabian Nights*, as in the following examples from his letters. On a seaside holiday, Dickens wrote to his friend and biographer John

States in 1842, his experiences there provided him with material for his *American Notes* and for the American scenes in *Martin Chuzzlewit* scenes which satirize the manners, the habits, and the points of view characteristic of Americans in the rather crude young country of the 1840's. He was shocked by the horrors of slavery. He opposed the institution of slavery and reproached owners, breeders, users, buyers, and sellers of slaves. He stated that every man in America "is a more exacting, and a sterner, and a less responsible despot than the Caliph Haroun al Raschid in his angry robe of scarlet."[48] On a journey into Virginia, he visited the Negro car and noted the inhuman treatment of the blacks which stirred his wrath.

> A mother and her children had just been purchased, the father being left behind with the former owner; the children cried all the way, and the mother was the picture of misery. The "champion of Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness who had bought them," who at every stop got down to see that they were safe, reminded Dickens of the most hideous black in the *Arabian Nights* : "The black in Sindbad's Travels with one eye in the middle of his forehead which shone like a burning coal, was nature's aristocrat compared with this white gentleman."[49]

Thus, the importance of the *Arabian Nights* in Dickens' social criticism is manifold. It supplied him with illustrations, images, parallels and models, and the book as a whole stands for a world of fancy that should have a place in every healthy nation.

Imagery from the *Arabian Nights* is abundant in Dickens' novels, speeches and letters. Wonders of

magistrates by portraying "the administration of Justice in some country that naver existed."[45]

In *Pickwick Papers* we see again the influence of Dickens' childhood reading :

> Mr. Pickwick begins by being as silly a fellow as Jack who sold the cow for a handful of beans and ends no less heroically. He is a middle-class and middle- aged version of the miller's son protected by a cockney puss-in-boots, an Aladdin checking no fewer than two African magicians in the persons of Dodson and Fogg, a gay but undeniable Christian escaping the Fleet dungeons where so many are imprisoned by the Giant Despair. All the ogres are there, revealed as the ogres of everyday, and all the forty thieves, with most of them lawyers; and the symbolic evils of the fairy tale and allegory have become the real evils of the real world for whose discovery Dickens had been prepared by the fierce insight of Smollett and by Fielding's wide, clear gaze... The great achievement of his predecessors in picaresque realism and comic epic Dickens blends with the magic of romance into a unique and novel triumph of his own. With *Pickwick* he invented the realist fairy tale. It was to recur in much of his future work.[46]

Dickens also used other illustrations from the Arabian tales "to intensify his social criticism, those illustrations being used to accentuate his disapproval of certain American institutions."[47] When he visited the United

O.F.F,I.C.E.,' is entered by pronouncing the words 'Debrett's Peerage. Open Sesame!' and in which Scarli Tapa, instead of slaying the thieves, forms an alliance with their Captain."[43]

Dickens' satire is both social and literary. He directs his attacks at the House of Commons, the strictness of Victorian society, the parties, the high and middle classes forming a political aristocracy, the Civil Service, the law which entitles the eldest son to inherit his father's property leaving the others to live by their wits, the exclusion of the bulk of the people from the government offices, bogus reforms and income tax. While ridiculing all these, he parodies the introduction of the pseudo-oriental tales alleging to be translations of manuscripts, translatable names of easterners, the frame-work story of the *Arabian Nights,* verse quotations, rhymed prose, the floridity of the oriental style, asking riddles and breaking the narrative in the middle of a sentence.[44]

Dickens relentlessly exposed various deplorable conditions in English public institutions. One such satire which shows his childhood reading of the *Arabian Nights* is in *Pickwick Papers.* Here Dickens began by claiming to be the editor of the posthumous papers of the Pickwick club, a group of middle-class London gentlemen. Samuel Pickwick, the club president, naive and unworldly, decided to undertake a series of journeys to collect material to report to the members at home.

> The new project was a weekly periodical to be sold for threepence a copy, modeled somewhat upon Addison and Steele's *Tatler...* Mr. Pickwick and Sam would reappear in a little club of interesting characters; there would be a set of Arabian Nights tales by Gog and Magog, the Giants in the Guildhall... satirizing British

> A nation without fancy, without some romance, never did, never can, never will, hold a great place under the sun.[40]

Dickens used the *Arabian Nights* in different ways in attacking social or political institutions of his day. One such instance was his criticism of an education which does not include fancy. In the province of political satire, Dickens used illustration from the *Arabian Nights* to ridicule the abuses of Parliament, and to show his disgust with the way England's affairs were managed. During the worst phase of the Crimean War "reports were pouring home from the Crimea by this time of the shameful disorganization of supplies, the horrible bungling in the medical arrangements, and the frightful mortality in the military hospital at Scutari."[41] The Aberdeen ministry resigned, but Dickens had no more respect for the Government that was formed under the premiership of Lord Palmerston than he had felt for its predecessor. He wrote for *Household Words* a satiric parody of the *Arabian Nights,* which he called "The Thousand and One Humbugs,"

> describing how "Aberdeen (or the Addled)... had for his misdeeds been strangled with a garter" and succeded by "Parmarstoon (or Twirling Weathercock), the glib Vizier." Abetted by his daughter, Hansardadada, and a mute named Mistaspeeka, this cunning charlatan then proceeded also to gull the Sultan, "Taxedtaurus (or Fleeced Bull," with long-winded stories in which night after night was wasted.[42]

Another of his attacks upon the administration is in an article called 'Scarli Tapa and the Forty Thieves," in which "the robbers' cave with the enchanted letters

ways carries a rule, a pair of scales, and a multiplication table in his pocket, "ready to weigh and measure any parcel of human nature." After addressing the pupils in his school, Mr. M'Choakumchild, the school-master, launches into a lesson grounded entirely on facts. His method, Dickens asserts, is like that of Morgiana in "The story of Ali Baba, and the Forty Thieves". Morgiana, Ali Baba's servant in the story, kills off a band of forty thieves by pouring boiling oil into the jars in which they are hiding. M'Choakumchild's anti-imaginative teaching is murdering the children's fancy, and Dickens is using this analogy appropriately to express his impassioned and outspoken attack :

> He went to work in this preparatory lesson, not unlike Morgiana in the Forty Thieves looking into all the vessels ranged before him, one after another, to see what they contained. Say, good M'Choakumchild. When from thy boiling store, thou shalt fill each jar brim full by-and-by, dost thou think that thou wilt always kill outright the robber Fancy lurking within or sometimes only maim him and distort him![39]

Dickens earnestly believed that children who read works of fancy in childhood, and are greatly affected by their fancies, are the fortunate ones who can bring happiness to themselves and to the world around them. This conviction is based upon his recollections from his own early reading of the *Arabian Nights* and other books, but it clearly goes beyond a mere nostalgic sentiment and is closely connected with his social and political views:

> In a utilitarian age... it is a matter of grave importance that fairy tales should be respected...

1, Jan. 1987.

all levities whatsoever are discountenanced, Dickens illustrated by the unhappy fates of the children of the House of Smallweed."[37] Besides the grandfather, a money lender who lives for the sole pleasure of squeezing "Compound Interest" out of his clients, there are his feeble-minded wife, grand-daughter Judy, a joyless reproduction of her grandfather, and Brat, Judy's twin brother. Altogether, the Smallweed household presents a morbid picture.

> During the whole time consumed in the slow growth of this family tree, the house of Smallweed, always early to go out and late to marry, has strengthened itself in its practical character, has discarded all amusements, discountenanced all story-books, fairy tales, fictions, and fables, and banished all levities whatsoever. Hence the gratifying fact, that it has had no child bron to it, and that the complete little men and women who it has produced have been observed to bear a likeness to old monkeys with something depressing on their minds.
>
> Judy never owned a doll, never heard of Cinderella. And her brother couldn't wind up a toy for his life. He knows no more of Jack the Giant Killer, or of Sindbad the Sailor, than he knows of the people in the stars.

The life of the imagination in children should be encouraged not only in early childhood, in the family, but also later, in school. Dicknes attacks utilitarianism and the teaching of hard facts alone. He caricatures this kind of education which stifles the imagination with "fact" in chapter two of *Hard Times,* "Murdering the Innocents". Gradgrind is "a man who proceeds upon the principle that two and two are four, and nothing over," and who al-

sees them again.

> "Why, it's Ali Baba!" Scrooge exclaimed in ecstasy. "It's dear old honest Ali Baba! Yes, yes, I know, one Christmas time, when yonder solitary child was left here all alone, he *did* come, for the first time, just like that. Poor boy; and what's his name who was put down in his drawers, asleep, at the gate of Damascus; don't you see him? And the Sultan's Groom turned upside down by the Genii, there he is upon his head! Serve him right. I'm glad of it. what business had *he* to be married to the princess!"[34]

In *Martin Chuzzlewit,* Tom Pinch, the apprentice of the detestable Pecksniff, "revels in this fusion of the fantastic and real."[35] He "lived again with new delight, the happy days before the Pecksniff era" in the bookshop in Salisbury where were

> the Persian tales, with flying chests and students of enchanted books shut up for years in caverns; and there too was Abudah, the merchant, with the terrible little old woman hobbling out of the box in his bedroom; and there the mighty talisman, the rare Arabian Nights, with Cassim Baba, divided by four, like the ghost of a dreadful sum, hanging up, all gory, in the robbers' cave. Which matches wonders, coming fast on Mr. Pinch's mind, did so rub up and chafe that wonderful lamp within him, that when he turned his face towards the busy street, a crowd of phantoms waited on his pleasure.[36]

"The adverse effects on the normalcy of a child's mind when story-books, fairy tales, fictions, fables, and

the lady go on with the story, or would have her head cut off before it was finished."

"And your father was always kind? To the last?" asked Louisa; contravening the great principle, and wondering very much.

"Always, always!" returned Sissy, clasping her hands.

"Kinder and kinder than I can tell."[33]

This passage which duplicates Scheherazade's story-telling role played this time by Sissy, illustrates Dickens' belief that the Arabian tales are solace to the lonely and comfort to the weary, and it is to them that Sissy attributes her father's kindness.

The same idea is seen in *A Christmas Carol*, where the chief character, the sour, ice-cold Scrooge, changes into a new man of soft heart by memories of his boyhood visions of Ali Baba and Bedreddin Hassan. Scrooge is a grasping old miser, with no kind or generous impulse in his nature, even at Christmas. Going to bed on Christmas Eve, he is taking his gruel when he is visited by the ghost of Marley, in grave-clothes and dragging a chain. He announces the visit of other supernatural beings who would endeavor to make him Change his way of life. Consequently, Scrooge is haunted by three spirits. The first spirit is a curious ageless figure, the Ghost of Christmas Past, and it conducts Scrooge through scenes of his childhood and youth, making him feel remorse for wasted opportunities and for having substituted ambition for love in his life. In order to achieve this end, he leads Scrooge to his childhood scenes. They go into a bare classroom, where Old Scrooge sees with pleasure the re-enactment of the stories he had known, and dwells happily upon the various incidents as he

the imaginative girl, stands against everything the "hard facts school" stands for. Confiding that she has regularly read to her father the Arabian tales, she is admonished never to breathe a word of such destructive nonesense any more :

> "I understand you to have been in the habit of reading to your father?"
>
> "O yes, Sir, thousands of times. They were the happiest-O, of all the happy times we had together, Sir!"
>
> "And what," asked Mr. Gradgrind, in a still lower voice, "did you read to your father, Jupe?"
>
> "About the Fairies, Sir, and the Dwarf, and the Hunchback, and the Genies," she sobbed out.

Louisa, Gradgrined's daughter, a pupil in the school and the one who is most oppressed by the system, questions Sissy about her father, though this was a forbidden subject. Sissy replies that her mother, a dancer, had died when she was born. Sissy had been her father's comfort and consolation, especially since his clowning began to raise fewer laughs. She had kept her father's spirits up by reading him stories :

> "I used to read to him to cheer his courage, and he was very fond of that. They were wrong books — I am never to speak of them here — but we didn't know there was any harm in them." "And he liked them?" said Louisa, with a searching gaze on Sissy all the time.
>
> "Oh very much! They kept him, many times, from what did him real harm. And often and often of a night, he used to forget all his troubles in wondering whether the Sultan would let

ness, the leveller of pride, the patron of patrons,... was simply the greatest Forger and the greatest Thief that ever cheated the gallows."[29] A reference, sometimes, may be hard to trace as in the following analogy: "Mr. Meagles, however, thoroughly enjoyed Young Barnacle. As a mere flask of the golden water in the tale became a full fountain when it was poured out, so Mr. Meagles seemed to feel that this small spice of Barnacle imparted to his table the flavour of the whole family-tree."[30] Inspite of some obscure allusions to the *Arabian Nights* Dickens could, in general, depend on his readers' familiarity with the tales and on being understood whenever he made use of them in his own novels.

Since the *Arabian Nights* played such an important and beneficial role in his own life, Dickens came to believe that it would have a similar effect upon all people, especially on children. In his novels he stressed again and again the importance of fancy. "It is this imaginativeness, stimulated and kindled by his reading of Scheherazade's tales, which becomes a talisman to preserve the integrity of his heroes and heroines or to protect them from danger in uncongenial circumstances."[31] It is certainly this imaginativeness which helps David Copperfield to gain Steerforth's sympathy and support after playing Scheherazade's story-telling role every night. It also enables Sissy Jupe to comfort her father in his distress by reading him tales from the *Arabian Nights*. In *Hard Times* Thomas Gradgrind, a firm believer in the supremacy of facts and figures in all departments of life, opens a school for his children and others to teach facts and statistics. He is resolved to take on in his school Sissy Jupe, the strolling juggler's child, spending her childhood among the acrobats and equestrians of Sleary's Horse-riding. Sissy,

bian Night instead of a London one."[24] Surveying his condition at the time, he rehearsed a scene of the tales as if it was really happening to him :

> "It's an Arabian Night, that's what it is," said Richard. "I'm in Damascus or Grand Cairo. The Marchioness is a Genie, and having had a wager with another Genie about who is the handsomest young man alive, and the worthiest to be the husband of the princess of China, has brought me away, room and all, to compare us together. "Perhaps," said Mr. Swiveller, turning languidly round upon his pillow, and looking on that side of his bed which was next the wall, "the Princess may be still — No, she's gone.[25]

When the Marchioness jumped up quickly, and clapped her hands, " 'Arabian Night, certainly,' thought Mr. Swiveller; 'they always clap their hands instead of ringing the bell. Now for the two thousand black slaves, with jars of jewels on their heads!' "[26]

At other times, Dickens' references to Scheherazade's tales are hard to grasp by the reader, and at times they are overdrawn, as in the case of the law clerk "Cassim Baba in the robbers' cave and Cassim Baba the only respectable member of the party."[27] "Dickens evolved this mysterious parallel from the fact that the law clerk, 'Cassim Baba', was divided among four bored young lawyers, while, in the old Arabian story, Cassim Baba had been quartered by the robbers."[28] When an allusion is inserted among a string of phrases, it may pass unnoticed by the reader as in the following description : "He, the uncouth object of such wide-spread adulation, the sitter at great men's feasts, the roc's egg of great ladies' assemblies, the subduer of exclusive-

ley of diamonds.[19]

Dickens did expect his readers to be familiar with the tales of the *Arabian Nights*.[20] Certainly most of the characters in his novels are. They know them so well that they "referred to their fabrications as though they were not fictions but established fancies so closely linked to reality that they almost existed."[21] Pip called the East the "land of the *Arabian Nights*", where dreams came true and expectations were realized. At the end of *Great Expectations,* Pip purchased for his friend Herbert, without the latter knowing it, partnership in his business firm. The head of the firm announced that Herbert was to open a branch in Cairo. Pip, on this occasion, meditated that

> there was recompense in the joy with which Herbert would come home of a night and tell me of these changes, little imagining that he told me no news, and would sketch airy pictures of himself conducting Clara Barley to the land of the Arabian Nights, and of me going out to join them (with a caravan of camels, I believe), and of our all going up the Nile and seeing wonders.[22]

David Copperfield, at the picnic with Dora Spenlow, was so much overjoyed, that he did not know how long they were walking or where they went. "Perhaps some Arabian-night magician opened up the place for the day, and shut it up for ever when we came away. It was a green spot, on a hill, carpeted with soft turf. There were shady trees, and heather, and, as far as the eye could see, a rich landscape.[23]

Richard Swiveller, getting up from sleep caused by fever, thought that he "woke up by mistake in an Ara-

take a trip to Brighton, and he was overjoyed when a friend agreed to join him. He said : "I immediately arose (like the desponding prince in the Arabian Nights, when the old woman... comes to whisper about the Princess they love) and washed my face."[17] A last example is a reference in a speech which Dickens delivered in Boston at a Banquet in his honour, where he said : "I have a fair claim upon you to let me do so tonight, for you have made my house an Aladdin's Palace. You fold so tenderly within your breasts that common household lamp in which my feeble fire is all enshrined, and at which my flickering torch is lighted up, that straight my household gods take wing, and are transported here."[18]

These examples suffice to illustrate Dickens' familiarity with the *Arabian Nights,* throughout his life. It remains to be shown how the tales influenced his imaginattion, his thoughts and his works.

> It is impossible to calculate the entire extent of their effect upon him, but the nature and direction of their stimulus is unmistakable. No writer so intimately fuses the familiar and the strange as Dickens does. His physical world is an utterly everyday one of the most prosaic places : Goswell Street, the drab suburbs of Camden Town and Somers Town, Covent Garden Market, the Golden Cross, the poor streets of the Borough — all noted in the sharpest detail. And they are transfigured by an inward vision that bathes Bob Cratchit's fireside in glowing warmth and Fagin's thieves' cellar in sordid romance. The clear daylight sanity of *Tom Jones* and the brutal realism of *Roderick Random* are mingled in the works of Dickens with the fantasy of Ali Baba's cave and Sindbad's val-

> should release him, and, at last, that he would destory them. Now, there is a spirit of great power, the Spirit of Ignorance, long shut up in a vessel of Obstinate Neglect, with a great deal of lead in its composition, and sealed with the seals of many, many Solomons, and which is exactly in the same position. Release it intime, and it will bless, restore, and reanimate society; but let it lie under the rolling waves of years, and its blind revenge at last will be destruction.[15]

This quotation illustrates how Dickens used forceful analogies with great effect to clarify his point. A similar analogy is in a speech which he delivered in America. He had resolved to accept no hospitality while in the slave states, but he was obliged to accede to a social supper in his honour in Richmond, Virginia,18 march 1842, after a renewal of request by a delegation from that city. He regretted that he was passing through their country with a rapid flight : "I find, in my career amongst you, no little resemblance to that far — famed Sultan of the thousand — and one nights, who was in the habit of acquiring a new friend and cutting his head off in the morning. I find another resemblance to what we read in the history of that Sultan. He was diverted from his bad habit by listening to the tales of one who proved a favourite above all the rest; so I am stopped in my original intention by the hospitalities of th Americans."[16]

Dickens' familiarity with Scheherazade's tales need not further be alluded to, but the following reference to them is an appropriate one to add. It is one of many in Dickens letters and speeches. When he was annoyed by the political situation in his country, he felt a violent craving for distraction. He thought that he had to

time — not by my will — and in some sort following the example of that renowned Sultan to whose despotism we are indebted for so much delight, must go making friendships over — night, and cutting their heads off, every morning."[14].

In a speech at the Polytechnic Institution of Birmingham, Alabama, Dickens praised its principles of spreading education, which did "not contain in themselves anything of a sectarian or class nature." Moreover, he recommended extending education before it was too late, illustrating his point from a tale in the *Arabian Nights*, :

> I hold that for any fabric of society to go on day after day,and year after year, from father to son, and from grandfather to grandson, unceasingly punishing men for not engaging in the pursuit of virtue and for the practice of crime, without showing them the way to virtue, has no foundation in religion, has no foundation in truth, and has only one parallel in fiction that I know of — which is the case of an obdurate old Genie, in the *Arabian Nights*, who was bent on taking the life of a certain merchant, because he had struck out the eye of his invisible son. Again, if I may refer to another tale in the same book of charming fancies — not inappropriate to the present occasion — there is the case of a powerful spirit who had been imprisoned at the bottom of the sea, shut up in a casket with a leaden cover, sealed with the seal of solomon upon it. There he lay neglected for many centuries, and during that period made many different vows : at first, that he would reward magnificently those who

1, Jan. 1987.

sonating the character of the Caliph Haroun al-Rashid. In "The Ghost of Master B" *(The Haunted House)* Dickens describes a group of children acting out the caliph's adventures and, at the same time, the atmosphere composed of imagination and reality of his own childhood :

> "Bless you, my precious!" said the officer turning to me; "Your pa's took bitter bad!"
>
> I asked, with a fluttered heart, "Is he really ill?
>
> "Lord temper the wind to you, my lamb!" said the good Mesrour, kneeling down, that I might have a comforting shoulder for my head to rest on, "your pa's dead!"
>
> Haroun Alraschid took to flight at the words; the Seraglio vanished; from that moment I never again saw one of the eight of the fairest daughters of men.
>
> I was taken home , and there was debt at home as well as Death, and we had a sale there.

In the tales of the *Arabian Nights,* Dickens found a world of fancy which for him supplied an aura about a wonderful world, "not by believing that the real world would furnish him with an Aladdin's lamp, but by seeing that the improbabilities of the world of Fancy could become a new horizon for the possibilities of reality.[13]

Throughout his adult life Dickens continued to enjoy the *Arabian Nights,* as can be seen by the fact that he referred to the tales again and again in his letters and speeches. An allusion to the introductory section of the tales, for example, is seen in a letter he sent to H. D. Gilp, a Philadelphia lawyer and politician, and in which he asserted: "I wish I could have remained longer in Philadelphia, but I am forced onward by my poverty of

> around him. Wandering down the High Street, which he thought must be "at least as wide as Regent-Streeet, London, or the Italiań Boulevard at Paris", he would look up at the Town Hall clock and think that it must surely be the finest clock in the world. The Town Hall itself, where he had once seen an Indian swallow the sword, was so glorious a structure that he set it up in his mind "as the model on which the Genii of the Lamp built the palace for Aladdin."[8]

The Arabian tales, more than anything else, "gave cue to his eager imagination."[9] He read them avidly, until "the characters in them became real for him, with a life of their own outside the pages of his books."[10]

There was yet another influence which helped him to absorb the world of the *Arabian Nights* and make it a permanent part of his imaginative life :

> In his childhood, too, his imagination received another powerful stimulus, and one which all his life exerted over him the strongest fascination — the theater. At the age of seven he had been taken up to London to behold the splendor of Christmas pantomimes, had delighted in the beautiful complexions of the clowns and their appetite for sausages, exulted in Harlequin and Pantaloon... Later he was occasionally taken to some of the melodramas, farces, and tragedies that held its boards, and was inspired to compose a tragedy entitled *Misnar, the Sultan of India* (founded on one of the *Tales of the Genii)*, which won him fame in his childish circle.[11]

He used to act scenes from the tales, always imper-

1, Jan. 1987.

allusions to Dickens' childhood readings in his work.[4] The books referred to in the passage were, no doubt, few, and because they were few, he read them over and over again. "Because the boy liked to read at an ealry age, because his peculiar sense of visualization made him play games with the imaginary characters he read about, the few books available to him had a much greater influence than the many books accessible to children in more fortunate circumstances." For him, "they were a host of friends when he had no single friend," and they were everything "that had given his ailing little life its picturesqueness — or sunshine."[6] As a child, Dickens did not play much with other boys for he was sickly and was subject to fitful attacks. At that early age, his family moved to London where he found himself in a slum neighbourhood. His father's monetary affairs became worse, and eventually he was imprisoned for debt in the Marshalsea Prison. Young Dickens was forced to leave school and to work in a blacking factory. All this left deep and bitter impressions that remained throughout his life. However, with the energy and intensity that were characteristic of him, he devoted himself to exploring London, observing people and scenes, and storing up hundreds of vivid and delightful datails in his memory, which he later used in his novels. This experience in combination with the books he read, especially the *Arabian Nights* of which he was very fond, furnished Dickens with apprenticeship as a novelist, and influenced the form of his novels, his characterization, and his prose. His imaginative perception enabled him "to fill the real world around him with a strange, unpredictable, exciting life of his own making."[7] In his long walks round the town and by the river

he was carried far away from the real world

Comparative Culture Book Series

1, Jan. 1987.

CHARLES DICKENS AND THE ARABIAN NIGHTS

Dr. Fakhir Abdul-Razzak

Department of English College of Education University of Baghdad

A summary of this paper was published in *Al-Ustad Bul- letin* 1980, pp. 5-16.

Charles Dickens, the most popular and internationally known of English novelists, made the acquaintance of the *Arabian Nights* when he was not much over nine years old. "The best evidence available stems form the well-known passage in *David Copperfield* in which the youthful Dickens, reincarnated in David, tells of the books he read for escape."[1] These books were classic novels which his father had, and they were mainly the works of eighteenth-century novelists, plus the *Arabian Nights* and the *Tales of the Genii*. In this literary autobiographical passage, where the best account of his early years is lightly disguised, Dickens writes :

> My father had left a small collection of books in a little room up-stairs, to which I had access (for it adjoined my own) and which nobody else in our house ever troubled. From that blessed little room, Roderick Random, Peregrine Pickle, Humphrey Clinker, Tom Jones, the Vicar of Wakefield, Don Quixote, Gil Blas, and Robinson Crusoe, came out, a glorious host, to keep me company. They kept alive my fancy, and my hope of something beyond that place and time, — they, and the Arabian Nights, and the Tales of the Genii, — and did me no harm; for whatever harm was in some of them was not there for me; *I* knew nothing of it.[2]

"Every word of this personal recollection had been written down as fact, some years before it found its way into *David Copperfield*."[3] The reference to the *Arabian Nights* and other literature is just one of the numerous

———. "The Aesthetic Foundation of Arabic Literature," *Comparative Literature, IV (1952), 323-340.*

Haddawy, Husain F. Ali. "English Arabseque; The Oriental Mode in 18th Century English Literature." Unpub. Ph.D. diss. Cornell, 1962.

Hynes, Samuel, ed. English Literary Criticism; Restoration and 18th Century. New York; Meredith Publishing House, 1963.

Kallich, Martin. "Samuel Johnson's Principles of Criticism and Imlac's 'Dissertation Upon poetry,' " *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXV, No. 1 (Fall 1966), 71-82.

Keast, W.R. "The Theoretical Foundations of Johnson's Criticism," *Critics and Criticism*, ed. R.S. Crane. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1952, 389-407.

Lewisohn, Ludwig. *Goethe: The Study of A Man.* New York: Farrar, Straus, 1949, II.

Lombard, Agostino. "The Importance of Imlac." *Bicentenary Essays on Rasselas* (1959), pp. 31-49.

Montagu, Mary Wortley. *The Complete Letters, ed. Robert Halsband, Vol. I, Oxford: Clarendon, 1965.*.

Nicholson, Reynold A. A Literary History of the Arabs. Cambridge: The University Press, 1907, reissued 1966.

Russell, D.A and M. Winterbottom. *Ancient Literary Criticism.* Oxford: Clarendon, 1972.

Trickett, Rachel. *The Honest Muse: A Study in Augustan Verse.* Oxford: Clarendon, 1967.

Warton, Thomas. *History o English Poetry.* London, 1871, 4 Vols.

Watkins, W.B.C. *Johnson and English Poetry before 1660.* New York: Gardian Press, 1965.

Weitzman, Arthur. "More Light on Rasselas: The Background of the Egyptian Episodes," *Philological Quarterly*, XLVIII (Jan., 1969), 42-58.

White, Newman Ivey. *Shelley, II. London: Secker & Worbury, 1947.*

Bibliography

Primary Sources

Boswell's Life of Johnson.

Johnson, Samuel. *Diaries, Prayers, and Annals*, ed. E.L. Mcadam with Donald and Mary Hyde. New Haven; Yale Univ., 1958, reissued 1960.

———. *Lives of the poets*. III, 1905.

———. *Rasselas and Essays*, ed. Charles Peake. Londonn; Routledge, 1967.

———. *The Yale Edition of The Works of Samuel Johnson*, 6 vols.

Secondary Sources

Al Aoun, Dina Abdul-Hamid. "Some Remarks on a Second Reading of *Rasselas*. "*Bicentenary Essays on Rasselas*, Supplement to Cairo Studies in English (1959), pp. 15-20.

Arberry, A.J. *Poems of Al-Mutanabbi*. Cambridge; The University Press, 1967.

Cambridge History of Islam, 2 Vols. Cambridge; The University Press, 1970.

Cameron, kenneth Neill. "A New Source for Shelley's Defence of Poetry, "*Studies in Philology*, 38 (1941), 629-64.

———. "Rasselas and Alastor, A Study in Transmutation," *Studies in Philology*, 40 (1943), 58-78.

Cannon, Garland. *The Letters of Sir William Jones*. Oxford; Clarendon, 1970.

Cantarin, Vicente. "Western and Arabic Concepts of poetry," *Yearbook of Comparative and General Literature*, No. 20 (1971), 75-80.

Chejne, Anwar G. *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1969.

Crane, Ronald S. "An Early Eighteenth-Century Enthusiast For Primitive Poetry; John Husbands," *MLN*, XXXVII (1922), 27-36.

Dowden, Edward. "Introduction," *West-Eastern Divan*, London and Toronto; Dent & Sons, n.d.

Fariq, K.A. *History of Arabic Literature*. Delhi: Vikas Publications, 1972.

Fleming, G.H. *Rossetti and the Pre-Raphaelite Brotherhood*. London: Ropert Hart-Davis, 1967.

Friedrich, Werner P. *Outline of Comparative Literature*. North Carolina; Chapel Hill, 1954.

Gabrieli, Francesco. "Ancient Arabic Poetry," *Diogenes*, 40 (Winter 1962), 82-95.

Goodyear, Louis E. "*Rasselas* From Amhara to Cairo Viewed From Arabia," *Bicentenary Essays on Rasselas* (1959), pp. 21-29.

Grunebaum, G.E. von. "The Nature of the Arab Literary Effort." *Journal of the Near Eastern Studies*, XII (Jan. 1948), 116-122.

ugly, low and mean" (Wellek, p. 15), Imlac believes in the usefulness of everything, "the crags of the rock and the pinnacles of the palace" (X, 22).

However, in 18th century England as well as in the Abbasid period, social and economic developments warrent the emphasis on the universal, a fact which explains the revival of Aristotelianism in both England and Islamic Empire.

64. Arberry, "Poems...," p. 23.
65. Nicholson, p. 324.
66. Ibid.
67. Ibid., pp. 302, 303.
68. *The Cambridge History*, II, p. 662.
69. Nicholson, p. 286.
70. Ibid., p. 289.
71. René Wellek remarks that Goethe, in his development of such a concept, has Jalal-al din al Rumi (1273 A.D.) in mind; see *History of Modern Criticism*, I. 218. Goethe was influenced by Arabian and Persian poetry. He rendered the famous Arabic "Ballad of Vengeance" by Thabit Jabir Sufyan (Ta'abbat Sharr) from Latin into German. He also wrote commentaries on individual Arabic poems. See Nicholson, p. 97; see also Edward Dowden's introduction to *West-Eastern Divan* (London and Toronto; Dent & Sons, n.d.), pp. xii-xiii. Goethe was particularly interested in the Persian poet Hafiz (1320-1389). See *Goethe; The Study of A Man* by Ludwig Lewisohn (New York; Farrar, Straus, 1949), II, p. 223.

72. See notes 8,9.

73. The Letters, p. 5.
Sir William Jones, who was elected to the Club in 1773- four weeks before Boswell became a member-and who was accorded the honour of its presidency in 1780, wrote *On the Manners of the Arabians before the Time of Mahomet* in 1783 and translated the suspended poems or the *Muallaqat* into English. But as Jones translated the *Muallaqat* after the publication of *Rasselas* I make no suggestion that Johnson had read about those poems or about Arabian poetics through Sir William Jones.
74. See *Idler*, No. 68, The Yale Edition, vol., p. 213. That Greek poetics had no direct influence either on the early Arabic poetry or on the development of the Arabic theory of poetry is asserted by Ignaz Kratschkowsky. See Vicente Cantarino, p. 77.
75. See Newman Ivey White, *Shelley*, II (London; Secker & Warburg, 1947), 229.
76. See Cameron's "A New Source for Shelley's Defence..," and "*Rasselas* and Alastor."
77. Newman Ivey White, II, 271.

considered... as perfect and infallible guides; as subjects for art students' imitation, not their criticism." See a discussion of this point in G.H. Fleming, *Rossetti and the Pre-Raphaelite Brotherhood*(London; Rupert Hart-Davies, 1967), pp. 7-8.

Here Imlac's argument is directed against copying the ancients because he "could never describe what he had not seen." At the same time Imlac's "attention to nature and life"does not follow the neo-classical concept of "imitation of nature." According to the latter, "the poet reproduces reality by his art," but he is not " 'a mystic visionary' who sees into the life of things, rises beyond reality to some transcendent absolute" (Rene Wellek, p. 14). This concept contradicts Imlac's discourse in more than one point. Imlac considers knowledge of nature an asset to the poet rather than a basic formative requirement; what is basic to the poet is his "special gift" or inspiration which allows him to "rise to general and transcendental truths" (X, 23). While training, education and inspiration complement each other in the Arabian theory which Imlac exemplifies, the neo-classical theory does not believe in inspiration. Johnson finds poetry similar to law or any other knowledge. See n. 20

55. It is worth noting that Imlac's poems demonstrate the Arabian blending of the divinely inspired outpourings of the poet and learning. The "attention of Rasselas," we are told, "was particularly seized by a poem which Imlac recited upon the various conditions of humanity", and that Rasselas was so much taken to the poet that he "regretted the necessity of sleep, and longed till the morning should renew his pleasure"(VII, p. 15).

56. Vicente Cantario, p. 78.

57. René Wellek remarks that Aristotelian nature means "reality in general and specially human nature," and the poet"reproduces reality by his art." p. 14.

    Imlac's description of natural scenery is never at variance with Arabic poetry which is known by its "splendid realism in regard to natural things" (Mackail, p. 107) and by its rich imagery. It (specifically ancient poetry) has given expression "to what might be termed the 'desert scene,' with its natural phenomena, its landscapes, its fauna and its flora" *(The Cambridge History,* II, 658).

58. See G.E. von Grunebaum, "The Nature of the Arab Literary Effort." *Journal of the Near Eastern Studies*, XII, (Jan., 1948), p. 119.

59. See n. 46

60. See Grunebaum, "The Nature...," p. 118.

61. Ibid., p. 118.

62. *Cambridge History*, II, 660

63. Although this view of the typical which characterizes the species man or nature is part of the neo-classical "imitation of nature," it is inconsistent with the rest of Imlac's discourse. While the demand for the universal lies at the bottom of the classical doctrine of propriety which forbids "the depiction of the horrid and

Johnson read or could read in connection with the Egyptian background, Weitzman neglects an Arabic source which was translated into English in 1672. That book is *Murtadi: The Egyptian History, treating of the Pyramids, the inundations of the Nile and other prodigies* by Murtadha ibn al-Khafif, tr. J. Davies (London).

However, as far as Imlac's poetics is concerned only Charles Peake has written about the *Mu'allaqat* in his edition of *Rasselas*, p. 180, *n*. 22.

45. Eighteenth Century scholars had been acquainted with the works of Sadi, Nizami, Hafiz and Omar al-Khayyam. These poets belonged to a later period, from the eleventh century onwards. Indeed Omar and others wrote "near the beginning of Persian literary history." See Arberry, "Omar and FitzGerald," *Asian Review*, LV, No. 204 (Oct., 1959), p. 138. For informations on translation from Persian into English, see *The Letters of Sir William Jones*, pp. 5,9, 27, 446-447, 472.
46. That Johnson had read about the famous school of Basrah, the centre of philological studies and neo-classical criticism, is clearly indicated in his essay on Gelaleddin (Idler, No. 75, 1759). He says; "In the time when Bassora was considered as the school of Asia, and flourished by the reputation of its professors and the confluence of its students, among the pupils that listened around the chair of Albumazar was Gelaleddin" *(The Yale Edition of S.J. Works*, II, pp. 232-235;see also "Ortogrul of Basrah, Idler, No. 99, pp. 302-305).
47. Nicholson, p. 292.
48. Ibid., p. 290.
49. Chejne, p. 68 and Nicholson, p. 286. That 18th century English writers had been acquainted with the poetry and criticism of Abu Nuwas is evidenced by the fact that in 1737 *The Gentleman's Magazine* published a poem based on a blank-verse version bySale of a "witty and polished poem of Abu Nuwas." See Haddawi, pp. 93, 94.
50. Nicholson, p. 285.
51. See Nicholson, p, 288. Perhaps Johnson had been acquainted with such criticism which appeared as commentaries on individual poems and as quotations. See notes 37 and 41. Some commentaries on the *Mu'allaqat* exist in manuscripts at Trinity College, Cambridge, and at Bodleian. See *The Letters of Sir William Jones*, p. 471 and n. 2.
52. Nicholson, p. 287.
53. *Ibid.*
54. It is clear that Imlac's statement does not accord with Johnson's adherence to the principles of "the father of criticism" (See note 36). Neither does it accord with Pope's "Learn hence from ancient rules a just esteem;/To copy Nature is to copy them" ("Essay on Criticism"), nor with Reynold's Discourse I that the ancient models "which have passed the rough approbation of ages, should be

Mutanabbi were Known in the first half of the 18th century, for in 1774 Sir William Jones said that he had been "long acquainted" with Al-Mutanabbi. See *The Letters of Sir William Jones*, ed. Garland Cannon (Oxford; Clarendon, 1970), I, pp. 158 and note; see also p. 117 and note.

It is noteworthy that Edward Pococke's *Specimen* of *Historiae Arabum* and Sale's "Preliminary Discourse" to the *Koran* contain basic information on early Arabian poetry. In 1758 Leonard Chapellow published *An Arabic Poem. Intitled Tograi (Oxford) and in 1767 he translated Six Assemblies of Hariri* (Oxford). However, Albert Schultens had already translated *Maqamat Al-Hariri* in 1731. But the first *Maqama* had been translated by Schultens' countryman Jacobus Golius. A good account of 18th century different publications on oriental literature is by Husain F. Ali Haddawy. *English Arabsque; The Oriental Mode in 18th Century English Literature*, Unpub. Ph. D. diss. Cornell, 1962. See also Mahmoud Manzalaoui, *Some English Translations of Arabic Imaginative Literature* (1704-1838), unpub. B. Litt. diss., Univ. of Oxford, 1947 p. 160.

38. Consequently, he is nicknamed Al-Mutanabbi, "the would be prophet." See Arberry, *Poems of...*, p. 2. See also *Cambridge* History of Islam, II, p. 665.
39. Anwar G. Chejne, p. 55.
40. Perhaps Ibn Al-Rumi is the best example since Imlac echoes some of his views on life, poetry and imagination. A further note is in the following pages. Omar Khayyam, the poet and the scientist, is another example.
41. Reiske had edited the Leiden manuscript, *Tharaphe Moallaka* in 1742. In 1748 Gerard Johann Lette published his *Caab Ben Zoheir. Carmen Panegyricum in Laudem Muhammedis. Item Amralkeiss Moallaka* (Leiden, 1748). Gerard Johann Lette's edition is an excellent one based on an extensive reading in Leiden's manuscripts. Individual poems appeared in Albert Schultens, *Thomae Erpenii Grammatica Arabica* (Leiden, 1748). This book contains poems chosen from Abu-Tammam's famous anthology *Hamasa*. See *The Letters of Sir William Jones*, p. 117 and note; see also p. 446 n. Earlier, the learned orientalist D'Herbelot de Molainville had prepared his famous *Bibliotheque Orientale* (1697) which was completed by A. Galland. This is a basic work which contains information on Arabic and Islamic culture in general.
42. See Nicholson, p. 101.
43. See *Cambridge History*, II, pp. 658-659; see also Chejne, p. 55 and Mackail, p. 107.
44. Almost all the critics who wrote about Imlac's poetics neglect the Arabian element. Perhaps Arthur Weitzman is more true to literary scholarship because he, at least, tries to understand what these "Suspended Poems" suggest. See "More Light on *Rasselas:* The Background of the Egyptian Episodes," *Philological Quarterly*, XLVIII (Jan., 1969) p. 56. Although he tries to cover the books

to do with the spread of Arabic culture in Europe. See *Cambridge History of Islam*, II, (Cambridge: The Univ., 1970), p. 870; see also Werner P. Friederich's remarks on Arabs' influence on Italian, French, Spanish and English literature, especially on Dante and Provencal lyrical poetry and other works of consequence in his *Outline of Comparative Literature* (North Carolina; Chapel Hill, 1954), pp. 38-39,40, 134-139, 233-235, 298-302.

Professor Mackail says; "Between the disappearance of the classical or Graeco-Roman tradition and the new birth which it took in the earlier Middle Ages, European poetry ran underground. But during that period in its progress it was subjected to many influences which profoundly modified it. Among these influences the most important perhaps, as it is certainly the most subtle in its effect and the most obscure in its working, was that of Arabian art... European poetry was deeply and organically affected by the Arab poetry which seems to be entirely detached from it" (p. 94).

33. Nicholson, p. 74.
    The saj' as a form of expression complements the poet's other qualifications. His Qasida, ode, is "held to be the epitome of poetical dexterity. It was uttered in a beautiful and fascinating language from the mouths of poets believed to be possessed by spirits," see Anwar G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History* (Minneapolis; Univ. of Minnesota Press, 1969), p. 55.
34. Nicholson, pp. 78-79.
35. Nicholson, 76 n.
36. Johnson's personal attitude toward poetry is clearly at variance with Imlac's. In his essay on Cowley, Johnson faithfully follows "the father of criticism' in his estimation of the Metaphysicals. On the other hand Johnson's description of poetry as "an imitative art" does not fit Imlac's use of nature as an asset according to his formula that nothing is useless for a poet. Johnson's concept of poetry emphasizes "copying nature and life," painting the forms of the matter, and representing the forms of intellect. He concludes that since Metaphysical poetry lacks these it is no poetry at all. See *English Literary Criticism: Restoration and 18th Century*, ed. Samuel Hynes (New York: Meredith Publishing House, 1963), p. 304.
37. See A.J. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbi* (Cambridge; The Univ. Press, 1967), p. 1. Perhaps British 18th century scholars had been acquainted with Al-Mutanabbi, the best Islamic poet, either through Albert Schultens' *Thomae Erpenii Grammatica Arabica* (Leiden, 1748) or some other Latin or German works which contain selections of and commentaries on Arabic poetry. That Johnson had read the works of the Dutch orientalist Albert Schultens is evidenced by his depending on the latter's book *Oratio Academica in Memoriam Hermanni Boerhaavii* (Leyden, 1738) in his writing of the "Life of Boerhaave," *Gentleman's Magazine*, IX (1739). See Rambler, 114 in *The Yale Edition of the Works*, IV, p. 242 and note. It is quite probable that other works on Al-

22. *More information on this "peculiar" theory of poetry is in Rachel Trickett's The Honest Muse*, pp. 290-291. In his "Essay on the Dramatic Character of Sir John Falstaff, Maurice Morgann says; "True poesy is magic not nature: an effect from causes hidden and unknown. To the Magician I prescribe no laws; his law and his power are one; his power is his law. Him, who neither imitates, nor is within the reach of imitation, no precedent can or ought to bind, no limits to contain" (ibid., 291).
23. For speculations on Imlac's learning, wanderings and the dating of his experience, see Louis E. Goodyear, "Rasselas, form Amhara to Cairo Viewed from Arabia," *Bicentenary Essays on Rasselas, Supplement to Cairo Studies* (1959), pp. 21-29. However, this article provides no other help as far as my subject is concerned.
24. Quoted by Reynold A. Nicholson in *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: The Univ. Press, 1907; reissued 1966), p. 71. The passage was originally cited by Al-Suyuti in his *Muzhir*. It is noteworthy that Simon Ockley drew heavily upon Al-Suyuti for the documentation of his *History of the Saracens (1708, 1718, 1757)*.
25. See Vicente Cantario, "Western and Arabic Concepts...," p. 76. An interesting comment on this poetry is by J.W. Mackail, a former professor of poetry at Oxford, who says: "This early Arab poetry is a fine elixir distilled from Arab life, with its vastness, its mystery, its strange combination of vivid colour with immense monotony," *Lectures on Poetry* (London; Longmans, 1911),p. 114.
26. Nicholson, p. 72.

    However, this concept is clearly different from the Platonic idea of the poet as "a light, winged, holy creature" who "cannot compose until he is possessed and out of his mind, and his reason is no longer in him." Plato asserts that god speaks and expresses himself through poets, but the latter are "no good at anything else." At the same time, Plato thinks of the poet as an image-maker, an imitator who is neither "a law giver" nor a "benefactor." See *Ancient Literary Criticism*, ed. D. A. Russell and M. Winterbottom (Oxford; Clarendon, 1972), pp. 43, 68-69.
27. Nicholson, p. 73.
28. Ibid., p. 72; see also Mackail, 110 and K.A.Fariq, *History of Arabic Literature* (Delhi; Vikas Publications, 1972), p. 43.
29. Mackail, p. 103.
30. Ibid, 103.
31. See Nicholson, pp. 72-72.
32. Numerous studies demonstrated that Arabic poetry influenced even Homer. It was the syrian poet Meleager who infused into Greek poetry "a new tone and colour which are specifically those of Arabia" (see Mackail, p. 96). Both the Sicilian sonnet and western romance and chivalry derive from Arabic origins (ibid., 125). Perhaps the influence of Arabic literature on Spain has a great deal

187-8; see also Hussain Fareed Ali Haddawy, "English Arabesque," Ph.D. unpub. diss. cornell Univ. 1962, p. 25.

12. See *The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson*, VI, ed. E.L. McAdam (New Haven: Yale, 1964), p. 109.

    It is worth noting that Herbelot's work contains basic information on Arabic literature. A further note is in the following pages.

13. Among the books which Johnson's library contained is *Ismael Abul Feda de vita Mohammedis*, per Gagnier, Oxon. 1723. See *The Catalogue of Johnson's Library*, item. 486.
14. See *History of English Poetry* (London; Reeves and Turner, 1871), i, pp. 91-149, 189-192, 245, 305-334, iii, 132-135, 337-349, 368-370; iii, 120-121, 181.
15. *Johnson and English Poetry Before 1660* (New York: Gordian Press, 1965), p. 20.
16. Boswell's *Life*, II, 425 (New York: 1891). In making this reference I am indebted to Walkins, p. 28. It is worth noting that Johnson's translation of the Messiah appeared in *A Miscellany of Poems*, published by J. Husbands at Oxford in 1731. Husbands, the first editor of Johnson, was the man who said that "the Genius of the East soars upon stornger wings... than the Muse of Greece or Rome." Husbands, as a great enthusiast for oriental poetry, might have influenced Johnson. See Ronald S. Crane, "An Early Eighteenth-Century Euthusiast for Primitive Poetry: John Husbands," *MLN*, XXXVII (1922), pp. 27-36.
17. See *"Rasselas" and Essays*, ed. Charles Peake (London: Routledge, 1967), Chap. X, p. 21. Quotations are from this edition.
18. It is worth noting as well that as early as 1721 there existed articles on the influence of Arabic poetry on English rhyme-scheme. See, for example, Charles Gildon's comment in *The Laws of Poetry* (London: 1721), p. 71.
19. Johnson, *Lives of the Poets*, iii (1905), p. 222; also Rene Wellek, *A History of Modern Criticism*, I (N.H.: Yale Univ. 1955), p. 23.
20. Rene Wellek says: "The application that any man of parts could be a poet if he wills so, that there is no difference between the gifts for poetry, law, or mathematics, does not disturb Johnson, as he wanted the poet to be assimilated to man in general" (p. 96).

    W.R. Keast makes a similar conclusion. He says: "To conceive of literature as a mode of activity essentially like activity of any other removes, for Johnson, the basis on which many earlier critics had isolated the faculties characteristic of the poet, assigned them to particular genres, and distinguished poets from other men. Johnson's reduction of art to nature has consequences here in two directions: it dissolves the basis for a separation between poets and men in general, and it collapses essential distinctions among kinds of poetic effects and materials" (See "The Theoretical Foundations...," p. 404).

21. Boswell's *Life, V, p. 35*

ance of the poet and his learning were undeniable in the 18th century, poetry was considered a source of commentary, entertainment and delight rather than of a prophetic or deeply philosophical vision. He also points out that the poet in 18th century England was rather a communicator of truth, for poetry as an art was for edification and improvement.

5. See Vicente Cantarino, "Western and Arabic Concepts of Poetry," *Yearbook of Comparative and General Literature*, No. 20 (1971), p. 79.
6. This fact is of great importance because it shows that Imlac is following Arabic rather than Aristotelian poetics. Cantarino says to this effect, "While the Aristotelian poetics... concentrates on the abstract concept of mimesis and the analysis of how and in what ways it can be applied to the various 'creative arts,' Arabic literary criticism takes as a point of departure the closely defined and... technical term shi'r and looks for that essential characteristic which makes an expression 'poetic' and differentiates it from all others. The Greek theory of poetics is searching... for the *genus proximum* of what is called poetry, and the Arabic theory for its *ultima differentia*... The Arabic concept of poetry is derived from the observations of what poets really do in their compositions, that is to say from the acceptance of their poetic genius as a reality worthy of being given a formal place in the intellectual structure of their values" (Ibid., pp. 78, 79).
7. Boswell's *Life*, IV, pp. 27-28.
8. "Letter of 12 February 1717 to Alexander Pope," *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. Robert Halsband, Vol. I (Oxford; Clarendon, 1965), p. 307.
9. See for example his oriental tales and essays, especially those which have Basrah, Baghdad and Damascus as their settings in *The Yale Edition* of the *Works*, ii, 213, iii, xxvi n., 209, 345-9, iv. 275-80, v. 229-233, 296-305. Other references to Arabia in vol. iv. 276, v. 131,. Boswell's *Life*, iv. 28, v. 125.

   See also his reference to Zobeide, the wife of Haroun al-Rashid, in *Diaries, Prayers and Annals*, ed. E.L. Mcadam with Donald and Mary Hyde (New Haven; Yale Univ. 1958, reissued 1960, p. 348. Other references to places, thinkers of Arabia are numerous.

10. See *Diaries, Prayers and Annals*, p. 151. More on this point is in the coming paragraphs.
11. For information on Johnson's admiration for Pococke, see Boswell's *Life*, iv, p. 27-28; See also *Diaries, Prayers* and *Annals, p. 151. Johnson had in his library Pococke's commentary on Hosea, & c, item 580 and Langton's life of Pococke, item, 37. Among relevant books in Johnson's library are Sale's Koran*, item 69; *Poeseos Asiatica*, item 255; *History of Ali Bey*, item 265 and *Lexican Agyptiaco*, item 457. For information on Pococke's books and their influence on Joseph Carlyle, see Mahmoud Manzaloui, "Some English Translations of Arabic Imaginative Literature." B. Litt unpub. diss. Oxford, 1947, pp.

in *Rasselas* as "interpreter" of life and a "legislator" of mankind and his emphasis on the prophetic in poetry suggest another model. Considered in view of the "Suspended Poems" to which Imlac alludes and seen in relation to possible acquaintance with Arabic literature in translation—as Johnson's library holdings and his personal connections indicate—, *Rasselas* rather points to Arabic sources to Imlac's poetics.

Footnotes

1. See, for example, Martin Kallich, "Samuel Johnson's Principles of Criticism and Imlac's 'Dissertation upon Poetry,' " *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXv, No. I (Fall 1966), pp. 71-82; Geoffrey Tillotson, "Imlac and the Business of a Poet," *Studies in Criticism and Aesthetics*, 1660-1800, ed. Howard Anderson and John S. Shea (Minneapolis; Univ. of Minnesota Press, 1967), pp. 296-314. See also Rachel Trickett's chapter on Johnson's poetics in *The Honest Muse; A study in Augustan Verse* (Oxford; Clarendon, 1967), pp. 224-294; and W.R. Keast, "The Theoretical Foundations of Johnson's Criticism," *Critics and Criticism*, ed. R.S. Crane (Chicago; The Univ. of Chicago press, 1952), pp. 389-407. Agostino Lombardo touches on the subject in "The importance of Imlac," *Bicentenary Essays on Rasselas, Supplement to Cairo Studies in English* 1959, especially pp. 31-33.
2. See Dina Abdul-Hamid Al Aoun, "Some Remarks on a Second Reading of *Rasselas,*" *Bicentenary Essays on Rasselas*, pp. 15-16. Kenneth Neill Cameron provides two detailed studies in this connection to show that Shelley is indebted to Johnson in his theory of poetry. See "A New Source for Shelley's Defence of Poetry, "*Studies in Philology*, 38 (1941). pp. 629-644 and "Rasselas and Alastor; A Study in Transmulation," *Studies in Philology*, 40 1943), 58-78.
3. Martin Kallich, pp. 7 and 82.
4. At this point I should express my indebtedness to Dr. James Gray, Professor and Chairman of the English department at Dalhousie University, who first stimulated my interest in such a subject by pointing out that "the ideal poet in *Rasselas* is almost Shelley's poet." He asserts that although the central import-

as "a teacher, a prophet, a friend of gods and men" which Goethe develops has been derived from the ancient Arabian love for poetry.[71]

It is no coincidence that writers and scholars who are acquainted with Arabic poetry write about it with high regard and esteem. Like Lady Mary Wartley Montagu and Johnson, Sir William Jones was grealty fascinated by Arabic literature.[72] He said, "When I had once tasted Arabic and Persian poetry, (my enthusiasm for Greek poetry) immediately (began) to dry up."[73] Dr. Johnson admired Arabs' "literary zeal" and was not inclined to suggest the indebtedness of Arabic poetry to the Greek.[74]

But as far as this essay is concerned, Shelley's interest in Arabic literature is worth nothing. His interest was so great that he began his intensive studies of Arabic in November 1820,[75] fulfiling a wish which Johnson had not been able to actualize. This fact about Shelley's knowledge of Arabic might be of a considerable importance in tracing and studying the sources of his theory of poetry. It has been assumed that Shelley is indebted to Imlac's poetics in the formulation of his theory. Indeed Kenneth Neill Cameron convincingly demonstrates that many a passage in Shelley's *Defence of Poetry* and Preface to "The Revolt of Islam" echoes Imlac's sayings.[76] But when we bear in mind the probability that Johnson used Arabic sources in Latin, German or English translations for the development of Imalc's poetics within the oriental frame and content of *Rasselas,* it seems quite possible that Shelley is likewise indebted to the main sources rather than to Imlac's version in his *Defence of poetry* which was written in 1821[77]

To sum up, while not a typical Johnsonian, the poet

1, Jan. 1987.

among people... a stranger, like Salih amongst Thamud."[64] Another is Al-Ma'arri who, though abstained from involvement in politics to preserve his unconventional spirit and to sustain his objective attitude, writes poems that "present a vivid picture" of his age in its beauty as well as in its corruption.[65] However, Al-Ma'arri lived and died in obscurity.[66] Abu al-Atahiya, with his "earnest and elevated view of life," "found little favour with his contemporaries."[67]

Another development which makes Imlac assert the appeal to the common sense of humanity rather than to a certain group of critics is the growth of Arabic literary criticism in Basrah since the ninth century. But this criticism 'unfortunately exercised no salutary influence on literature, as it remained microscopic in its outlook and preoccupations, perhaps answering to the atomic structure of Arabic verse and artistic prose, and thus only confirmed the involvement of literature with pure form and verbal perfection."[68] Schools of criticism condemned originality and encouraged the reproduction of ancient poems for no purpose other than entertaining "courtiers or citizens with borrowed pictures of Bedouin life in which neither they (the poets) nor their audience took the slightest interset."[69] Such schools went so far as to decline "to recognize the writing of Mutanabbi and Al-Ma'arri as poetry, on the ground that those authors did not observe the classical 'types' "[70] However, each of them did, in Imlac's words, "contemn the applause of his own time, and commit his claims to the justice of posterity" (X, 23).

Such poets as Al-Mutanabbi, Al-Ma'arri and others preside "over the thoughts and manners of successive generations," and are perhaps the legislators whom Imlac has in mind (X, 23). Indeed, the very idea of the poet

(*Rasselas*, X, 23) become more than ever the preferable areas of poetic discourse.[61]

It is true that the ancient poets of Arabia had never been dealing with "the minuter discrimination, which one may have remarked and another have neglected" (X, 23), but the emphasis on what is typical and universal has become greater since the Umayyads (750). Arabic poetry experienced "two-far reaching transformations: urbanization and Islamization. The Islamization of Arabic poetry was pervasive, ranging from the superficial employment of Islamic terms and ideas in the poetry of the traditional qasida-poem to the expression of deeper religious sentiments."[62] As an observer and participant in the development of a new civilization, the poet adheres to the universal, examining "not the individual but the species" (Rasselas X, 23) .

Although the great political and social changes provided poets with new ideas and themes, their influence on the course of Arabic poetry was not always salutary. Because of the importance of poetry in the Arabian society, ruling classes usually try to win poets' support, otherwise poets are liable to injustice, humiliation and prosecution. To understand Imlac's emphasis on the necessity of objectivity and universal themes in poetry, we need to bear in mind those circumstances which made "the business of the poet" more difficult.

Imlac says that a poet "must divest himself of the prejudices of his age or country," and that "he must consider right and wrong in their abstracted and invariable state" (X, 23). Indeed, many Abbasid poets followed this practice, avoiding the prejudice of the age and disregarding fame or wealth. Al-Mutanabbi suffered as a result of his adherence to certain ideals which the actual state of affairs did not meet. He says to this effect;" I am

1, Jan. 1987.

> and of gratifying his reader with remote allusions and unexpected instruction (x, 22).

According to Imlac, then, learning is useful, in order to help the poet to "diversify his scene," delight his reader and "decorate" moral or religious truth. Here Imlac echoes more clearly than anywhere else the Arabian concept of poetry, for his attitude toward poetry as a source of learning and delight is typically Arabian since pre-Islamic times. The ancient Arabian poet aims at surprise, expressing in a creative language the knowledge which delights the reader by dispelling obscurity.[58]

After providing Rasselas with a brief description of the art of poetry, Imlac becomes more specific in pointing out contemporary circumstances which impose more obligations on the poet. In order to understand Imlac's viewpoint in relation to these circumstances, we need to understand the developments in the cultural life of the Arabs since the Abbasids. Since the Umayyads great social, financial and cultural changes brought about corresponding changes in literary scholarship. Schools of criticism flourished in Basrah, Kufa and Baghdad.[59] In order to meet the new requirements and demands the poet has to be a "learned man in control of the whole fund of contemporary knowledge," for familiarity with nature and with the conventions of the craft will not save him from the critics,obsessive insistence on "correctness" in matter and manner.[60]

The school of Basrah, for example, was famous for its emphasis on learning, an emphasis which Imlac asserts at the end of his discourse by reminding Rasselas that a poet "must know many languages and many sciences" (X, 23). To deal with the different "modes of life." "to trace the changes of human mind," and to "estimate the happiness and misery of every condition"

In this regard three points need to be made. Imlac does not follow the Aristotelian abstract concept of mimesis. In the first instance, he has not been in search for a meaning of his poetics; on the contrary, he takes as "a point of departure" the basic assumption that he is a poet and that poetry is different from other means of expression. That his "sphere of attention was suddenly magnified" asserts what he has already mentioned (e.g. poetry is a gift conferred at once). This special gift which makes his insight more penetrating and his expression more illuminating fits in well with the meaning of sha'r, poet, in Arabic.[55] Ibn Rashiq (d. 1070) says: "A poet is so called because he perceives what others do not." This unique perception is the source of "a creative discourse consisting of equally rhythmic sentences which, among the Arabs, are also rhymed."[56]

The nature which Imlac describes is the outdoor landscape rather than the Aristotelian human nature.[57] Along with other interests this application to poetry fits in well with Imlac's basic attitude towards learning. To him learning enables the poet to diversify his themes and, therefore to entertain his audience. As such learning helps obliquely to attain edification :

> To a poet nothing can be useless. Whatever is beautiful, and whatever is dreadful, must be familiar to his imagination: he must be conversant with all that is awfully vast or elegantly little. The plants of the garden, the animals of the wood, the minerals of the earth, and meteors of the sky must all concur to store his mind with inexhaustible variety; for every idea is useful for the enforcement or decoration of moral or religious truth; and he who knows most will have most power of diversifying his scenes,

1, Jan. 1987.

appearance.[52]

Another critic of the eleventh century, Ibn Rashiq, bids poets to discard "the obsolete conventions of the ode," and to "draw inspiration from *nature* and *truth* instead of relating imaginary journeys on a camel which they never owned, through deserts which they never saw, to a patron residing in the same city as themselves."[53] After finding that copying such themes will never make him a great poet, Imlac follows a similar advice: "My desire of excellence impelled me to transfer my attention to *nature* and to *life*. Nature was to be my subject, and men to be my auditors; *I could never describe what I had not seen;* I could not hope to move those with delight or terror, whose interests and opinions I did not understand" (X, p. 22).[54]

However, Imlac's refusal to imitate ancient poetry does not suggest that he minimizes its artistic and thematic value. On the contrary, his extensive readings in ancient poetry and his learning the *Mu'allaqat* by heart help greatly to develop his mastery of the language and its complex metrical system. But like later Abbasid poets, Imlac rejects the philologists' insistence on imitating ancient conventions.

Imlac's rejection entails, however, a shift of attention to the world around him. Imlac says to this effect, "...my sphere of attention was suddenly magnified; no kind of knowledge was to be overlooked. I ranged mountains and deserts for images and resemblances, and pictured upon my mind every tree of the forest and flower of the valley. I observed with equal care the crags of the rock and pinnacles of the palace....To a poet nothing can be useless" (X, 22).

and that both alike have been eclipsed by their contemporaries.[51] Imlac says to the same effect: "it is commonly observed that the early writers are in possession of nature, and their followers of art; the first excel in strength and invention,and the latter in elegance and refinement" (X, pp. 21-22).

In selecting extracts from the works of different poets for an anthology of Arabic poetry, Ibn Qutayba-a ninth century critic from Baghdad-advances a method based on the merit of the poem concerned regardless of its date of composition. In his "Book of Poetry and Poets," he writes:

> in citing extracts from the works of the poets I have been guided by my own choice and have refused to admire anything merely because others thought it admirable I have not regarded any ancient with *Veneration* on account of antiquity nor any modern with contempt on account of his being modern, but I have taken an impartial view of both sides, giving every one his due and amply acknowledging his merit. Some of our scholars, as I am aware, pronounce a feeble poem to be good, because its author was an ancient, and include it among their chosen pieces, while they call a sterling poem bad though its only fault is that it was composed in their own time or that they have seen its author. God, however, did not restrict learning and poetry and rhetoric to a particular age nor appropriate theme to a particular class, but has always distributed them in common amongst His servants, and has caused everything old to be new in its own day and every classic work to be an upstart on its first

1, Jan. 1987.

Islamic poetry as a symbol of perfection,[46] and the moderns who mastered classical learning but refused to imitate it. Abu Nuwas, the boon companion of Haroun al-Rashid in the *Arabian Nights,* was the representative of the innovators. As a poet. "he is not surpassed in poetical genius by any ancient bard."[47] Abu Nuwas, Bashshar bin Burd and Al-Mutanabbi introduced "a lively and graceful fancy, elegance of diction, depth and tenderness of feeling, and a rich store of ideas."[48] Like Imlac, abu Nuwas asserts that those who imitate ancient poetry could never be great.[49]

The neo-classical school of Basrah insisted that since pre-Islamic poetry attains a high degree of maturity and perfection which is unapproachable, the moderns should be satisfied with imitating it. Furthermore, the critics of Basrah argued that ancient poetry was inspired by desert ideals of chivalry which town-dwellers will not be able to celebrate unless they imitate the old patterns and themes set by the ancients. At the same time, town-dwellers will not be able to compose poems as rich in language as the poems of the past which are "repositories of the pure classical tongue."[50] By clinging tenaciously to old virtues and models set by the *Mu'allaqat,* the critics of Basrah were doomed to lose, simply because they imposed certain limitations on poets' aspirations to be great. Imlac, like Abu Nuwas and Mutanabbi, wants to be great, knowing that he will never attain greatness by imitating or copying old virtues and methods of expression.

More important, however, is that the opinions advanced by Arabian critics concerning this controversial issue are echoed by Imlac. Tha'alibi (1038 A. D), for example, asserts that "in tenderness and elegance the pre-Islamic bards are surpassed by their successors,

to their content, for they are written in a highly artistic form, the qasida, known for its sonorous language, luxuriant imagery and formal precision.[43] It is clear that Johnson talks confidently about the*Mu'allaqat* and about the practice of learning them by heart to attain their artistic achievement as well as to be familiar with their method of dealing with various subjects. Indeed Johnson is better acquainted with the *Mu'allaqat* than his critics who either resort to generalizations in their discussions of Imlac's poetics discarding the *Mu'allaqat* altogether, or express their astonishment at such a "mystery" which they fail to trace in travel books.[44]

After receiving his education among the Bedouins and learning the *Mua'llaqat* by heart, Imlac demonstrates that he belongs to a later period, during or after the second Abbasid period (750-1258). What substantiates this assumption is that Imlac's experience occurred much earlier than Pekuah's abduction during the rule of the Mamluks or Turkish Sultans in Egypt (during 1250-1517 or after). Imlac's mention of Persian poetry is another piece of evidence to substantiate my dating of Imlac's "poetic" training, for Persian poetry flourished in the tenth century onwards.[45]

The importance of dating Imlac's experience can be fully understood if we bear in mind that Imlac's resolution not to imitate ancient poets accords with the attitude of many a poet in and after the Abbasid period towards pre-Islamic poetry.

During the Abbasid Golden Age economic, social and cultural developments changed the way of life and ultimately, brought about similar changes in literature. A conflict developed between the traditional school of poetry, the grammarians of Basrah who adhered to pre-

science. Indeed, Imlac seems to have Al-Mutanabbi in mind when he demands that a poet "must know many languages and many sciences" (X, p. 23).

Al-Mutanabbi spent a period in the desert among the Bedouins to learn pure Arabian ideals and to acquire a certain purity of speech which made him as excellent as the ancients.[37] Like Imlac, Al-Mutanabbi began his career by taking the ancients as his models, but soon he realized that he could not attain their excellence He ultimately shifted his attention to life and nature, choosing themes and expressions which never lose their merit. But if Imlac is satisfied with his role as a grand wazeer who, by influencing Rasselas, becomes an acknowledged legislator, Al-Mutanabbi's aspiration was even greater. He claimed to be a prophet with a new *Koran.*[38]

But no matter how useful this wandering is for Imlac, he needs to foster his training by learning by heart the ancient Arabic poems which "have been regarded as the epitome of perfection in language, form, and content."[39] Accordingly, Imlac "read all the poets of Persia and Arabia, and was able to repeat by memory the volumes that are suspended in the mosque of Mecca." (X, 22). By following this typical Arabian practice, Imlac is no different from many non-Arabians who learnt Arabic and became prominent poets whose compositions in Arabic are highly admired.[40]

The poems which Imlac learnt by heart are *The Golden Odes* or the *Mu'allaqat.*[41] These poems are also called "Suspended Poems" because they had been hung up in the Ka'ba, a distinction which followed their being chosen as the most successful compositions.[42] These poems are the records of pre-Islamic life and thought in Arabia. Their success, however, is not limited

tality, manliness, loyalty and courage. It is in his poems that "the Arab has drawn himself at full length without embellishment or extenuation.[34] In view of such facts we can understand Imlac's statement that "the first writers took possession of the most striking objects for description and the most probable occurrences for fiction, and left nothing to those that followed them but transcription of the same images" (X, 22). In the sixth century the Arabian poet Antara "complains that his predecessors have left nothing new for him to say."[35]

After providing Rasselas with a brief literary estimate of ancient poetry, Imlac describes his personal attempt to attain the greatness of the ancients and to add his name to "this illustrious fraternity" (X, 22). It is clear that Imlac who aspires to attain the excellence of the ancients without copying their themes or imitating their method of composition is not a typical 18th century poet. Despite his admiration of the ancients he neither imitates them nor clings to the rules which form the classical theory of poetry.[36]

On the other hand, Imlac clearly follows a certain process of training which was commonly followed by Arabian poets since the Umayyads (661-705 A.D.). According to this practice, princes and students with a certain poetic bent of mind wander in the desert and get mixed with Arabian Bedouins for some time in order to attain good linguistic training and to acquire the Arabian virtues of manliness (chivalry and goodness), hospitality and loyalty. Imlac's wanderings form an ingredient of his training which makes him equal to many Arabian poets, especially to the neo-classic Arabic poet Abu Al-Taiyib Al-Mutanabbi (b. 915). Like Imlac, Al-Mutanabbi received a careful education not only in Arabic literature and Bedouin life but also in other areas of philology and

1, Jan. 1987.

ful; something not to be touched without a sense of deep responsibility; it was the creation of man of what was more than human."[29] In one of the many scattered short poems throughout the *Arabian Nights* we read:

> There is no writer that shall not perish; but what his hand has written endureth forever.
>
> Write therefore nothing but what will please thee when thou shalt see it on the day of resurrection.[30]

To understand the great Arabian love for poetry we need to recall the pre-Islamic story of the Arabian youth who could not marry his beloved because her family objected to his not being a poet, a soothsayer or a water-diviner.[31]

Another point which Imlac has been interested in discussing is the quality of ancient poetry. It is true that Imlac tends to generalize in his reference to the poetry of the past, but his specific mention of the masterpieces of ancient Arabian poetry makes it clear that he has in mind Arabic rather than Greek poetry.[32] It is in Arabia that he finds " the most ancient poets are considered as the best." Imlac offers three possible explanations for such an attitude towards ancient poets. The poet is held to be endowed with a special gift which entitles him to "preside over" people's thoughts and manners "as a being superior to time and place" (X, 23). His poetry surprises people as "a novelty" because of its form of poetical speech, saj', or rhymed prose. This form was considered the most effective in conveying "the mysterious and esoteric lore" to the people.[33]

As a consummate master of the craft, a historian and a sage, the ancient poet was able to cover everything, making his poems the "diwan" of pre-Islamic life, celebrating certain qualities such as generosity, hospi-

even if they were gigantic. But he who has bound them together with the rhyme of a poem, reinforced them with its rhythm, and made them famous with a rare verse, a popular proverb and a fine concept, has made them eternal against the passing of time, delivered them from unbelief..[25]

The main source of the ancient Arabian poet's learning is his "special gift" which Imlac differentiates from every other knowledge. The pre-Islamic concept of the poet as divinely inspired is clearly indicated by the very word "sha'ir," which means poet. In Arabic the word means that a poet is endowed with supernatural knowledge, "a wizard in league with spirits... and dependent on them for the magical powers which he displayed."[26] According to this conception the poet was held to be the most important person. "His rhymes, often compared to arrows, had all the effect of a solemn curse spoken by a divinely inspired prophet or priest, and their pronunciation was attended with peculiar ceremonies of a symbolic character."[27]

As one who plays the role of the historian, the register of the morals and thoughts of his community, the interpreter of their feelings and attitudes, the poet is certainly the most influential. However, he is at the same time the minstrel who provides his community with songs that express their ideas and feelings. The unwritten words of these songs "flew across the desert faster than arrows and came home to the hearts and bosoms of all who heard them."[28]

In order to conform to the obligations which his position imposes on him , the poet has to be true to himself and ultimately to his profession. For poetry "was among those Arabian poets something solemn and aw-

1, Jan. 1987.

> When there appeared a poet in a family of the Arabs, the other tribes round about would gather together to that family and wish them joy of their good luck. Feasts would be got ready, the women of the tribe would join together in bands, playing upon lutes, as they were wont to do at bridals, and the men and boys would congratulate one another; for a poet was a defence to the honour of them all, a weapon to ward off insult from their good name, and a means of perpetuating their glorious deeds and of establishing their fame for ever. And they used not to wish one another joy but for three things-the birth of a boy, the coming to light of a poet, and the foaling of a noble mare.[24]

Imlac cites more than one reason for this "veneration." He finds that people consider poetry "as the highest learning." Indeed, what Imlac says is not at variance with historical facts, for ancient Arabian poetry is considered the archive (diwan) of pre-Islamic life and thought. Ibn Qutaiba (d. 870), the Abbasid critic from Baghdad, says:

> Poetry is the mine of knowledge of the Arabs, and the book of their wisdom, the archives of their history, the reservoir of their epic days, the wall that defends their exploits, the impassable trench that preserves their glories, the impartial witness for the day of judgement. Whoever cannot offer even a single verse in defense of his honour and the noble virtues and praiseworthy actions that he claims for his ancestors, will exert himself in vain, even if they were remarkable. They will disappear,

tan age, nor has he in mind the Augustan attitude toward classical poetry, for in the 18th century the poet was a man like others. The feeling of veneration, high regard and love for poetry is inseparable from a basic belief in poetry as divinely inspired, or, in Imlac's words "a gift conferred at once" (X, 21). This "gift" of "divine inspiration" differentiates poetry from "every other knowledge" as Imlac asserts (X, 21).

Imlac's definition of poetry as "a gift conferred at once" which is different from every other knowledge has romantic connotations which are alien to Johnson's central view of poetry. Despite his belief that genius is "that power which constitutes a poet; that quality without which judgement is cold and knowledge inert," Johnson's emphasis is on the poet's intellectual achievement.[19] Indeed, Johnson never thinks of the poet as different from others; on the contrary he believes that there is no basic difference between the gifts for poetry or law.[20] He says, "had Sir Isaac Newton applied himself to poetry he would have made a very fine epic poem. I could as easily apply to law as to tragic poetry."[21]

However, Imlac's concept of genius and inspiration is more in accord with the theory advanced by Joseph Warton, Edward Young and Maurice Morgann who ascribe to true poetry magical power and divine inspiration.[22]

More to the purpose of this study, however, is that Johnson's poet is so much interested in Arabic literature that he talks about it with the confidence of a native critic.[23] To understand the Arabian love for poetry which Imlac describes at the beginning of his discourse, we need to cite what a ninth century Arabian, Ibn Rashiq, says regarding the pre-Islamic love for poetry:

fiction.[14] W.B.C. Watkins remarks that Johnson had access to the libraries of the two brothers, Joseph and Thomas Warton. "He probably spent some time at least in the library of Thomas Warton, whom he used to visit at Oxford."[15] Moreover, it is not difficult for a man interested in Arabic like Johnson to find and read relevant critical studies in an age known for its increasing interest in oriental literature. It was a custom for the members of Oxford and Cambridge to write poems in all the languages taught there including Arabic. When Boswell once ridiculed the two schools for publishing such poems, Johnson replied," I would have as many of these as possible; I would have verses in every language that there are the means of acquiring."[16]

More important, however, s the fact that Imlac concentrates on his experience in Arabia, for in this nation which is "at once pastoral and warlike," he "found that poetry was considered as the highest learning, and regarded with a veneration somewhat approaching to that which man would pay to the Angelic Nature."[17] Almost all the critics overlook this speech of Imlac and begin their speculations on Imlac's poetics without paying due attention to the fact that Imlac is a central character in an oriental tale and that it is quite probable that the author has modelled him on certain oriental figures in accordance with the oriental setting and theme of this tale. Bearing in mind that Johnson's interest in the Orient accords with the 18th century increasing search for "the treasures of medieval literature and folklore" which were "exalted at the expense of the classics,"[18] it should not be surprising therefore to find Johnson well acquainted with Arabic poetics.

What Imlac has in mind is not poetry in the Augus-

of Pococke and other orientalists show that Johnson's acquaintance with Arabic literature and thought is no ordinary one.[10]

Johnson's admiration for Pococke and his reading of the latter's books might be of considerable importance in deciding the origins of Imlac's poetics. Pococke wrote *Specimen Historiae Arabum* which contains not only selections from Arabian pre-Islamic and Isamic poetry, but also some commentaries on Arabic prosody. In 1661 Pococke published *Lamiyat ul Ajam* (Oxford), a translation of one of the excellent Arabic long poems with textual and grammatical notes. This was published in one volume with a very important study of Arabic prosody entitled, *Scientia Metrica et Rhythmica, Seu Tractatus De Prosodai Arabica, Ex Authoribus Probatissimis Eruta.* Pococke's two books were used by Sale in the documentation of his "Preliminary Discourse" to the *Koran* which studies, among other things, Arabic literature. Later in the 18th century, Joseph Dacre Carlyle drew heavily on Pococke's *Historiae Arabum* in his book *Specimens of Arabian Poetry from the Earliest Time to the Extinction of the Kalifat, with some Account of the Authors.* (1796)[11] But Johnson's acquaintance with Arabic literature was not limited to Pococke's books and Sale's *Koran,* for he was well acquainted with Herbelot's *Bibliotheque Orientale* (1697) which he used as a source for *Irene.*[12] Moreover, Johnson had been acquainted with individual Arabian authors and historians such as Ismael abul Feda.[13]

Furthermore, it is quite possible that Johnson was able to study Arabic literature through his friend Thomas Warton, a pioneer in advocating the theory that European romance is based on borrowings from Arabic

1, Jan. 1987.

critical theory is primarily based on a subtle recognition of the poetic genius of the ancients, a recognition which entails giving their poetry" a formal place in the intellectual structure" of contemporary values.[5] This explanation is basic to understanding Imlac's poetics in relation to the Arabic concept of poetry in the ninth century onwards. As no poetic theory had been established before, the Arabian grammarians, philologists and poets derived the basic elements of their poetics from the poetry written earlier. Like Imlac,they had no preconceptions as to the nature of poetry other than the structural and thematic patterns established by the poets themselves.[6]

It is the purpose of this paper to demonstrate that Imlac's discourse on poetry is identical with Arabic poetics, and that as a poet Imlac is modelled on certian Arabian poets whose works were known in Europe before the publication of *Rasselas* in 1759. It is quite probable that Johnson's desire to learn Arabic was motivated by certain readings in Arabic culture which made him feel that such a language is indispensable for him as a man of learning.[7] Indeed Johnson is no different from Lady Mary Wortley Montagu who said after Achmet Beg had explained to her several pieces of Arabian poetry "Their (the poems) expressions of love are very passionate and lively. I am so much pleas'd with them, I really believe I should learn to read Arabic if I was to stay here for a few months."[8]

Throughout Johnson's works there are scattered remarks which indicate a good acquaintance with Arabic philosophy and literature.[9] As this essay tends to show, Johnson's knowledge of certain literary practices among Arabian literary circles, his knowledge of specific centres of Abbasid learning and his interest in the works

1, Jan. 1987.

Possible Arabic Sources For Imlac's Poetics in Johnson's Rasselas

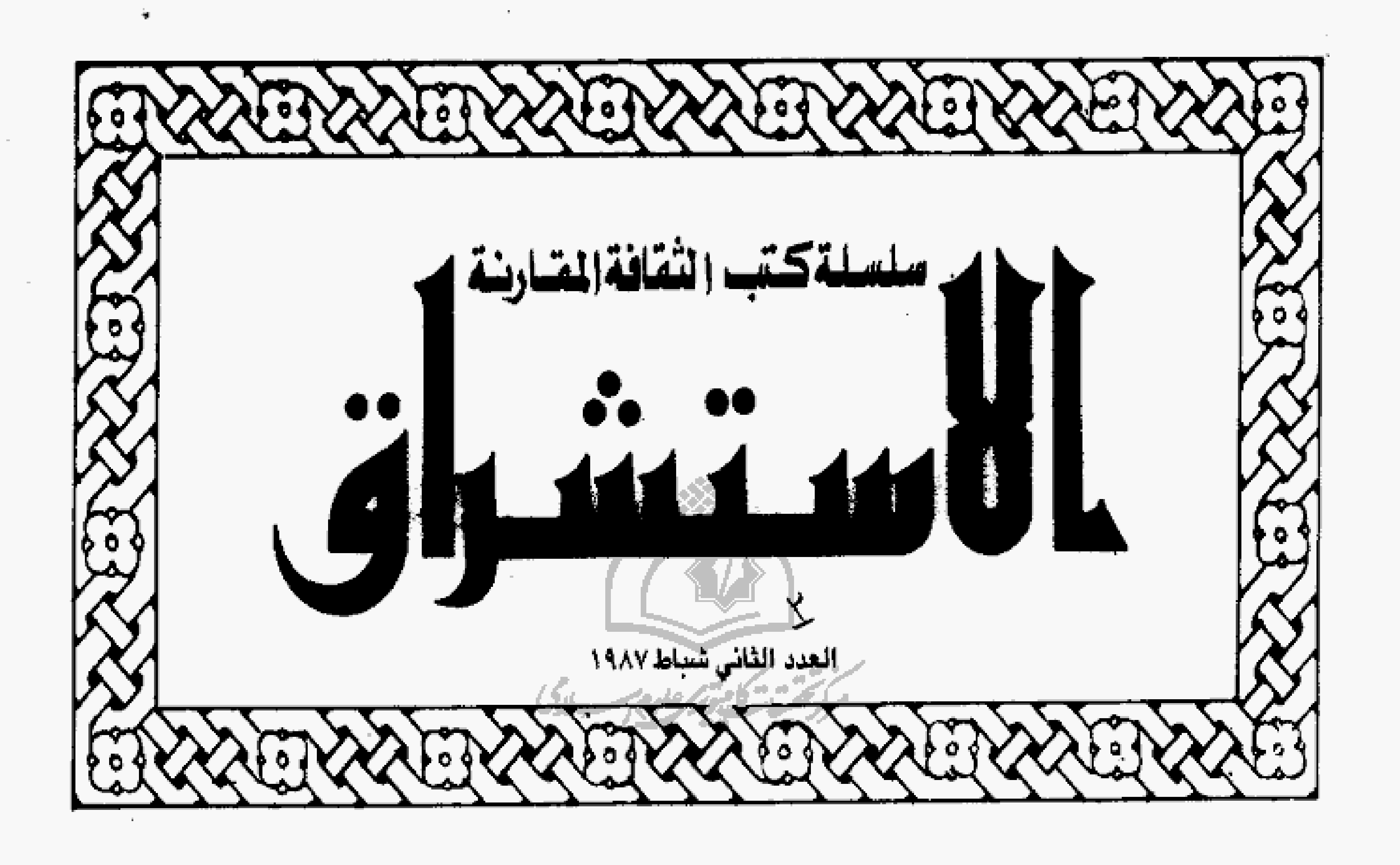
Dr. Muhsin Jassim al – Musawi *

The Writer is the author of SCHEHERAZADE IN ENGLAND (Washington : 3 Continents, 1981). He is aprofessor of English and Comparative Literature at Baghdad University . College of Education.
He is also the Editor — in — Chief of AFAQ ARABIA.

In dealing with Imlac's poetics critics have tended to relate his discourse, the tenth chapter of *Rasselas*, to the neoclassical concepts of poetry.[1] But as Imlac's views only partly accord with the Augustan theory of poetry, many conclude that Johnson anticipates the romantic movement with its emphasis on the role of the poet as a teacher, a prophet and an "unacknowledged" legislator of mankind.[2] Others remark that while Johnson anticipates the Romantics, he retains the neoclassical resistance to "the trends towards the autonomy of art and the primacy of imagination and emotion," and conclude that both Johnson and his surrogate Imlac "represent the past. They may be considered the last important exemplars of neoclassical theory in England."[3]

In almost all the writings on Imlac's poetics it is noticeable that while critics tend to emphasize certain points to support their arguments, they neglect many an important saying. Indeed, central to the confusion and contradiction in the writings on Imlac's discourse is that no one has thought of the tenth chapter in relation to Johnson's literary allusions. The process which Imlac follows begins with admiration for the ancients, learning their poetry by heart but refusing to copy their themes, resolution to be a great poet, and explanation of poetic themes. This progression of Imlac's thought culminates with a description of a concept of poetry which has nothing to do with Augustan poetics.[4]

As far as Imlac's poetic inclinations are concerned, it is clear that his idea of the role of the poet has no theoretical bases other than his sheer acceptance of the poetic genius of the ancients as a reality worth studying rather than imitating. His own poetic bent is prior to his later development as a critic, but the formulation of his





العنوان اعظمية - بغداد - العراق ص. ب ٤٠٣٢. تلكس ٢١٤١٣٥. هاتف ٤٤٣٦٠٤٤


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

• الفهرست

سلسلة كتب الثقافة المقارنة

الاستشراق

العدد الثاني شباط ١٩٨٧

سلسلة كتب الثقافة المقارنة

الاستشراق

العدد الثاني شباط ١٩٨٧

• القسم الانكليزي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

د. محسن جاسم الموسوي

مداخل المثقفين العرب للاستشراق

٢ نهاية القرن التاسع عشر: يقظة أم مواجهة ؟

يمكن الشروع بتحديد علاقة المثقفين العرب ومواقفهم ازاء الاستشراق، بصفته نشاطاً منظماً منذ المداولات التي قادت الى المؤتمر الأول في باريس ١٨٧٣[1]، من خلال مفردات دالة متكررة على السنتهم في المساجلات والصراعات الدائرة حينئذ مع ممثلي قوى الاحتلال أو دعاتها أو المنقادين الى قبول التقدم الغربي على انه ادانة ضمنية للمجتمع العربي الاسلامي بثقافته وتكوينه. ولعل الكلمات المتكررة حينئذ هي (الاستبداد) و(التمدن) و (التعصب) و(العمران) و (الارتقاء) و (العلم)، وما يتفرع عنها أو يلامسها كالحرية والعدالة والسعادة والتجديد والتقدم والمساواة وغيرها؛ واذ كان ورود مثل هذه المفردات قبل هذا التاريخ عند رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي مثلاً يتوخى الاصلاح من خلال مقارنة واقع الحال، فإن إقدام الساسة الغربيين شأن بلفور وكرومر وهانوتو، وزير خارجية فرنسا، وبعض دارسي الثقافة الاسلامية من فلاسفة الغرب شأن ارنست رينان، على اعتماد هذا الواقع لنقض الدين الاسلامي أو ادانته حتّم ظهور مناقشات تبتغي التصويب دون ان تكتفي به وتتوقف عنده فتجادل الخصوم من منطلقاتهم، كما فعل الشيخ محمد عبده مثلاً في ردوده المفصلة على هانوتو، أو كما فعل الشيخ محمد رشيد رضا في مناقشته لكرومر. وبينما تعترف الردود ضمناً بأهمية العلوم والمعارف للتمدن وضرورة الحرية سبيلاً في الحياة، فإنها تميل أولاً الى تبيان عدالة الاصول الاسلامية وخيرها وصلاحها بمعزل عما آل اليه واقع الأمور في حياة المجتمع العربي الاسلامي [illegible] المواجهة وتوزعت زاد التأكيد على مفردات

دون غيرها، مع ميل لدى المثقف العثماني الى ما يتكرر على لسان الاوربيين ساسة ومفكرين متفقاً أو معترضاً، منطلقاً بدءاً نحو الواقع الذي يعيشه على خلاف المفكر أو الداعية الديني شأن الشيخ محمد رشيد رضا أو الشيخ الامام محمد عبده الذي أثر فيه والذي تعيده المناقشة الى الاصول الاسلامية فيحيل المقارنات بعد ذلك الى ميدان الخصم بمقدرة ما تزال تثير الاطراء كلما راجع المرء مناقشته لهانوتو أو لبعض افكار فرح انطون في مجلة الجامعة، وهي افكار تأثرت بالتفسير العنصري للحضارات وكذلك بالنزعة العلمية الاوربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[2]. واذ تتمحور مناقشات نهاية القرن حول التبرير التمديني للاحتلال عند ساسة الغرب كان لابد من أن تصبح منطلقات التبرير قائمة على المقارنة والطعن في الآخر مجسداً في ثقافته العربية الاسلامية، لاسيما ان القرن التاسع عشر شهد ظهور النزعات العنصرية (الآرية) التي رافقتها أيضاً التفسيرات الخاصة بصراع الاحياء والنشوء والارتقاء، ولم يكن الساسة من أمثال كرومر أو بلفور أو وزير خارجية فرنسا هانوتو بعيدين عن المادة المعروضة عن الشرق، بل كانوا يكثرون من الاشارة اليها والاعتماد عليها في كلماتهم ومناقشاتهم. وهكذا نسمع عن خطبة كلادستن في مؤتمر اللغات الشرقية (١٨٨٣)، تلاها نيابة عنه رئيس المؤتمر ماكس ملر، متحدثاً فيها عن الأصول البابلية والفينيقية والمصرية المؤثرة في الثقافة اليونانية، بينما كان هانوتو يتوقف عن الكتابة والكلام في الاسلاميات مدة ثلاث سنوات بعدما رده الشيخ الامام تفصيلاً [illegible]

ثانية بعد توقف وقد غير في نهجه من الطعن الى المسايسة ، «بلسان غير الذي كان ينطق به ورأي غير الذي كان يصدر عنه»[١] قائلاً في معرض تثقيفه لقوات الاحتلال الفرنسي في افريقيا: (إن التمدن الاوربي [الحضارة عبر الاحتلال] يجد في طريقه في افريقيا، لاسيما في شمالها، ذلك الدين القديم العظيم الذي هو دين الاسلام... وهذا الدين يدعو الى إله واحد ويجعل الايمان بالتوحيد مصدراً لكل الفضائل الذاتية والاجتماعية، ويستولي على المؤمن استيلاء شديداً، فلا يعود يقدر على التفلت منه، فمن المفروض علينا التساهل في هذا الشأن، بل ليس التساهل بكاف وحده، فمن الواجب ان ندرس هذا الدين، ونبذل جهدنا في فهمه. وعلينا ان نتخذ الكلمة الاسلامية (لا اكراه في الدين) شعاراً لا نخرج عن حدود معناها، وان نحترم الدين الاسلامي ونحميه من كل طارئ سوء » . وواضح ان هانوتو عاد الى تجربة نابليون آخذاً منها أولاً بعدما أفاض في انتقاد الديانة الاسلامية من قبل[٦].

ولم يكن بين الساسة الغربيين أو العلماء الدارسين للثقافة (الشرقية) التي ميزوها جميعاً من الغربية من يختلف في اهمية احتلال المنطقة العربية أو حزامها الاسلامي غير العربي، بل كثر التأكيد على ضرورة المعرفة بها لغات وثقافات لغرض السيطرة. ويمكن ان نجد بين العلماء المختصين باللغات من يقف ضد العنف والغطرسة دون أن ينسى للحظة واحدة الأهمية التجارية والاقتصادية لهذه المنطقة على أساس التبعية لا التكافؤ. أي ان عالماً مرموقاً شأن ماكس‌ملر مثلاً لا يشذ عن الاتجاه في دعوته لإحكام (الوئام التام بين الحاكم والمحكوم) من خلال المعرفة المتبادلة، رغم انه يتجنب كل ما من شأنه الدعوة الى التسلط والعنف، معتقداً ان المعرفة بلغات « الناس الذين يسوسونهم [الولاة الانكليز تسمح لهم].. ان يعيشوا معهم على اتم الوئام »، مضيفاً ان « التسلط على الامم الشرقية أمر ، والاتفاق معها أمر آخر، وهذا الاتفاق لا يتم الا بمعرفة لغاتها وآدابها أي بتعلم اللغات الشرقية ومحبة الشرق » . ولهذا لم تفت مجلة **المقتطف** ملاحظة ان مقارنة ملر العلمية وحبه للشرق جعلاه نافعاً قليل الضرر، لكنه لم ينس (غايتي) السياسة الاوربية، أي «التسلط على امم المشرق » و « توسيع تجارتهم فيه »[٦].

ورغم ملاحظة **المقتطف** الا ان ماكس ملر كان من بين رجال العلم الذين خصتهم المجلة بالتمييز والثناء على أساس انهم مقارنة بالمعنيين بالشرق ومفكري البلدان وعظمائها (أكثر اخلاصاً وأوفر نفعاً وأقل ضرراً)؛ فهو في تثبيته لمسألة خطأ التوزيع العرقي للاجناس البشرية معتمداً على المدونات اثر بشكل أو بآخر مع بقية علماء اللغات في تكوين رؤية انكليزية مختلفة عن الفرنسية التي شاعت قبل رينان بشأن التوزيع الآري والسامي. واذا كان سنوك هورغرونيه قد ساهم في بلورة مفهوم الابدال الثقافي لهوية الشعوب الاسلامية، فان ملر وغيره أوجدوا رؤية انكليزية تتجنب التقاطع مع الاسلام او الهوية القومية من خلال نقضهم المستمر لنظرية التوزيع العنصري، ولهذا كان كلادستن، وزير المستعمرات البريطاني، يؤكد انتفاء الافتراق المزعوم بين الآريين والساميين، قائلاً ايضاً بقدم حضارات وادي الرافدين ووادي النيل وبلاد الشام وتأثيراتها في الحضارة اليونانية وهذا التاكيد يمضي مضاداً لنظرية عرقية سادت في الفكر الفرنسي قبل ان يتبناها الالمان[٧]. ورغم ان الساسة يفيدون من المعرفة حسب مايشتهون، الا ان المعلومات كثيراً ما ساهمت في رسم رؤيتهم ازاء منطقة او قضية معينة[٨]. اي اننا يمكن ان نقول مثلاً ان النفوذ الصهيوني المتزايد في السياسة البريطانية خفف من حدة النزعة العرقية ما دامت لاتخدم الهدف الصهيوني، لكن الساسة البريطانيين وجدوا ان تجربة نابليون في مصر ليست قليلة الفائدة، كما ان الصدامات المسلحة أو الاحتكاكات المباشرة ضد ميول الاهالي ورغباتهم وتقاليدهم لم تأت القوات البريطانية بغير الاذى والخسائر التي ضجت بموجبها الصحافة البريطانية. أما النزعة العرقية التي سادت في التفكير الفرنسي بعد نابليون فلم تقد الى غير التوتر والصدام وخلق البؤر المتعصبة الصغيرة داخل الوطن العربي. ولم يكتب لها في النهاية غير الاضطرار الى مصالحات مؤقتة ومحددة مع اتجاهات انعزالية في الفكر السياسي العربي. او الى مبالغة في تمجيد بعض مظاهر الافتراق والانشقاق عن الاتجاه السائد في الفكر الديني ـ السياسي. وبغض النظر عن براءة او قصدية المصالحة او الانحياز مع نزعات الاختلاف في الفكر السياسي والديني الاسلامي، الا انها مثلت عند ماسينون و بعده هنري كوربان تفضيلاً لكل ماهو (آري) حسب جذور الثقافة العرقية ازاء المجتمعات الشرقية، على الرغم من ان المطالعة المنصفة لايمكن ان تلقي كلياً بتبعات التأسيس الثقافي الاستشراقي على الرؤية الصوفية

عند لوي ماسينون والتي تنهل من انحياز ديني يساري «للفقراء والمهانين»، على حد تعبير رودنسن[9] بينما كانت دعوة جمال الدين الافغاني وحدها تستفز لدى بعض الدارسين المشتغلين في السياسة الخارجية لبلدانهم كل ماخزونه من ذعر وخوف انعكس على استنتاجاتهم المبالغة في تقدير خطورة دعوة الافغاني وتلامذته من بعده، وهي استنتاجات أثرت بشكل أو بآخر ليس في تقدير ردود فعل الدول الاستعمارية، انكلترا وفرنسا وهولنده حسب، بل في ارتسام ملامح سياسات هذه الدول في دعم الفرق الداعية للمصالحة والمسالمة و الكونية الدينية من جانب وفي تأكيد الانقسامات الحدودية والقومية و الدينية من جانب آخر. ولهذا لم يكن رودنسن مبالغاً عندما اشار الى مبالغات دارسين وثيقي العلاقة بالسياسة الاستعمارية لبلدانهم كهرغرونيه وشارلز هنريش بيكر الذين «بدون ان يسقطوا في كل اساطير الرأي العامي، يميلون رغم ذلك الى أن يروا من الوحدة والتنظيم اكثر مما كان موجوداً واقعاً في اتجاهات مفترقة على نحو واسع وغير منظمة تقريباً».[10]

ويعني تملي الاستشراق ضرورة تملي الظروف المعرفية المحيطة به، لكن الموقف منه يحتم معرفة صاحب الموقف وموازينه: فالنهج الفقهي اللغوي كان عاماً بين الدارسين الغربيين المعنيين بالمشرق، لكنه سرعان ما أصبح سبيلاً للتحليل العنصري عند غوبينو وريتان والمدرسة الالمانية مثلاً في ظل التفسير العرقي للحضارة؛ بينما كان اهتمام « لين » E. W. Lane بالسلوك المصري اليومي والتقاليد والاعراف ضمن فلسفة القرن التاسع عشر، الوضعية الاجتماعية، لكنه اهتمام ساهم في تكوين رؤية الساسة عن الشرق.

أما مواقف المستشرقين الشخصية وانماط جهدهم فقد اثارت هي الأخرى اتجاهات متفرقة: فبينما كان محمد عبده يرد النزعة العنصرية عند رينان، ويبحث في تحامل الساسة على الاسلام، كان علي مبارك لاحقاً يحدد اهتمامه بتصويب قراءة المستشرقين للقرآن، في حين ان عبدالرحمن الكواكبي، رغم شدة نزوعه القومي، لم ير المستشرقين خصوماً، بل عدهم دعاة حق ودارسين يحدوهم حب [illegible] العربية الاسلامية الى الرحلة والدرس، متمثلاً صورة Blunt وغيره في هذا المجال، وطارحاً (المستشرق) في حواراته أصولياً يرى [illegible] محققةً [illegible] عهد الدعوة الاسلامية ليتاح المجال للمسلم لاحقاً لاختيار سبيله دون تشويش المفسرين. ولهذا كان (مستشرقه) منحازاً للاسلام، ليتخذه ديناً بعدئذٍ[11]. لكن واقع التحدي السياسي الغربي ومنطق الغلبة والنفوذ أديا الى اعادة تسيير المعارف حسب احاسيس الغلبة والتفوق.

أي اننا اذا اردنا البحث في موقف المفكرين والمثقفين العرب ازاء الاستشراق لا يمكن الا أن نتوقف منذ نهاية القرن الماضي أمام تداخل انماط التفكير بالسياسة، سواء حصل ذلك دونما دور للعالم فيه أم تكامل ضمن مستلزمات الاهتمام المعرفي بالشرق ودوافع هذا الاهتمام. وسواء كان الجهد المعرفي الاستشراقي بريئاً في دوافعه أم انه جهد وظيفي فإن استخدام مقترحاته العامة حول ملامح المجتمع العربي الاسلامي أو شخصيته هو المتهم من قبل المثقفين العرب مادام هذا الاستخدام يبني على فرضية ثبات المجتمع العربي الاسلامي وقيمه ومواصفاته، ما يعني امكانية احتواء هذا المجتمع وتفكيكه واعادة ترتيبه ثقافياً كما يقترح هرغرونيه، خالياً من فحواه السياسي والاجتماعي. ولهذا جاءت ردود فعل المثقفين والمفكرين العرب ذات اهتمامات متعددة، ابرزها الديني والسياسي عند الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا، قبل أن تتنوع هذه وتتداخل بغيرها في فجر الاهتمامات العلمية، بكل ما اشتملت عليه هذه من نقد تاريخي للنصوص المقدسة والقديمة، أو الاخذ بسبل الشك في المناقشة والتحليل عند فرح انطون وطه حسين، أو الانحياز الجزئي لنظرية ملر بشأن أصول الحضارات عند سلامه موسى أو الوقوع كلية تحت تأثير نظرية Becker بشأن أولوية العقل اليوناني والتي أثرت في المدرسة الالمانية ولونتها بعنصرية خاصة ظهرت ملامحها التالية عند غرونباوم، لتنعكس على نظرات طه حسين وعبدالرحمن بدوي وعشرات الاسماء العربية التي دفعها الحماس للتغيير الى قبول نظرية وساطة العرب في نقل الفلسفة والشريعة والقانون واقتصار خلقهم على بعض العلوم التجريبية وعلوم الكلام والآداب!!

ولهذا لايمكن ان نبحث في مواقف المثقفين العرب ازاء الاستشراق دون تملٍ أوسع لاهتماماتهم، متوقفين بعد الافغاني عند الشيخ محمد عبده في ردوده على هانوتو وانطون (ومن خلاله رينان)، من خلال الموضوعات الحاضرة واقعاً في حينه والتي سرعان ما اكتسبت عند الساسة معانيها على انها قناعات نهائية تخص المنطقة وثقافتها ودينها وأناسها من خلال توافق المظاهر العا[illegible] ظل

الدولة العثمانية مع بعض الاستنتاجات العامة التي ترد على ألسنة بعض الرحالة والدارسين للثقافة العربية الاسلامية. وهكذا يمكن أن تكمن بعض استنتاجات هانوتو التي ردها الشيخ محمد عبده في ملاحظاته عبر وكلاء فرنسا في المنطقة من مبشرين أو صحافيين، اجانب أو محليين شأن بشارة باشا تقلا محرر الاهرام[١٢]، أو من خلال قراءاته لرينان والسيد كيمون صاحب **باثولوجيا الاسلام** الذي خصه الشيخ بالملاحظة أيضاً[١٣]. وتنقسم ملاحظات الشيخ الى:

١ ـ تحديد منطلق هانوتو وقصده .
٢ ـ تقييم معرفته ومكوناتها .
٣ ـ مناقشة ركائز المعرفة، تاريخياً، من خلال مفرداتها الدالة (العنصر والتمدن ومسائل الدين كالتنزيه والتشبيه) .
٤ ـ تقدير قيمة افكاره عن الواقع .
٥ ـ الاستنتاج .

فهانوتو ينطلق من (غيرته على شؤون دولته) ساعياً الى ضمان (ولاء) المسلمين لفرنسا، خاضعين لها، ليحق لها بعد ذلك (أن تمن على المسلمين بالبقاء على الارض، والا وجب عليها أن تحمل عليهم فتبيدهم من البسيطة أو تجليهم الى قارة أخرى). ورغم السخرية البادية في تقديم الامام لمنطلق هانوتو ومقصده من وراء الكتابة في أمر المجتمع العربي الاسلامي، الا انه التزم بطرح ما تضمنته مقارنات هانوتو بين الديانة الاسلامية والعرق العربي وغيرهما، وهي مقارنات تنتهي الى مفاضلات تعني رفضه لكلاهما واطمئنانه الى تخلفهما تمدناً وعلماً وحكماً وشريعة، بما يعني اثارة قومه ودفعهم الى الحرب، كما يقول الشيخ.

لكن معرفة هانوتو ومكوناتها منقولة عن غيره، بمعنى انه أقل دقة من المتخصص والعارف، واكثر تعرضاً للخطأ، فهو «مقلد في التاريخ، كما هو مقلد في العقائد، وانه جمع خليطاً من الصور وحشرها الى ذهنه، ثم هو سلط عليه قلمه ينثرها كما يشاء القدر ليدهش بها من لا يعرف الاسلام من الفرنساويين، وهو جمهورهم» . اذ يرى الشيخ ضمناً انه يرى امكانية الغاء واقع الثقافة العربية الاسلامية واحلال بدائل عنها تتمثل بما يعده أنسب وأفضل، أي ما يسميه بالتمدن الآري الذي شاع الحديث عنه منذ أن اسهب أرنست رينان في شرحه بصفته نتاج عقلية تركيبية مختلفة طرحها التنظير العنصري الشائع في حينه والذي رافق حملات التوسع الاستعماري في الخارج مقرونة بالثقافة الاوربية البديلة عن طريق الابدال الألسني والمحتوى السياسي والاجتماعي للحياة الشرقية، كما دعا الى ذلك عدد من المعنيين في العقود الأخيرة من القرن الماضي[١٤]. ولم يستعن الشيخ في تفنيده لدعوى (التمدن الآري) بما طرحه ماكس ملر وردده كلادستن حول خرافة الافتراق الآري عن السامي. لكنه أشار حسب الى ان من الساميين الفينيقيين وهم «اساتذة القوم في الصناعة والتجارة» والآراميين ولهم فضلهم في التمدن والصناعة؛ وكان ان عالج هانوتو، عبر ثلاثة مسالك: أولها بخصوص منبت الآرية ووضعها الان، مشيراً الى ان الهند هي المنبت وهي الان عرضة للوثنية والتخلف، بمعنى أن مآلها الحالي ليس مصدره (التمدن السامي). وثانيها، ان التمدن الذي بلغ أوربا جاءها من الشرق من خلال الاسلام بعدما عانت من الحروب والويلات، ولم يكن لها فضل فيه دونما وساطة المسلمين الذين نقوا ما اخذوه عن (أهل فارس والمصريين والرومانيين واليونانيين) من (الادران والاوساخ). اي ان الشيخ لم يفترق هنا عما كان متداولاً عن وساطة المسلمين في نقل العلوم، ولم يصحح الأمر بموجب معلومات ملر وصحبه عن جذر التمدن من جانب، كما انه لم ينظر في الاضافة المبتكرة الاخرى غير المتعلقة بالنقل التي ستكون موضع مناقشات لاحقة. الا في مجال آخر في معرض الرد على مجلة ـ **الجامعة** وصاحبها فرح انطون في ١٩٠٢[١٥].

اما المسلك الثالث فيخص الديانة ذاتها، فاذا كان هانوتو يعد الاسلام مسؤولاً عن مآل واقع الحال في البلاد العربية الاسلامية، فحري به أن يبعد العلاقة الفعلية بين الانجيل والتمدن الأوربي الحالي. فالانجيل (يأمر.. أهله بالانسلاخ عن الدنيا والزهادة فيها) كما يدعوهم ان (مالله وما لقيصر لقيصر). ولهذا يقول ان مدنية أوربا الحالية ليست ذات علاقة بالمسيحية، بل هي لاحقة باصلاح مارتن لوثر. اذ «ان هذه المدنية إنما هي مدنية الملك والسلطان، مدنية الذهب والفضة، مدنية الفخفخة والبهرج... ولا دخل للانجيل في شئ من ذلك ». ويستنتج الشيخ في ضوء ذلك ان قصور هانوتو عن بلوغ الحقائق «قصَّر به عن النجاح في اعماله في السياسة الخارجية» ، كما إنه قليل الشأن في المعارف التاريخية، اذ «لا أمير في العلم الا العلم»..

أما الجانب الآخر من مناقشة الشيخ الامام لهانوتو فيدخل في مسائل الدين بقدر علاقتها بفرضية (الارية) التي طرحها الوزير وبنى بموجبها جدله ضد الاسلام، فلكي يتطابق الاستنتاج مع الفرضية في ان العقل السامي لا ينتج فلسفة عميقة، وانه يخلو ايضاً من القدرة على السيطرة على ماهو خارجه، اي الطبيعة، استعان هانوتو بما يعده أدلة وبراهين لاثبات ان الغيب حاكم في ذهن المسلمين، وان المسلم يكتفي بالتسليم للقضاء والقدر، (جبرياً) يسند كل شئ الى خالق الكون[16]. واعتمد الشيخ في تفنيده لهانوتو على سلسلة من الوقائع والأصول، بدأها بالبحث في تناقضات الفرق المسيحية، قبل ان يشرع بسرد تفنيد القرآن الكريم لرأي أهل الجبر وتشديد الرسول (ص) على الفعل والعقل والعمل، لكن الوزير خلط بين الدراويش وأصول الدين، وانساق وراء دارج الاحكام عن طمع اليوناني في الارتقاء الى الالهوية ومجافاة المسلم للعلوم فنسي جهد المسلمين واخذ بنصائح (مسيو كيمون) غير واع بمعنى انتشار الاسلام وازدهاره، خالطاً بين المآل الاجتماعي السياسي في عصور الضعف والانحطاط وبين الاصول، بين التنزيه وغلو التشبيه، وهو أمر شهدته الديانة المسيحية دون ان يكون الانجيل مسؤولاً عن ذلك. اي ان الشيخ يدرك ان هانوتو يبني جدله على فرضيات رينان وغيره في هذا الميدان، ليجعل من الاسلام سبباً للتخلف السياسي والاجتماعي والمعرفي، ولهذا ركز الجزء الاخير من رده على ما جاء به هانوتو عن واقع الحال في البلاد الاسلامية، مشيراً الى ان السلطة لا علاقة لها بالاسلام، وان (سياسة الدولة العثمانية مع الدول الاوربية ليست بسياسة دينية، ولم تكن دينية قط من يوم نشأتها الى اليوم، وانما كانت في سابق الايام دولة فتح وغلبة، وفي أخرياتها دولة سياسية ومدافعة، ولا دخل للدين في شئ في معاملتها مع الامم الاوربية). ولهذا يطالبه الشيخ بتحديد من يعنيه بالمسلم والمسلمين، وتحت اية سلطة، ونوع العلاقة بين السلطان والرعية، وبين أصول الدين وبين عامة الناس، موزعاً فرق الرعية الى عارف بدينه وهو قليل، وحريص على العصر دونما الم بثقافته وهويته وهو يكثر أو يقل، وبين جمهور من النساء وعامة الناس (ضرب بينهن وبين العلم) ستار القطيعة بحكم المخطوء المتوارث في التقاليد والاحكام، وهناك بين هذه الاحكام والتصورات ما جعل الرعية فاقدة للثقة بحكامها، والحكام اض... ومنها ما أصبح بدعاً ضعضعت العزائم واوجدت التناقض والفرقة والتعصب. وكان لابد من أن يعد الشيخ سعيه وسعي صحبه ومريديه رداً على الواقع، ابتغاءاً للاصلاح (وتصحيح الاعتقاد)، فمتى ما سلمت (العقائد من البدع) تحقق الصلاح والاصلاح، دونما قصد آخر كالذي كان يثير حفيظة الساسة والدارسين المسيسين بين الاوربيين الذين يرون في الدعوة المذكورة نزوعاً نحو التعصب أو التمرد، (وفتنة على الاوربيين)[17].

وهو عندما يرد على فرح انطوان في مجلة **الجامعة** فإنه يرد ضمناً على النقل الحرفي للمنهجية (العلمية) التي سادت في أوربا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي بلغت حداً من التناقض مع التفسير اللاهوتي للوجود، كما انه يرد على افكار رينان التي اعتمدت عليها مقالات فرح انطون حول ابن رشد والفلسفة الاسلامية:

واذ تبغي الردود التصويب فانها لابد من ان تمر بمفاهيم دارجة عند عدد من المستشرقين والساسة الغربيين، تخص التمدن والاجناس البشرية، والدين والعلوم، والفلسفة والعقل، والتسامح والجمود. واذ تبنى بعض الفرضيات الاستشراقية، لاسيما عند رينان، على تهمتي جمود الاسلام وثباته وعلى سيادة مفاهيم الجبر لا الاختيار، كان لابد من ان يتصدى الشيخ محمد عبده للتهمتين بتفصيل، تفرعت عنه ردود أخرى تخص الانسان ومكانته ودوره. ولهذا بحث الشيخ في فساد العقائد عندما اخضعت لمخاوف السلطان على سلطته، وقادت الى الدخيل والضال، ساد في ادائها المتشبهون بالعلماء حتى سنوا (ان المتأخر ليس له ان يقول بغير ما يقول المتقدم)، و(اتخذوا من عقيدة القدر مثبطاً للعزائم وغلاً للايدي عن العمل)، فأوجدت الجمود وأطبقت به على العقل بعدما ما كان (الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم)، وأوقع الشريعة والانظمة واللغة في المشاكل. لكن الجمود علة تزول، مادام الله قد (منحنا العقل للنظر في الغايات والاسباب والمسببات). ويضيف الشيخ محمد عبده اكثر من باب في تعداد مآثر الاسلام وقدراته على تفجير الطاقات والمعارف والعلوم التي أحيت جهد الاوائل واضافت اليه ونقلته الى اوربا. أي أن الشيخ يريد اثبات ان التمدن من الاسلام لا معارض له ولهذا لا يرى مبرراً لتكهن رينان بان التمدن سيجد في الاسلام عثرة بوجهه، فـ ... ما وصفت.. من الجمود... لا يصح أ... !! الاسلام، وقد رأيت صورة الاسلام في صفائها.

ليس فيها ما يصح ان يكون أصلاً يرجع اليه شئ مما ذكرت، ولا مما تنبأ بسوء عاقبته (رينان) وغيره » .

ولم تكن تهمة (الجبرية) قليلة الشأن عند رينان وغيره مادامت تبنى أولاً على التفسير العنصري لما سمي بالعقل السامي، التجزيئي الذي يعنى حسب ذلك التفسير بالتفاصيل مجزوءة دونما منطق موحد، بما يعني على صعيد السلوك البشري أيضاً الشرذمة والتذرر من خلال الخنوع والضعف والتوسل بغير العقل لبلوغ المراد، حتى يتم تصوير المسلمين وكأنهم مجموعات قطيعية لا حول لها ولا قوة، تظهر وتختفي دون أثر[18]. ورغم ان الشيخ لم يعن بمثل هذا التفسير الاستشراقي للتذرر بصفته فكرة آخذة بالتكرر قائمة على تهمة (الجبر) طيلة النصف الاول من القرن العشرين، الا انه اسهب في الرد على القائلين بسيادة المذهب المذكور وغياب الاختيار، ماراً بمختلف المدارس والاتجاهات، وعائداً الى الأصول، مستشهداً بالايات والاحاديث التي تدحض هذا التفسير، عازلاً هذه عن البدع وتراكمات التخلف، ذاهباً الى الميدان المقارن نفسه موضحاً أن الاسلام في أصوله تخلص من مشكلات الديانات السابقة، شارحاً ايمان الاناجيل بالخوارق وسلطة الرؤساء والزهد وتقديس الايمان لذاته، واكتفائه بنفسه، وصدامه المحتم بالعلوم، ونتائج ذلك في الحياة العملية كما طرحتها محاكم التفتيش... الخ. أي أن الشيخ اعتمد المذهب المقارن للاديان للرد على تهمتي الجمود وغياب الاختيار وما تفرعت عنهما من تهم تخص ما افترضه الدارسون الغربيون من استبداد وجدوا ملامحه في حياة الدولة العثمانية فبحثوا له عن رصيد في التاريخ. وهكذا ناقش الشيخ محمد عبده مكانة العلماء في بلاط الخليفة ، كما عرض لقضايا الاجتهاد ، قائلاً ان الاسلام لم يقف بوجه الاجتهاد في الفقه والشريعة والعلوم بأنواعها . واذا كان رينان قد بحث في فلسفة ابن رشد على انها ثمرة يونانية أماتها ماأسماه بالتعصب الديني ، بينما اعتمد فرح انطون مدخلاً مشابهاً في دراسته لابن رشد والرشدية ، فإن الشيخ رأى أمراً مختلفاً ، موضحاً ثلاث قضايا : أولاها الاصول وسلامتها وصحتها ، وثانيتها حرية الاجتهاد الا عندما تصبح المجاهرة بالخلاف سبيلاً للفتنة ، مشيراً للحلاج ؛ وثالثتها ، ضآلة تأثير بعض الاتجاهات والافكار مقارنة بما هو سائد[19] .

اي ان الشيخ معني أولاً بعزل البدع عن الأصول في معركة غير متكافئة لم تكن الافكار المتكررة خلالها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مجردة أو مدرسية ، بل ان لها سياقاتها السياسية . وهو عندما يكثر من الاشارة الى التشويه الذي الحق بأصول الدين جراء وقائع الحياة والحكم والتخلف وغياب الشورى ، فانه ضمناً يرد تهمة الاستبداد ومعاداة العلم الى نمط السلاطين والحكام الذين ماتت الحضارة أو شهدت بواكير موتها على ايديهم : فالسعي لحماية الملك ادخلت العناصر غير العربية الى البلاط ، فأفسدته وقادت الى دماره . كما ان هذه قادت الى مزيد من التخلف وانقطع الحاكم عن الرعية كما ابتعدت الرعية عن الحكم ، وجراء هذا الابتعاد والتقاطع لم يكن العمران ممكناً ، فساد الجهل وعم الضلال وظهرت الفرقة . ولا يمكن أن ندرك حرارة مناقشات الشيخ محمد عبده دونما استيعاب لقضية المعركة الفكرية وعلاقتها بالتحدي السياسي : فاذا كان رينان بين اخرين يقرأون المجتمع ومكوناته منذ ازدهار الفلسفة الاسلامية واندحارها على انه مجموعة من الثوابت المتفرعة من سياقات العنصر الى الانظمة والشرائع والطباع ، وهي ثوابت غير ابداعية قاتلة لكل غريب ، كما سيسهب Becker في ذلك بعد عقود ، فان مثل هذه الاستنتاجات لاتبدو منقطعة عن النزعة الاوربية المركزية التي تتأكد كل يوم في السلوك الاستعماري ، حيث لاثقافة عقلانية غير الاوربية برصيدها اليوناني ولا تمدن غير التمدن الأوربي . ولم يبد العرب عند رينان في بعض فقرات من **تاريخ اللغات السامية** غير أناس صارمين يخلون من الظرف والمرح ، لدرجة ان مجلة **المقتطف** المعنية بالعلوم والمعارف استغربت هذا الاستنتاج مشيرة الى ان العرب رغم ماداهم مواطنهم من ويلات واختلاط بغيرهم فان ذلك « لم يغلب طبعهم ولا نزع منه الظرف والميل الى المزاح » . بينما كان كرومر يستند الى Sir Alfred Lyyall لاستنتاج أن الذهن الشرقي شأن الشوارع الخارجية ملتو غير منطقي يغيب في حواره الاستنتاج الدقيق[20] . لكن الشيء الذي كان يثير حفيظة الشيخ ويدفعه للرد هو التوزيع العنصري الذي يطرح العقل (السامي) تجزيئياً ، منفعلاً ، ميالاً للتدمير والعنف كلما تيسرت امامه السبل . ولهذا كان حريصاً على انقاذ الاصول من الاتهام والتنبيه الى ان الاصرار على معاداة اليقظة الفكرية الاسلامية حينئذ مدفوع بتعصب يبغي الهجوم من خلال التمهيد له بالاتهام ، على أساس ان عودة (الاسلام) تحمل معها بذور

العدوان على الغرب .

وعندما كتب الشيخ محمد رشيد رضا (١٩٠٢ ـ ١٩١٧) في هذا الموضوع انطلق من حس مماثل ، يحدوه شعور أوضح بان هدف الاتهام يتوجه ضد اليقظة العربية الاسلامية . فالتاريخ عنده لاينقطع منذ مدنية الكلدان العربية ، فأزهرها الاسلام وجاءها بكل ماهو خير وعادل وأزال عنها كل وثني وفاسد ؛ ولهذا لا فصل بين العرب والاسلام : بل ان (مصلحة العرب السياسية في عصرنا موافقة لمصلحة المسلمين السياسية) ، وهي تكمن في (الدولة العربية)[٢٢] واذا كان الشيخ محمد رشيد رضا يطرح فكرة الدولة العربية في الرد على البريطانيين من جانب ودعاة الانتصار للعثمانيين من جانب آخر ،فإنه في تفاصيل مقالاته كان مشغولاً أيضاً بمواجهة الافكار المؤثرة في السياسة البريطانية ، وابرزها فكرة (التعصب) التي كررها وزير الخارجية البريطاني وكرومر في آن واحد ضد المصريين ، متخذين من التلويح بخطر اليقظة الدينية سبيلاً لقتل فلاحي حادثة دنشواي في مصر . وعندما يعالج الشيخ الموضوع يوضح ان الاسلام وقف ضد التعصب ، وان العرب ، باستثناء البدو منهم ، لم يعرفوه . بل ان هدف اصرار الوزير وكرومر على هذه التهمة هو التمهيد للاعتداء . أما تهمة الاستبداد فتنطبق على الحكم العثماني ، وهو ـ اي الاستبداد ـ أمر فاسد يدفع (الرجل الحر [ان] يفر من أخيه وامه وابيه) أدانه الشيخان الافغاني وعبده ، داعين الى استبدال الحكومة المستبدة بالجمهورية والملكية المقيدة[٢٣] .

وتأتي دعوة الشيخ ومناقشاته في اطار توفيقي يرى بموجبه ان لا مقدرة لديه وصحبه على مواجهة كرومر ، مفضلاً استماع كرومر الى نصيحة ذي الشأن والمعرفة ببلدانهم والاخلاص لها ، لا الى مثيري الفتن . ويقترح ان يتم الاطمئنان الى حزب (وسط بين العامة والمتفرنجين يكون له جانب الى النظام والمدنية وجانب الى الدين النقي السالم من الخرافات) . متيحاً للانكليز الكسب والاصلاح في آن واحد دونما لجوء الى السلاح والحرب . اما اذا ما قاد هذا السبيل الى ارتقاء اهل البلاد فانه لايقود ضرورة الى القطيعة مع الانكليز ، كما يسهب الشيخ في الشرح .

أي ان الحوار الذي نهض به الشيخ محمد رشيد رضا يستهدف أولاً دحض تهمة التعصب مادامت هذه التهمة عاملاً في تقرير سياسة العنف البريطانية في مصر ، كما انه يريد ثانياً تحقيق (الارتقاء) الذي يعترف بامتلاك الاوربيين له مقارنة بالدولة العثمانية ، وهو ارتقاء يراه معتمداً على (العلم) و (الحرية) في الداخل ، والعلم والسلاح في الخارج . اما (الاستبداد) الذي تكررت الاشارة اليه في الدراسات عن (الشرق) ، بمعنى المنطقة العربية ومحيطها ، فيهدف الاكثار من الاشارة اليه القول بلا جدوى الادارة الذاتية مادامت النتيجة هي ذاتها ، اي الاستبداد الشرقي كما كتب فيه الدارسون الغربيون وأخذ عنهم الساسة والذي دعا بلفور الى القول : « لقد مروا تحت الاستبداد ، والحكم المطلق طيلة قرونهم العظيمة ، وهي عظيمة فعلاً . وتمت منجزاتهم الكبيرة للحضارة ، وهي منجزات كذلك فعلاً ، في ظل هذا النوع من الحكم . اذ تعاقب عليهم محتل بعد محتل ؛ سلطان بعد آخر ، ولكن لم نر طيلة تقلبات الحظ والمصير واحدة من هذه الامم وقد شكلت مانسميه نحن الغربيين من وجهة نظرنا حكومة ذاتية . » ولهذا يستنتج بعد ذلك : « اننا في مصر ليس من أجل المصريين وحدهم ، رغم اننا كذلك ، بل اننا هنا أيضاً من أجل أوربا برمتها » .[٢٤]

أي ان الساسة الغربيين قاموا بتشكيل انطباعات تطرح الشعب العربي خاصةً والمسلمين عامة على انهم مجموعة من البشر الذي يقلون شأناً ومكانة وعقلاً عن الغربي ؛ وتشكلت هذه الانطباعات في ظل كتابات عامة هي الأخرى ، لجأت الى التعميم كلما تطلبت مواصفات التشخيص الجمعي ذلك ، خالطين بين الحدث التاريخي وسياقات التاريخ ، وبين حركية التاريخ العربي وركوده اللاحق قبيل الفرقة والغزو والانحطاط ، متخبطين بين اصول البحث الاجتماعي للسلوك وبين مادة الاجتهاد الخاصة بالفقه والشرائع ، وبين أصول الدين وتبعات تكييفه الدنيوية وأغراض الحكم . وهكذا بدا التاريخ العربي الاسلامي مجموعة من الحوادث مقرونة بالحكام والعوائل ، خال من جهد معرفي أو بنائي أو ابداعي فعلي متصل أو متحاور يفسر نشأة الحضارة وتأثيراتها في غرب العالم ومشرقه . ورغم ان جهود الافغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم من اصحاب الاصلاح والتصحيح لم تكن متوجهة تماماً لاغراض مناقشة جهد المستشرقين الا بقدر علاقة الأمر بالسياسة الخارجية لفرنسا وبريطانيا ، بخاصة ، الا انهم عزلوا ضمناً بين الفكر المتطابق مع السياسة الغربية الاستعمارية وبين الفلسفة الناهضة

لهذا الفكر : وهكذا نراهم يميزون بين رينان ومسيو كيمون ومن ينقل عنهم من الساسة من امثال هانوتو وكرومر وبلفور وبين فلاسفة من على شاكلة غوستاف لوبون و هربرت سبنسر وماكس ملر (الا عندما يتبنى مبدأ الاتفاق في سياق مصالح الغرب)[٢٥] . ورغم ان الجهد اللاحق للمفكرين والباحثين العرب يأخذ بـالتبلور الأدق في ميدان المجادلة القومية ، الا أن المناهج الاوربية ذاتها ستكون ذات سحر خاص مؤثر في العقود الثـلاثة الأولى من القـرن العشرين ، كمـا ستوضـح الكتب المترجمة وآثارها .

يليه :
مطلع القرن العشرين : انحياز أم تبعية ؟

---

(١) حضر أمين فكري وابنه محمد مؤتمر ١٨٨٩ في ستوكهولم ، وحضر احمد زكي مـؤتمر لنـدن ١٨٩٢ ، كمـا حضر مـؤتمـرات ١٨٩٤ و ١٩٠٢ و ١٩١٢ . تراجع د . نازك سابا يارد ، **الرحالون العرب وحضارة الغرب** (بيروت : نوفل ، ١٩٧٩) ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(٢) لنأخذ مثلاً واضحاً كتابات الطهطاوي وهو يخص التمدن بالذكر موضحاً اسبابه ومواصفات اتساعه (كـالقانـون والعلوم والمعارف والفـلاحة والتجـارة والصناعـة وحريـة الراي والتعبير والمسـاواة والعـدل ... الخ) ،تـنظر **الاعمال الكـاملة** ، تحريـر د . محمـد عمـاره ، ج٢ ، **السياسة والوطنية والتربية** (بيروت المؤسسة العربية للدراسات ، ١٩٧٣) .

(٣) ظهرت مقالات الشيخ الامام في الرد على هانوتو في جريدة **المؤيد** ١٩٠٠ بعـدما نشـرت **المؤيـد** أيضاً مقـالين مترجمـين لهـانـوتـو نقـلاً عن (**الجورنال**) الفرنسية ، علاوة على ماذكره وزير الخارجية الفرنسي في جريدة **الاهرام** . وجمعها د . محمد عماره في الجزء الثالث ، **الاعمال الكـاملة . الاصلاح الفكري والتـربـوي والالهيـات** (بيـروت : المؤسسة العربية للدراسات ، ط٢ ، ١٩٨٠) ، «الاسلام والمسلمون والاستعمـار » ، ص ٢٠١ ـ ٢٤٠ ، ٢٤٧ ـ ٣٤٨ ، وجاء الرد عـلى انطون في المجلد نفسه ، ص ٢٤٠ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨ .

(٥) ويمكن أن نعي معنى الدعوة للتساهل والاستيعاب في ضوء ماكان مثاراً اصلاً ضد (الجامعة الاسلامية) في الصحافة الاوربية التي رأت في الدعوة عودة الى الاسلام الفاتح ، وهو ماسنعالجه بعد حين ، اذ كان قياسها التاريخي الفتوحات الاسلامية ، أما قياسها المعاصر فهو ظهور الحركات القومية الجامعة .

(٦) **المقتطف** ، " مؤتمر اللغات الشرقية " ، م١٧ ، س ١٤ (١٨٩٣) ، ص٩ ـ ١٦ . وجـاء تعليق **المقتـطف** عـلى ص ١٦ ، " مستقـبـل الشرق "

(٧) المصدر نفسه ، ص ٩١ ـ ٩٥ .
وليس مصادفة أن تكـون ولادة النظريـة العنصريـة من رحم دارسي اللغات . والآرية التي بدات مصطلحاً لغوياً للاشارة الى الفرس ومن ثم الى الناطقين بالهندية ـ الاوربية سرعان ماأخذت تعني شعوب شمالي أوربا أو العناصر الجرمانية . وكان داعية الآرية هو الفرنسي كومت دي غـوبينو Comte de Gobineau والانكليـزي Housten S. Chamberlain الذي تجنس بـالالمانيـة . بـ أجـع Richard E. Sullivan مـع John B. Harrison في Ashor History of Western Civilization ، طبعة سادسه) نيويو... ـ ... نوبف ، ١٩٦٩ .

(٨) لعل هورغونيه يعد من الاسماء الاستشراقية التي تخطر على لبال في هذا المجال ، راجع رودنسن ، **جاذبية الاسلام** ، ترجمة الياس مرقص (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٢) ، ص ٥٨ مثلاً . وافرد د . قاسم السامرائي حيزاً حسناً لهذا الموضوع في كتابه **الاستشراق** ، ص ١٠٩ ومابعدها .

(٩) **جاذبية الاسلام** ، ص ٦٤ ؛ والاشارة التالية ، ص ٥٨ .

(١٠) عبد الرحمن الكواكبي ، **الاعمال الكاملة** ، تحقيق د . محمد عماره (بيروت المؤسسة العربية ، ١٩٧٥) ، ص ٢٠٨ ـ ٢١١ .

(١١) قبل خاتمة العشرينات كانت هناك اراء متفرقة اخرى غير هذه ظهرت في عدد من كتابات المشارقة والمغاربة تتفاوت قيمـة وموضـوعا . وهـو ماستتم الاشارة اليه لاحقاً

(١٢) راجـع اشارة الشيـخ (الرد على هـانو تـو : الاسلام والمسلمـون والاستعمار) مصدر سابق ، و ص ٢٣٩ وهامشها .

(١٣) الرد على هانوتو ، الاسلام والمسلمون والاستعمار المصدر السابق ، ص ٢١٨ ، وهامشها . والاشارات اللاحقة الى هذا الموضوع الا عند تبيان غير ذلك .

(١٤) تحـدث عن هؤلاء كـل من قاسم السـامـرائـي ، الاستشـراق بـين الموضوعية والافتعالية ، ص ١٢٩ ؛ وكذلك ادوارد سـعيد في مواقع متعددة في كتابه ، **الاستشراق** .

(١٥) يقول في " الرد على فرح انطون " : (كان علم العرب في أول الأمر يونانياً ، لكنه لم يلبث كذلك الا دون قرن واحد ثم صار عـربياً ولم يرض العربي ان يكـون تلميذاً لأرسـطو وافلاطون أو أقليـدس أو بطليموس زمناً طويلاً ، كما بقي الاوربي كذلك عشرة قرون كاملة في التاريخ المسيحي) . ثم اضاف (اول شيء تميز به فلاسفة العرب عمن سواهم من فلاسفة الامم هو بنـاء معارفهم عـلى المشاهـدات والتجريبات ، وأن لايكتفوا بمجرد المقدمات العقلية في العلوم مالم تؤيدها التجربة مستندا الى ماقاله غوستاف لوبون المصدر السابق ، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥

(١٦) والمناقشة مهمة لأن هانوتو يبني بموجبها قضية التمدن والحضارة . اذ ينقل عنه الشيخ مقارنته بين المسيحية والاسلام ، فالاولى (ربانية تورثت ماترك الآريون ، والثانية بشرية اخذت ماترك الساميون ، وان الاولى ترقى بالانسان الى المقام الالهي ، والاخرى تنزل به الى اسفل

درك حيواني) . ص ٢٠٧ . ويستخدم الشيخ محمد عبده (الجبرية) في الاشارة الى اسناد كل أمر الى خالق الكون ، ويورد ماقاله القرآن ضد اهل الجبر . وقال عن الجبرية انها طائفة (ضعيفة ضئيلة ، يقذفها الحق ويطردها العقل وينبذها الدين ص ٢٢٠) . ويشير د . محمد عماره (٢٠٨ ، هامش ٢ الى ان (القدرية) تطلق على الجبرية عند اهل الاعتزال ، على أساس نفي القدر عن الانسان لكنها تطلق احياناً على (القائلين بالحرية والاختيار) جاعلين القدر الانساني من نصيب الانسان .

(١٧) أكد الشيخ هذه النقطة ، لاسيما ان العديد من الساسة رأوا في دعوات الاصلاح (عودة الاسلام) ، والذي يعنون به هو زمن الفتوحات بقصد تأليب مواجهة أوربا لليقظة الفكرية وبواكيرها . ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ ، وكذلك رودنسن ، ص ٥٨ .

(١٨) تتكرر وصفة التذرر Atomism في أكثر من سياق ، فلسفي وسكاني واجتماعي وسوف يطرحها Gibb كثيراً ، كما يعود اليها كل من كتب بعده بشكل أو بآخر . وكانت انعكاسات غامضة للفكرة قد ظهرت في سجلات اجتماعية لظواهر الحركة والاختلاط في المجتمع المراكشي عند George Orwell مثلاً ، وهو يستمد ملاحظته عن السلوك الجمعي الظاهري من مثل هذه المسلّمات عند مناقشته للظهور والاختفاء عند السكان .

(١٩) الشيخ محمد عبده ، **السياسة والوطنية والتربية** ، ص ٢٤٠ وما بعدها .

(٢٠) المجلد ١٧ ، س ١٤ (١٨٩٢) ، ٤٣٠ ـ ٤٣٧ ، .

(٢١) Cromer's Modern Egypt (N. Y.: Macmillan, 1908) II, 146 — 67. نقلاً عن سعيد ، ص ٣٨ .

(٢٢) اذ ان كرومر لايعترف بوجود حس قومي عربي ، ويرى انه غريب على مصر راجع Edward W. said ، ص ٣٨ .

(٢٣) ديوان النهضة ، **محمد رشيد رضا** (دار العلم للملايين ، ١٩٨٣) ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠٨ ـ ٢١٠

(٢٤) نقلا عن سعيد ، ص ٣٣ .

سهيل قاشا

كلية التربية ـ جامعة الموصل

المستشرقون الانكليز

تمهيد

ظل العلماء مدة طويلة يعتقدون ان اول اتصال مهم بين الثقافة الاسلامية والاوربية كان نتيجة للحروب الصليبية. وقد تكون هذه الحروب الفرصة الاولى التي عززت الاتصال بين الشرق والغرب، الا ان البحوث التاريخية الحديثة اثبتت ان ذلك التبادل الثقافي كان محدود المدى والاثر وهو امر يتفق مع ما كان سائدا في ظل الحروب بين الطرفين. ويعتقد ان وصول حركة الفكر والعلوم العربية الى اوربا، بصفة عامة والى انكلترا بصفة خاصة كان عن طريق اخر. فبعد ان فتح العرب شمال افريقيا اتسع نفوذهم حتى شمل اقليمين مهمين في منطقة البحر المتوسط، وأسسوا في اسبانيا وصقلية حضارة كبيرة ظلت مزدهرة حتى بعد ان استعاد الاوربيون سيادتهم على البلاد. وكان من الملوك المسيحيين من يتكلم العربية ويؤازر علماء العرب. وظل المسيحيون الناطقين بالعربية من اهل اسبانيا يتمتعون بنفوذ قوي فيها نتذكر مثلا العالم الانكليزي توماس براون الذي كان قاضيا في صقلية.

في القرن الثاني عشر شرع العلماء في البلاد الشمالية وخاصة انكلترا بزيارة الجامعات العربية في اسبانيا للبحث عن العلوم والمعارف. وكان اولهم هو الانكليزي ادلارد، حيث قام باسفار واسعة في اسبانيا وسوريا في الربع الاول من القرن الثاني عشر لدراسة اللغة العربية والعلوم. وترجم الى اللاتينية عددا من المؤلفات العربية. وعند عودته الى بلاده اشتغل معلما للامير هنري الذي اصبح فيما بعد الملك هنري الثاني ملك انكلترا وقد اهدى ادلارد كتابه «المسائل الطبيعية» الى الملك. والمؤلف مكتوب على طريقة المحاورة بين ادلارد وابن اخيه، وكان ابن اخيه هذا قد درس في جامعات الفرنجة في الوقت الذي كان ادلارد فيه بين العرب. وتدور المحاورة بينهما على المقارنة بين المذهبين العربي والفرنجي. ويقول ادلارد في مقدمة الكتاب : ـ «انا سادافع عن مذهب العرب، ولست اعبر عن رايي الشخصي». وهو يصر باسهاب على تفوق الطريقة العربية، وقد ساعد مساعدة عظيمة بنفوذه على انتشارها في الغرب، كما ترجم عدداً من المؤلفات العربية في علم الفلك والعلوم الرياضية. وبذلك وسع نمو هذه العلوم في اوربا.

وقد ذهب بعد ادلارد الى اسبانيا كثير من علماء الانكليز كروبرت وهو من مدينة تشستر عاش في القرن الثاني عشر ودرس العلوم الرياضية وترجم مؤلفات عربية.

ومن الشخصيات المهمة دانيل اوف مورلي الذي كان ـ وهو ماذكره عن نفسه ـ غير راض عن الجامعات الفرنجية فذهب الى اسبانيا «ليبحث عمن هم اكثر حكمة من فلاسفة العالم». وقد عاد الى انكلترا بمجموعة كبيرة من الكتب وجدت لها عدداً كبيراً من القراء.

وفي القرن الثالث عشر درس ميخائيل سكوت في صقلية وبرع في اللغة العربية. وقد ترجم كتب ارسطوطاليس من اللغة العربية، وكان هذا اول عهد الغرب بعدد كبير من هذه الكتب. كما ترجم عن العربية شروح كتب ارسطوطاليس التي كتبها العرب، فضلاً عن كتب مهمة كان قد قام بتأليفها في علم النجوم والكيمياء.

وكانت مؤلفات هؤلاء وغيرهم من العلماء الانكليز الذين يقتحموا الصعاب في سبيل العلم بزيارة البلاد العربية ذات اثر ثقافي جليل. فلمجهوداتهم الفضل في ان ماانتجه العرب في الفلسفة والعلوم

اصبح معروفا في انكلترا وفي البلاد الغربية وبذلك خطت الثقافة الاوربية خطوة مهمة نحو ارتقائها. وكان الاثر الذي احدثته ترجماتهم ومؤلفاتهم عظيماً ومن بين اولئك الذين تأثروا بالعلوم العربية الفيلسوف الانكليزي المعروف روجر بيكون والشاعر تشوسر ولدكيت.

ومما يجدر ذكره ان اول كتاب طبع في انكلترا ـ وهو كتاب «كلمات الفلاسفة وحكمهم» ـ كان مؤلفا على نسق كتاب عربي اسمه «كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم» الذي كان قد الفه في سنة ١٠٥٣ م الامير المصري مبشر بن فاتك. ولم يطبع النص العربي لهذا الكتاب الا ان مخطوطته لا تزال في هولندا. ويتألف الكتاب من مقتبسات وامثال وقد كان في وقت من الاوقات مشهوراً جداً في الشرق. وقد ترجم الى عدد كبير من اللغات الاوربية.

وتحمل اوربا في القرون الوسطى ديناً مزدوجاً لمعاصريها من العرب ولمن قاموا بشرح كتبهم من علماء الغرب. فقد كان العرب هم الواسطة التي انتقل بها الى اوربا جزء كبير من ذلك الميراث الثمين الذي خلفه اليونان في ميدان الفكر والعلوم حيث حافظ عليه العرب وتوسعوا فيه . وقد تعلمت اوربا من العرب طريقة جديدة للبحث هي وضع العقل فوق السلطة ونادوا بوجوب البحث المستقل والتجربة وقد كان لهذين الامرين الفضل الكبير في انهاء العصور الوسطى والإيذان بعصر النهضة وبعث اوربا الجديدة. ولعلماء الانكليز مقام رفيع في تلقين هذين المنهجين، هذا في الوقت الذي اخذ العرب يتخلون عنه.

ويحسن ان نختم هذه التوطئة بقول ادلارد وهو يخاطب ابن اخيه عن الطريقة التي تعلمها في اسبانيا.

. منذ ثمانية قرون :

«انني ـ وقائدي ودليلي العقل ـ قد تعلمت شيئا من اساتذتي العرب وانت قد تعلمت شيئا مختلفا عنه...»

ان الذين يعرفون ماكتبه العرب يدركون تماما مصادر الدرس الذي تعلمه ادلارد.

نشأة الاستشراق الانكليزي.

في القرون الوسطى رحل طلبة العلم من الانكليز الى اسبانيا وصقلية ليرتشفوا من مناهل العلم العربية. ولينشروا عند عودتهم الى بلادهم ماجمعوه من معلومات الامر الذي ساعد على تطور الدراسات العربية اذ سرعان ماظهر من نسميهم بالمستشرقين. فانكب الانكليزي على دراسة اللغة العربية ليلم بالنشاط الفكري العربي الاسلامي، ولهذا كان توجههم جاداً في دراسة اللغة العربية التي اثمرت فيما بعد في حقل الاستشراق من جمع وتحقيق وتأليف في النحو والشعر وتاريخ الادب والتاريخ العام وجمع القواميس وغير ذلك. بدأت هذه الحركة تأخذ صورة عملية ملموسة في القرن السابع عشر اذ استحدث منصب للاستاذية في اللغة العربية في الجامعتين المعروفتين كمبردج واكسفورد. قام اساتذة انكليز بتدريس اللغة العربية لعدد كبير من الطلبة الذين اقبلوا على دراستها بلهف ورغبة، وطبعت الكتب العربية في انكلترا لاول مرة.

ـ كتب وليم بدول المعروف «بأبي الدراسات العربية» (١٥٦١ ـ ١٦٣٢) مقالة شائقة شرح فيها اهمية اللغة العربية وضرورة دراستها. فذكر انها لغة الدين الوحيدة واهم لغة للسياسة والعمل في الجزائر السعيدة الى بلاد الصين، واسهب في ذكر قيمتها الادبية والعلمية. وقد حاز بدول بعض الشهرة في ايامه وذاع صيته مستعربا في كل انحاء اوربا. ومن اهم اعماله جمعه معجما عربيا في سبعة مجلدات لم ينشر. ويمكن ان نذكر ضمن مؤلفاته المطبوعة بعض النصوص العربية التي طبعت في انكلترا ودراسات في القرآن الكريم، ومعجما يحوي المفردات العربية المستخدمة في اللغات الغربية منذ الازمنة البيزنطية حتى ايام حياته..

ومن الشخصيات البارزة الاخرى ادموند كاستل (١٦٠٦ ـ ١٦٨٥) وهو من اوائل اساتذة اللغة العربية في كمبردج. ومن أشهر مؤلفاته قاموس مجمل للغات السامية قضى في جمعه ثمانية عشرة سنة ونشر للمرة الاولى عام ١٦٦٩. وقد وصف المؤلف في مقدمته جهده الذي استغرق ثمانية عشر عاما كان خلالها يعمل يومياً مدة تتراوح بين الستة عشرة والثمانية عشرة ساعة لم يغمض له فيها جفن، فتضعضع جسمه وقل ماله. ونظرا لاهمية هذا المؤلف فقد اعيد طبعه مرات عدة في اوربا. ومن مؤلفات كاستل الاخرى رسالة عن قيمة الدراسات العربية وتعليق على ابن سينا، كما جمع في مجلد اهداه لشارل الثاني ملك انكلترا اشعارا عربية الفها بنفسه.

ـ كان جون كريفس (١٦٠٢ ـ ١٦٥٢) رياضيا مشهورا شغل منصب استاذ الفلك في اكسفورد وجاب اطراف الشرق الادنى ولا سيما مصر وانكب على دراسة اللغة العربية دراسة جدية وحصل على مجموعة كبيرة من المخطوطات والمسكوكات والجواهر، ونشر كتابا صغيرا في النحو، الا انه وجه جل اهتمامه الى مؤلفا

العلوم الرياضية فنشر عددا من النصوص والدراسات في هذا الموضوع. وحذا توماس كريفس حذو اخيه في معرفته للعربية ونشر المؤلفات عنها.

- ومن مستعربي الانكليز في القرن السابع عشر ابراهام ويلوك وهو اول استاذ للعربية في جامعة كمبردج. وصموئيل كلارك صاحب مقالة عن العروض العربية ومؤلف كتاب مفردات للاماكن ذات الاسماء العربية، ثم براين ولتون الذي نشر التوراة بلغات شرقية متعددة، ودد لي لوفتس العالم الايرلندي.

- ويضاف الى من سبق ذكرهم جون سلان (١٥٨٤ - ١٦٥٤) وهو من السياسيين والمشرعين الذين قاموا بدور مهم في الحياة الانكليزية وقتذاك، اذ كان على اطلاع عام بلغات شرقية عدة منها العربية. وقد نشر نصا تاريخيا عربيا مع ترجمته، وترك وراءه مجموعة كبيرة من المخطوطات الشرقية.

- وكان ادوارد بوكوك (١٦٠٤ - ١٦٩١) من المتضلعين بالعربية. وهو اول من شغل كرسي الاستاذية في اللغة العربية في اكسفورد، واول مستشرق اوربي كانت لمؤلفاته اهمية كبرى.

بدأ بوكوك دراسته العربية في سن مبكرة على يد استاذه بدول. كما تلقن العربية في اكسفورد مدة قصيرة على يد ماثيو پاسور، احد المهاجرين الذين فروا من وجه الاضطهاد في المانيا. وذهب عام ١٦٣٠ الى حلب حيث مكث خمس سنين تملك اثناءها ناصية العربية كتابة وتكلماً وحصل على مجموعة من المخطوطات العربية اخذها معه عند رجوعه الى اكسفورد. وقد تعلم بوكوك العربية من العلامة الشيخ فتح الله.

عند عودة بوكوك عام ١٦٣٦ اسند اليه الكرسي الجديد لاستاذية اللغة العربية في اكسفورد والقى محاضرات في الادب والنحو العربي. ويروى ان جميع الطلبة اجبروا على حضور محاضراته وافتتح الاستاذ الجديد بحثه بمحاضرة عن اهمية اللغة العربية وادبها وقام بالقاء الحلقة الاولى من سلسلة محاضراته عن اقوال الامام علي بن ابي طالب (رض).

في سنة ١٦٣٧ زار بوكوك الشرق ثانية للاستزادة من المعلومات وجمع مخطوطات حيث لاقى صديقه القديم الشيخ فتح الله.

عاش بوكوك سنين في اكسفورد حيث كان يتفيأ ظل شجرة التين المشهورة التي نقلها معه من سوريا والتي لا تزال تعد اقدم شجرة من نوعها في بلاد الانكليز. والف عددا كبيرا من الكتب القيمة منها :

١- «نموذج من تاريخ العرب» وهو مجتزأ من تاريخ ابي الفرج المعروف بأبن العبري، اردفه بسلسلة من الدراسات العربية المستفيضة في مختلف نواحي التاريخ والعلوم والادب والدين. ويعد هذا الكتاب من اهم المؤلفات الاستشراقية حيث جرى طبعه في اكسفورد عام ١٦٤٩ ثم طبع مرة ثانية عام ١٨٠٦.

٢ - «لامية العجم»، وهي طبعة نقدية لقصيدة الطغرائي العربية المشهورة ضم اليها ترجمة وتفاسير وافية. وكان طبعها في اكسفورد عام ١٦٦١.

٣ - «مختصر في الدول»، وهو عبارة عن النص العربي الكامل لتاريخ ابي الفرج (ابن العبري) مع ترجمة له.

ان حياة بوكوك واعماله تؤلف حلقة تاريخية في الدراسات الشرقية الاوربية. وكانت ترد عليه رسائل من اقطار اوربا والشرق تطلب مساعدته ونصحه، كما وفد الى اكسفورد عدد كبير من الطلبة لدرس اللغة العربية على يد استاذها في اوربا. ولم تنجب اوربا من المستعربين امثاله سوى العالم الهولندي جوليوس استاذ اللغة العربية بجامعة ليدن الذي وصف بوكوك بانه لاند له في العلوم الشرقية.

ترك بوكوك فضلا عن المؤلفات التي سبق ذكرها مجموعة اخرى وصل عددها الى ٤٢٠ مخطوطة اقتنتها بعد موته مكتبة بولديان في اكسفورد.

- ترك بوكوك وراءه ستة اولاد حذا اكبرهم حذو ابيه في الاهتمام بالدراسات الشرقية. وكان يحمل نفس اسم ابيه ادورد بوكوك (١٦٤٨ - ١٧٢٧). من مؤلفاته المنشورة طبعة غير كاملة وترجمة لكتاب عبد اللطيف في تاريخ مصر، وترجمة لمؤلف فلسفي عربي مهم لابن طفيل.

ويرجع شغف الدارسين في انكلترا باللغة العربية الى عوامل عدة منها : العامل الديني، اذ كان الباحثون يرجون ان تؤدي دراسة العربية الى انارة دراسة كتاب العهد القديم من التوراة. وكذلك نمو الشعور باهمية الثقافة العربية العامة. وقد شهد القرن السادس عشر نهضة علمية من الدرجة الاولى تمخض عنها اهتمام جديد باللغات والدراسات الادبية فكان من الطبيعي ان يتنبه المعنيون بتاريخ الجنس البشري ومدنيته الى الدور الكبير الذي قام به العالم العربي. فكتب كل من بدول وكاستل وبوكوك مقالات عن اهمية اللغة العربية والحاجة الى دراستها من قبل الطلبة الذين يرغبون في التعمق والبحث والاستقصاء. ويمكن ذكر عامل اخر هو تجديد العلاقات

التجارية والسياسية بين الانكليز وشعوب الشرق الادنى وماترتب عن ذلك من وجود فرص ومصالح جديدة. وليس أدل على هذا الامر من ان شخصية كبيرة مثل الحبر لود عنيْ بنشر الدراسات الشرقية وتعميمها في بلاده كما انه منح اول كرسي للاستاذية في اللغة العربية في جامعة اكسفورد.

القرن الثامن عشر

ازدهـرت العلوم الشرقيـة، التي وصلت انكلتـرا في القـرن السابع عشر، وبدأت صورها بالوضوح في القرن الثامن عشر. وقد اشغل منصب الاستاذية في جامعتي اكسفورد وكمبردج كل من: هنت ووايت وهـايـد وكـانيبـه وبـراون ووالس وفـورد. ومن اهم المستشرقين الذين ظهروا في هذا القرن هو بريرو (١٦٤٨ ـ ١٧٢٤) مؤلف تاريخ حياة النبي محمد ﴿ﷺ﴾، وچاپلو (١٦٨٣ ـ ١٧٦٨) الذي وضع كتابا في النحو العربي، وترجم الى الانكليزية لامية العجم ومقامات الحريري. وهناك ايضا كارلايل الذي تعلم العربية على يدي سائح بغدادي في كمبردج فترجم من العربية الى الانكليزية قصائد مهمة. هذا اضافة الى سايمون اوكلي (١٦٧٨ ـ ١٧٢٠)، الذي درس العربية في جامعتي اكسفورد وكمبردج وكان معروفا بفطنته اذ تتلمذ على يدي بوكوك ووصفه في مقدمة احد كتبه قائلاً: «بانه زينة عصرنا وفخر امتنا الذي اكرم ذكراه واحترمها».

تسنم اوكلي منصب استاذ اللغة العربية في جامعة كمبردج وكان ولعه بالعلوم العربية شديدا حتى زهد بمنافع الدنيا بما عاد على افراد عائلته بالفقر والحرمان. ومن اهم مؤلفاته كتـابه عن تـاريخ الاسلام الثقافي والسياسي. كما خلف مقدمة عامة لدراسـة اللغات الشرقية وترجمة حي بن يقظان لابن طفيل. ويمثل كتابه عن تاريخ الاسلام اول محاولة يقدم فيها للقـارئ الانكليزي، بشكـل سلس ومفهوم وصفا عاما لمابلغته المدنية العربية. ورغم ان هـذا الكتاب يفتقر الى الدقة من وجوه عدة الا انه كان، في حينه، مجهودا قيما اعتمد عليه عدد من الباحثين في دراساتهم مثل جيبون مؤلف كتاب «اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها».

برز في هذا العصر ايضـا مستشرق اخـر هو جـورج سيل (١٦٩٧ ـ ١٧٣٦) الذي ابدى اهتماما كبيرا بالاسلام لدرجة حدت بالمؤرخ جيبون الى وصفه بأنه نصف مسلم.

كان سيل محاميا، درس العربية في اوقات فراغه وحصل على مجموعة لايستهان بها من المخطوطات العربية. وقد نشر عام ١٧٣٤ ترجمة للقرآن الكريم. وتعد هذه الترجمة اول تـرجمة كـاملة بلغة اوربية، وقد نجح سيل في ترجمته هذه حتى عدها الكثير بانها احسن مايمكن الحصول عليه. ومما يجدر ذكره ان ترجمة القرآن الى اللغات الفرنسية والالمانية والبولندية بنيت على ترجمة سيل الانكليزية اذ الحق سيل بترجمته هذه شروحا تفسيرية وحواشي عدة سهلت على القراء الانكليز فهم كثير من الفقرات التي لولاها لاصبح فهم النص عسيرا جدا وأورد في مقدمته حقيقة الدين الاسلامي. وكثيرا مارجع ادباء القرن الثامن عشر الى ترجمة سيل اذ عدّوها مرجعهم الوحيد الذي يستقـون منه المعلومـات عن القران الكـريم والنبي محمـد ﴿ﷺ﴾. وقد درست تلك الترجمة بتوسع في القارة الاوربية بدليل ان فولتير ذكرها في مؤلفه (القاموس الفلسفي). كما اشترك سيل مع بيل (Bayle) في جمع دائرة المعارف التي تعد اول دائرة معارف اوربيـة حديثة وقد اوردا فيها موضوعات كثيرة تتعلق بالعرب.

ـ المستشرق الثالث هـو السير وليم جـونس (١٧٤٦ ـ ١٧٩٤). وتفوق شهرته في الدراسات الهندية شهـرته مستعـربا اذ عـد ابا الدراسات الهندية في اوربا. وكان للتوسع الاوربي في الشرق الاقصى اثره في اهتمام العلماء في انكلترا وفرنسا بكل ما تعلق بالهند، حيث قام عدد من الدارسين الانكليز بدراسة النصـوص السنسكريتيـة وجمعوا كتب النحو وانشأوا فرعا جديدا للعلوم الشرقية واسس مثله في المانيا وبقاع اوربية اخرى في القرن التاسع عشر.

بدأ جونس دراسة العربية قبل السنسكريتية وولع بها منذ حداثته. وربما كان اهتمامه بالعربية والاسلام هو الذي حمله على الذهاب الى الهند. استكمل جونس دراسته للعربية في اكسفورد حيث استدعى اليها مسلما سوريا ليعلمه اللغة. واهم مانشره في العربية هو ترجمة وافية بالانكليزية للمعلقات، وبذلك اتاح للانكليز الاطلاع على روائع الشعر العربي الجاهلي. كما اتاح له بقـاؤه في الهند ان يعكف على كتابة بحوث تتعلق بالشرع الاسلامي.

ـ واخيرا يجدر بنا ان نلحظ، باختصار سيرة حياة ج. ل. بوركهارت (١٧٨٤ ـ ١٨١٧) رابع اولئك الاعلام المستشرقين. كان بوركهارت هذا من اصل سويسري، الا انه درس وتثقف في انكلترا ثم اكتسب الجنسية الانكليزية وتنقل للدراسة في جامعات اوربية عدة. بعدها ذهب الى حلب حيث مكث زمناً تمكن اثناءه من تملك ناصية اللغة العربية. وقضى معظم حياته سائحا في سوريا ومصر والجزيرة العربية ومكة واهم مؤلفاته هي سجلات اسفاره في الشرق الادنى. ويقص علينا كتابه «البدو والوهابيون» قصة تلك الحركة بكل دقة وتفصيل وقد وضع دراسته هذه بناء على خبـرته الشخـ...

للمنطقة العربية. كما نشر مجموعة كبيرة من الامثال العربية، نشر نصها العربي مع ترجمة انكليزية وشروحات، وقد ترجم هذا الكتاب الى لغات اوربية كثيرة.

مات بوركهارات في مصر عام ١٨١٧ بعد رحلته الى شمال السودان نجد تفاصيلها في كتابه المسمى «الرحلات النوبية». ويعد بوركهارت من اوائل الكتاب الاوربيين الذين كتبوا عن العرب القاطنين شمال السودان وفي مملكة سنار.

ظهر في الحقبة الاخيرة من القرن الثامن عشر اهتمام كبير بالحضارة الشرقية. كما ان ترجمة الف ليلة وليلة التي ظهرت في اوائل هذا القرن قد خلفت اثرا بليغا كان من نتيجته ان ظهرت مسحة شرقية في الادب الاوربي. فقد بدأ شعراء الانكليز وكتابهم ينتجون من القصص ماهو شرقي في موضوعه محاكين في ذلك الاصول العربية. لم تلبث هذه الحركة ان امتدت الى اوربا حيث اثرت كثيرا في القصص العاطفية. ولعل ابرز من تأثر بهذه الحركة هو الشاعر الالماني جوته.

القرن التاسع عشر

تطورت الدراسات العربية في انكلترا في القرن التاسع عشر وظهر جيل جديد من المستعربين وجه عناياته نحو هذه الدراسات. فقد انشئ منصب لاستاذية اللغة العربية في جامعة لندن التي كانت قد انشئت حديثاً، وتم تأسيس الجمعية الاسيوية الملكية التي ضمت المستعربين، كل هذا كان حافزاً للتوجه نحو دراسة العلوم الشرقية.

ولقد أدى توجه المستعربين نحو الدراسات الهندية الى انعاش الدراسات العربية التي تعد أساساً للثقافة الاسلامية وللاسلام الذي انتشر في ربوع الهند. ولقد شهد العرب في هذا القرن نهضة ثقافية وقومية اتاح لها ظهور المطابع واضطلاعها بنشر امهات الكتب العربية التي قام بتأليفها مؤلفون عباسيون..فضلاً عن اضطلاعها بنشر الدراسات الاستشراقية التي قام بها مستشرقون أوربيون وانكليز والتي تناولت الأدب والشعر والتاريخ وما يخص أمور الفقه والدين الاسلامي... وهكذا كان للمستشرقين الفضل في إعادة الثقافة العربية للعرب انفسهم، وبذلك سدّدت اوربا للعرب وللثقافة العربية والفكر الانساني العربي شيئاً من ديونها السابقة يوم اقبلت على النشاط الفكري العربي تعبّ منه ماوسعت وتجعل منه واحداً من الاسس التي قامت عليها نهضة الفكر في أوربا.

من ابرز المستشرقين الانكليز الذين ظهروا في هذا القرن هو هندلي وقد تضمنت مؤلفاته تاريخ حياة الشاعر العربي المشهور ابي الطيب المتنبي. ونذكر ايضا لمسدن الذي كان استاذاً للعربية في كلية فورت وليم بالهند وقام بتأليف كتاب في النحو باللغة العربية تداولته اوربا والهند في القرن التاسع عشر.

ومن الجدير بالذكر ان جهود الانكليز في تنظيم التعليم في الهند هيأ الفرصة لمسلمي الهند لدراسة العربية. وكان لمسدن هذا احد الانكليز العديدين الذين اشتركوا في ذلك التنظيم فكان لكلية وليم فورت، وهي اول كلية انكليزية في الهند لها منصب للاستاذية العربية.

- يعد لينْ (E. W. Lane) ١٨٠١ - ١٨٧٦ من خيرة مستشرقي انكلترا واوربا في القرن التاسع عشر. احس لينْ منذ صباه بميل شديد نحو الدراسات الشرقية، فأبحر في تموز ١٨٢٥ قاصداً الاسكندرية. ولم تكن سفرته البحرية هذه خالية من الخطر والمجازفة اذ لم يكن السفر في عرض البحر المتوسط سهلاً آمناً في ذلك الحين. وحدث ان هبت على السفينة اعاصير شديدة اعجزت القبطان عن العمل، فتسلم لينْ الدفة، بالرغم من انه لم يقد سفينة من قبل وبفضل معرفته بالرياضيات نجت السفينة من الدمار. وفي اواخر الرحلة حدث تمرد عرض حياته للخطر. ووصل لينْ الى مصر بعد سفرة استغرقت شهرين، وبقي فيها حتى خريف ١٨٢٨.

كان لين قد عقد العزم على دراسة قدماء المصريين ولكنه وجد ان دراسة اخلاق المحدثين امتع. فبادر بدراسة العربية دراسة موسعة، وتملك ناصيتها كتابة وكلاما. ان زيارته الاولى للشرق اكسبته خبرة كبيرة فيورد في مذكراته «بانه لدى وصولي الى البر شعرت بهزة تسري في جوانحي وكانني عريس شرقي على اهبة اماطة اللثام عن جبين عروسه التي يراها للمرة الاولى».

عند عودة لاينْ الى انكلترا كان قد درس شؤون مصر دراسة وافية عميقة تناولت السكان واللغة. وجمع في مخطوطاته وصفا عما شاهده في الشرق. ولكن ميله الشديد الى الدقة العلمية، التي تجلت في مؤلفاته، جعلته يصر على زيارة مصر ثانية قبل نشر كتابه هذا فاقام في مصر من سنة ١٨٣٣ الى ١٨٣٥ تفرغ فيها لدراسة الحياة في القاهرة دراسة مباشرة، حيث عمد الى ارتداء الزي المصري والاختلاط بالمصريين المسلمين، وقد سكن وعاش كأديب مصري وقد أعانه على ذلك المامه باللغة والمسحة العربية التي تعلو ملامحه. وكان اصدقاؤه المصريون يدعونه منصور الفندي.

عند عودته الى انكلترا نشر كتابه المعروف «في اخلاق وعادات المصريين الحديثين» في مجلدين عام ١٨٣٦. يحوي الكتاب الذي يعد من ذخائر الادب الانكليزي وصفا لحياة سكان القاهرة وعاداتهم لجيل سالف. تفرغ لينْ عند عودته لبلاده الى تحضير ترجمة انكليزية لكتاب الف ليلة وليلة. ولم تكن ترجمته هذه الاولى، اذ سبق وان صدرت ترجمات عدة لاقت رواجاً واستحساناً من القراء. الا ان هذه الترجمة كانت تفتقر الى الدقة فاخذ لينْ على عاتقه وضع ترجمة تحتفظ بمعنى الاصل وفحواه واجوائه. كما اضاف الى ترجمته شروحا وتفاسير عن العادات الاسلامية في القرون الوسطى : وقد اعيد طبع هذه الحواشي فيما بعد بكتاب منفرد تحت عنوان «الحياة العربية في القرون الوسطى».

عكف لينْ على جمع قاموس عربي - انكليزي، فالقواميس التي وضعت من قبل جوليوس وفريتاج وغيرهما وان كانت نافعة الا انها كانت ناقصة من نواح عدة.

كان لينْ يروم البحث بدقة في المعاجم العربية كتاج العروس وغيره الامر الذي اضطره للسفر للمرة الثالثة الى مصر، فسافر اليها في تموز ١٨٤٢ ومكث هناك حتى ١٨٤٤ واشتغل في بحثه بين ١٢ - ١٤ ساعة يوميا. وبعد ان جمع، ماخاله ضروريا، من المواد والمعلومات قفل راجعا الى انكلترا فتفرغ لمدة خمساً وعشرين سنة، وهي المدة الباقية من حياته، لانجاز هذا القاموس. الا ان عمله هذا لم ينتهي اذ توفي في ١٨٧٦. ولكن المجلدات العديدة التي نشرت من معجمه قدمت خدمات جلى للعلوم الشرقية، ولا يزال العالم يعدها من خيرة المعاجم المتداولة وقد عدّه احد المستعربين الالمان بانه «استاذ الدراسات العربية الاعظم».

برز في القرن التاسع عشر ايضا مستعرب انكليزي اخر هو ادوارد هنري بالمر او الشيخ عبدالله كما كان يعرف في الشرق.

ولد بالمر في كمبردج عام ١٨٤٠ وتوفي في مصر عام ١٨٨٢ وهو العام الذي قامت فيه ثورة عرابي باشا.

حين بلغ بالمر العشرين من عمره تعرف بهندي مسلم يدعى السيد عبدالله كان يشغل وظيفة محاضر في اللغة الهندستانية بجامعة كمبردج. وللسيد عبدالله هذا يرجع الفضل في اثارة اهتمام بالمر باهمية دراسة اللغات الشرقية، فعكف بالمر على دراسة اللغات العربية والاوردو والفارسية في وقت واحد. وبعد فترة اصبح بمقدوره ترجمة نخبة من الاشعار الانكليزية الى العربية التي كان يقول عنها بانها احب اللغات الى نفسه. ولم يقف مجهوده عند هذا الحد بل عمد الى قرض الشعر العربي.

ادرك بالمر ان خير وسيلة لحذق العربية هي الاحتكاك بالعرب انفسهم وتعلمها منهم مباشرة فاتصل بعدد من افراد الجالية العربية المقيمة في انكلترا ومن بينهم رجل سوري من اهل حلب يدعى رزق الله حسن الحلبي. وتوثقت عرى الصداقة بينهما. وقد تاثر بالمر بالحلبي تاثرا ملموسا انعكس على كتاباته وتصرفاته.

انتظم بالمر في سلك جامعة كمبردج وراح يواصل دراساته الشرقية. ولم يكن له مطمح اعز على نفسه من زيارة الاقطار العربية والاتصال بابناء تلك الامة التي اعجب بلسانها وادابها. وسنحت له الفرصة، بالفعل، عام ١٨٦٩ حيث كان نائبا عن جمعية البحث عن الاثار الفلسطينية. وكانت هذه الرحلة فاتحة لتعرفه على اللهجات العربية المختلفة ودراسة الثقافة العربية وعند عودته الى انكلترا عين استاذاً للغة العربية بجامعة كمبردج حيث قسم جل وقته بين التدريس وتحصيل العلوم وممارسة الصحافة ووضع الدراسات.

عاد بالمر الى مصر ثانية عام ١٨٨٢ وراح يقطع شبه جزيرة سيناء على صهوة جواده حتى تعود الاعراب على رؤية الشيخ عبدالله وهو يجوب صحرائهم التي كانت تشيع فيها القلاقل والاضطرابات. وقد لاقي بالمر حتفه في النهاية اثناء عودته على يد بعض البدو.

من الامور التي تسترعي الانتباه بالنسبة لبالمر انه كثيرا ماكان يستعصى عليه التعبير باللغة الانكليزية. ففي بعض رسائله الى زملائه من الملمين باللغة العربية كان كثيرا مايفصح عن مكنون نفسه بالعربية حتى ان زميله نيكول استاذ اللغة العربية في اكسفورد قال : بانه كان يبدو، احيانا، في مكاتباته له قلقا ويضيق ذرعا بالكتابة بالانكليزية وكثيرا ما كانت تتغلب عليه عاطفته فيورد بعض العبارات باللغة العربية اما نظماً واما نثراً وخاصة اذا ماراد تناول امر ما بالنقد او التعليق.

خلف بالمر على قصر حياته، طائفة من المؤلفات ربما اهمها كتابه الذي طبع قبل وفاته بفترة قصيرة وضمنه شعر بهاء الدين زهير مع ترجمة انكليزية ومقدمة وبعض الملاحظات. لقد كان طبع هذا المؤلف خطوة هامة في احياء تراث ثقافة العرب. في العام التالي اخرج بالمر كتابا بالانكليزية عن قواعد اللغة العربية. وكا

الكتاب انه لم ينسج على منوال المؤلفات السابقة بل وضع وفق الطريقة التي درج عليها علماء النحو العربي محاولا بذلك تقديمه الى الطلبة الانكليز بالصيغة التقليدية التي يدرس بها الطلاب العرب. ولبالمر مؤلف اخر، كتبه باسلوب رقيق، عن حياة هارون الرشيد اشهر خلفاء بني العباس. ومن بين مؤلفاته ايضا ترجمة لقصائد شعرية منقولة عن العربية وفهرست للمخطوطات الشرقية الموجودة بكامبردج، ورسالة مسهبة عن رحلاته في شبه جزيرة سيناء.
ومن العلماء الذين احتلوا المرتبة الاولى في حقل الدراسات العربية هو وليم رايت المولود عام ١٨٣٠ والمتوفى عام ١٨٨٩.

ولد رايت في الهند من ابوين بريطانيين وكان والده ضابطا في الجيش البريطاني، في حين كانت والدته ملمة بعدة لغات شرقية ويرجع لها الفضل في تشجيع ابنها على الدراسات الشرقية منذ صباه. ودرس اللغة العربية في الجامعات الانكليزية والاوربية، ثم عمل مدة في مدينة ليدن باشراف المستشرق الهولندي رينهارت دوزي. وعين بعدها استاذاً للغة العربية في جامعات لندن ودبلن وكامبردج على التوالي ومن الشواهد الناطقة على شغفه باللغة العربية رسالة بعثها الى صديق له، وهو لايزال في الثانية والعشرين من عمره، يشرح فيها مشروعا لدراسة واسعة للغة العربية. وقد استطاع رايت تحقيقه في السنوات التالية. وتمكن من انجاز كتب هامة كرحلة ابن جبير والكامل للمبرد، واشترك كذلك مع دوزي في انجاز كتاب نفح الطيب للمقري. وطبع عددا من المراجع العربية، ولا يزال كتابه عن النحو العربي، الواقع في مجلدين، في مقدمة كتب النحو الذي يدرّس لطلبة اللغة العربية.

- خلف رايت في حرسي استاذ اللغة العربية بجامعة كامبردج الاستاذ روبرتسون سمث (١٨٤٦ - ١٨٩٤)، وهو اسكتلندي الاصل من ابردين درس اللغة العربية بجامعتها اولا ثم بجامعات اوربا حيث نال شهرة واسعة دفعت جماعة من المعجبين به الى اهدائه في حفلة عامة بمدينة ادنبرة١٨٨١، مجموعة كتب ومخطوطات عربية تثمينا لجهوده.

زار روبرتسون خلال الاعوام ١٨٧٩ و ١٨٨١ منطقة الشرق الادنى مرات عدة، جاب خلالها مصر وفلسطين وسوريا وجزيرة العرب. ووضع مؤلفات عن انساب العرب، وزواج الجاهلية وامور كثيرة تتعلق بتاريخ العرب قبل الاسلام. وقد تراس الهيئة المعنية بوضع الموسوعة البريطانية وهو على ما يقال الرجل الوحيد الذي قرأ الموسوعة من بدايتها الى نهايتها. ومما يروى عنه بانه خلال النزع الاخير سرد محاضرة مسهبة عن تاريخ القرون الوسطى في انكلترا.

من مستعربي القرن التاسع عشر المعروفين السير ريتشارد بيرتون (١٨٢١ - ١٨٩٠). درس بيرتون اللغة العربية في جامعة اكسفورد، لكنه غادر الجامعة قبل اتمام دراسته ليلتحق بالجيش البريطاني في الهند. واقام عدة سنوات في الاحياء الاسلامية متفرغا لدراسة العربية على ايدي مدرسين مسلمين. ولما عاد الى انكلترا نشر اربعة كتب عن الهند. وفي عام ١٨٥٢ زار مصر لاول مرة. ورحل من القاهرة الى السويس على ظهر جمل فوصلها بعد رحلة شاقة ومن ثم استقل سفينة الحج الى ينبع ومنها الى المدينة المنورة فمكة، وعاد بعدها الى انكلترا عن طريق جدة ومصر.

نشر، بعد عودته، ماصادفه اثناء رحلته في ثلاثة مجلدات صادفت رواجا عظيما واعيد طبعها مرات عديدة. رحل بيرتون ايضا الى مجاهل افريقيا الشرقية والحبشة، متنكرا بزي تاجر عربي حيث جمع طائفة من المعلومات القيمة عن هذه المناطق. ونراه في ١٨٥٥ يقتحم غمرات حرب القرم في صفوف الجيش البريطاني، ثم نراه في الفترة بين ١٨٦٩ - ١٨٧١ يتجول بمعية زوجته في انحاء سوريا بصحبة ادوارد بالمر وقد طبع هو وزوجته، كل على حدة، كتابا عن وصف ماشاهداه. ولا يلبث بعد سنوات ستة ان يعود الى مصر مرة اخرى حيث قام بمسح جيولوجي لاراضي لم تكن قد مسحت بعد.

وهكذا كانت حياته سلسلة مخاطرات ومغامرات واسفار واستكشافات في مختلف انحاء العالم، وفضلا على ذلك، فقد وجد متسعا من الوقت لوضع الكتب لعل ابرزها ترجمته الكاملة لكتاب الف ليلة وليلة التي تمتاز عن غيرها من الترجمات الاوربية بمطابقتها للاصل لدرجة انه سبب بعض ردود الفعل عند المحافظين من معاصريه.

القرن العشرين

برز في اوائل هذا القرن السير وليم ميور (William Muir) ١٨١٩ - ١٩٠٥، وهو اسكتلندي الاصل، له مؤلفات عدة باللغة الانكليزية عن

الرسول (ﷺ) والتاريخ الاسلامي ولا تزال الى يومنا هذا مرجعا مهما لباحثين في الجامعات الانكليزية والهندية، وخاصة مؤلفه عن حياة النبي (ﷺ) والذي يمتاز بخلوه من اي تعصب ظاهر.

من الشخصيات الاخرى التي جابت الشرق الادنى ويلفرد سكاوين بلنت (١٨٤٠ ـ ١٩٢٢) الذي بدأ حياته سياسيا حيث كان يبدي اهتماما خاصا لوضع الشعوب المضطهدة في العالم. كان اهتمامه منصبا نحو الهند وايرلندا ومصر، كما زار بلاداً عديدة مع زوجته فطاف جميع بلاد الشرق الادنى وشمال افريقيا. وفي ١٨٧٨ زار نجداً واستقبل بحفاوة في الحائل من اميرها الذي اهداه جياداً اصيلة ومهد له طريقا آمناً الى بغداد.

خلال سفرات بلنت الى الهند ومصر اتصل بزعماء الحركة الوطنية في افغانستان ومصر مثل جمال الدين الافغاني وعرابي باشا كما نشر كتباً عديدة عن القضية المصرية. وفي عام ١٨٨٠ استقر به المقام في القاهرة واتخذ من اللباس المصري زياً له، ولم يكن يتكلم الا العربية.

اما زوجته الليدي آن بلنت فكانت متطرفة في استعرابها فضلا عن انها كانت ماهرة في ركوب الخيل خبيرة بالاسفار، نشرت كتبا كثيرة منها كتاب عن العراق واخر عن نجد وترجمة انكليزية للمعلقات السبع التي وضعها زوجها بعد ذلك في قالب شعري.

ـ من المستعربين الذين برزوا في القرن العشرين تشارلز داوتي (١٨٤٣ ـ ١٩٢٦). كتب داوتي الشئ الكثير عن الصحراء العربية فبعد ان امضى سنة تحضير في دمشق درس فيها العربية قام برحلة استطلاع الى اواسط جزيرة العرب، وكان يأنف من اخفاء جنسيته ودينه كما كان يفعل من سبقه من الانكليز، الا ان ذلك لم يقلل من الاخطار التي حفت برحلاته اينما حلّ. وفي عام ١٨٧٨ عاد الى انكلترا ونشر كتابا عن رحلاته بلغ فيه اقصى حدود المعرفة بجزيرة العرب حيث تناول فيه معلومات جغرافية وجيولوجية لم تكن معروفة من قبل. ولم تكن ملاحظاته عن العرب وحياتهم واخلاقهم وعاداتهم بأقل اهمية .وقد ظهرت نسخة جديدة لهذا الكتاب منذ عشرين سنة كتب مقدمتها لورنس العرب.

بلغت الدراسات العربية في السنوات الاولى من القرن العشرين مستوى لا يقل عنه في ازهى مراحل القرن التاسع عشر. فقد استحدثت اقساما جديدة للعربية في الجامعات الاسكتلندية واغلب الجامعات الانكليزية، كما انشات كلية جديدة في جامعة لندن خصصت لدراسة اللغات الشرقية اطلق عليها معهد اللغات الشرقية. وقد احتل السير توماس ارنولا (ت ١٩٣٠) اول كرسي للاستاذية في قسم الدراسات العربية والاسلامية في معهد اللغات الشرقية بلندن، وتعلم في كامبردج وعمل سنوات عدة في الهند استاذا للفلسفة بكلية عليكرة الاسلامية بالهند. ومن اشهر مؤلفاته كتاب «دعوة الاسلام» الذي ترجم الى التركية والاوردو وكتاب اخر عنوانه «الخلافة» استقصىٰ فيه تاريخها في مختلف العصور وتناول بالبحث والتمحيص وجهات النظر القانونية والفلسفية للخلافة الاسلامية. كما نشر كتبا عن الفن الاسلامي انفق فيها سنوات عديدة من حياته.

ـ اشتغل كاي لي سترانج الذي توفي عام ١٩٣٠ بدراسة الأحوال الجغرافية لبلاد العرب. ولعل مقولته تشير الى عنايته الكبيرة بهذا النمط من الدراسات : «لكي نفهم ونستسيغ التاريخ الاسلامي يجب ان ندرس التاريخ الجغرافي للعصور الوسطى دراسة وافية». ومن مؤلفاته التي لاقت رواجاً كبيراً «بغداد ايام العباسيين» و «الحكم الاسلامي في فلسطين» و «بلاد الخلافة التركية».

وهناك قائمة طويلة باسماء المستشرقين الذين كتبوا عن الحضارة العربية والاسلامية ومنهم على سبيل المثال :

ـ بيفن الذي عرف بكتابه «نقائض جرير والفرزدق» وبراون وليال ولين پول ومارجليوث ونيكلسون وجب وستوري وغيرهم.

الهوامش

١ ـ نجيب عقيقي : المستشرقون. ثلاثة اجزاء، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٦.

٢ ـ الدكتور برنارد لويس : تاريخ اهتمام الانكليز بالعلوم العربية الطبعة الثانية، بلا تاريخ.

٣ .ف. ف. بارتولد «اكتشاف آسيا، تاريخ الاستشراق في اوربا وروسيا» الترجمة الفرنسية، باريس ١٩٤٧.

٤ ـ ز. م. هولت :اصول الدراسات العربية في انكلترا، مجلة ـ الكلية، الخرطوم، ١٩٥٥ العدد الاول ص ٢٠ ـ ٢٧.

٥ ـ . ج فويك «الدراسات العربية في اوربا» لايبزغ، ١٩٥٥.

٦ ـ مجلة الفكر العربي، العدد الثاني والثلاثون، نيسان ـ حزيران ١٩٨٣ السنة الخامسة.

المستشرق ب. م. هولت

ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز
كلية الاداب _ جامعة الموصل

من رواد الدراسات العربية في انكلترا

ادوارد بوكوك ١٦٠٤ ـ ١٦٩١

تكاد حياة ادوارد بوكوك الطويلة تشمل القرن السابع عشر باكمله، وتوضح مؤلفاته بدء تاريخ الدراسات العربية في اوكسفورد.(١) كان والده، ويدعى ادوارد، كاهنا في بيركشاير. ولد ادوارد الصغير (وقد سمي باسم ابيه) في اكسفورد في عام ١٦٠٤؛ وتعلم في مدرسة «تيمز» وكانت الدراسة يومئذ تهتم باللاتينية بالدرجة الاولى. وربما تعلم بوكوك الاغريقية ايضا، مع ان نظام المدرسة لم يؤكد على تدريس هذه اللغة.

في ربيع عام ١٦١٩ دخل بوكوك جامعة اوكسفورد، كلية مادلين هول ثم كوربس كرستي: وحصل على بكالوريوس اداب في تشرين الثاني ١٦٢٢، وشهادة الماجستير في ٢٨ اذار ١٦٢٦. وعين زميلا في كوربس عام ١٦٢٨. وانضم في عام ١٦٢٩ الى سلك الكهنة. وقد ابدى اهتماما بالدراسات الشرقية، لاسيما العربية. اذ كان يدرس في (اوكسفورد بين عامي ١٦٢٦ و ١٦٢٩ اللغات الشرقية (العربية والسريانية والارامية والعبرية) عالم الماني يدعى مايثوس باسور(٢) كان قد شغل كرسي الاستاذية في الفلسفة والرياضيات في جامعة هايدلبرك ثم هرب الى انكلترا بعد ان اصاب الدمار تلك المدينة. القى هذا العالم محاضرته الاولى في ٢٥ تشرين الاول ١٦٢٦، ونشرت في اكسفورد في عام ١٦٢٧ بعنوان Oratio Pro Linguae Arabicae Professione. شرح فيها باسور شرحا وافيا اسباب وفوائد دراسة اللغة العربية. فكان لهذه المحاضرة اثر كبير على علماء اوربا واصبحت مثالاً يحتذى به في المحاضرات الافتتاحية. وقبل ان يغادر باسور اوكسفورد الى غروننغن ليصبح استاذ الفلسفة هناك، كان قد علَّم بوكوك المبادئ الاساسية للعربية.

استمر بوكوك في دراسة العربية وتتلمذ على يد عالم الدراسات العربية الانكليزي وليم بدول (١٥٦٢ ـ ١٦٣٢)(٣) وهو احد الذين اشتركوا في ترجمة النسخة الرسمية للكتاب المقدس (١٦١١). وكان بدول قد ترجم جزءً من الكتاب المقدس العهد الجديد الى العربية نشره في عام ١٦١٢، وكتب مقدمة لهذا الجزء يدافع فيها عن الدراسات العربية، ذكر فيها اهمية العربية للدبلوماسيين والتجار كما اكد على اهميتها في العلم والمعرفة.

إن المرحلة التالية في حياة بوكوك ترتبط بشركة ليفانت. اذ ارادت هذه الشركة ان تعين كاهنا لها يكون مقره حلب ليخدم الجالية الانكليزية المقيمة هناك. ووقع الاختيار على بوكوك نظراً لكفاءته العالية، فعين كاهنا للشركة يقيم في حلب مدة اربعة اعوام وعليه ان يسافر باول باخرة متجهة الى هناك.(٤)

وصل بوكوك الى طرابلس في ١٤ تشرين الاول ١٦٣٠، وبعد ذلك بثلاثة ايام وصل الى حلب. استغل بوكوك اقامته في حلب ليتعلم العربية ويتقنها. فاتخذ لنفسه مدرسا من العرب. ومما يدل على حسن اتقانه للعربية في هذه الفترة استنساخه لكثير من امثال الميداني وترجمتها الى اللاتينية وشرحها. وقد اكمل مخطوطته في ايلول ١٦٣٥. وما تزال هذه المخطوطة محفوظة في مكتبة بودليان ولم تجد طريقها الى المطبعة الى الآن.(٥) عاد بوكوك الى انكلترا في عام ١٦٣٦ وقد اتقن العربية الى حد كبير، واكد له ذلك معلمه، بل قال له انه يحسن العربية ولا يقل اداؤه فيها قراءة وكتابة عن افضل مثقف في حلب آنذاك.

كان بوكوك، وهو في حلب، يراسل وليم لود رئيس جامعة

اوكسفورد منذ عام ١٦٢٩، ثم أصبح في ١٦٣٣ رئيس اساقفة كانتربري (أعلى منصب ديني في انكلترا). وكان (لود) قد سمع عن بكوك من بدول، فكتب اليه في عام ١٦٣١ يطلب منه ان يجلب عند عودته بعض النقود المعدنية والمخطوطات الاغريقية والشرقية. واراد لود في هذه الاثناء تخصيص كرسي للاستاذية في الدراسات العربية يمول بمبلغ قدره ٤٠ باونا في السنة، فكتب في ١٦٣٤ الى بوكوك يخبره أن الاختيار قد وقع عليه ليشغل الكرسي الجديد.[٦]

بعد ان عاد بوكوك الى اوكسفورد حصل على شهادة بكالوريس في اللاهوت في تموز ١٦٣٦، وفي آب من تلك السنة القى محاضرته الافتتاحية، ولم يصل الينا منها الا الجزء الذي يتكلم فيه بوكوك عن اهتمام العرب بالشعر.[٧] قام بعد ذلك بالقاء سلسلة من المحاضرات عن امثال عربية نسبت الى (علي بن ابي طالب) اعتمد فيها على نسخة حديثة حققها العالم الهولندي غليوس (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧) استاذ اللغة العربية في ليدن.[٨] «كان بوكوك يحاضر كل يوم الاربعاء مدة ساعة كاملة عن هذا الكتاب (كتاب غليوس) خلال العطلة واثناء الفصل الدراسي فيوضح معنى الامثال والامور المتصلة بقواعد اللغة العربية وخواص هذه اللغة، والعلاقة بينها وبين بعض اللغات الشرقية كالسريانية، كلما سنحت له الفرصة. ويبقى بعد ان تنتهي المحاضرة بعض الوقت للاجابة على اسئلة الحاضرين، وفي المساء يخصص من وقته من الساعة الواحدة حتى الرابعة لكل من يريد ان يتحاور معه او يستشيره في امر هذه المحاضرات».[٩]

ونجد في مكتبة بودليان مخطوطتين لبوكوك تلقيان بعض الضوء على الاسلوب الذي تناول به بوكوك كتاب غليوس Proverbia Alis (امثال علي). احداهما تضم ملاحظاته عن النحو العربي اعتمادا على هذه الامثال[١٠] وتبدو المخطوطة الثانية وكأنها ملاحظات دونها احد تلاميذ بوكوك.[١١] تبدأ الكتابة صغيرة واضحة في بادئ الامر، ثم يزداد حجم الحرف وتفقد الكتابة اناقتها شيئا فشيئا كلما اقتربنا من النهاية. كما تتصف الملاحظات بانها مفصلة في البداية ثم تقل التفاصيل نحو النهاية. ولعل هذه الملاحظات لاتعود الى المحاضرات التي تشير اليها المخطوطة الاولى. لان مستوى مادتها اقل، تتضاءل هذه الملاحظات حتى تصبح ساذجة حين تبدأ ملاحظات الاستاذ في المخطوطة الاولى، فلا مجال لمقارنتهما. وتحتوي ملاحظات الطالب على عدد من المسائل النحوية، كما يرد ذكر عدد من المصادر التي استخدمت في المحاضرات، ويستطيع المرء تشخيص مصادر النحو [illegible] عليها، نذكر منها:

Rudinenta Linguae Arabicae (مبادئ اللغة العربية) للكاتب اربينوس.[١٢] إن ملاحظات بوكوك الخاصة لاتذكر هذه المصادر، ولكن مخطوطته تشير الى كتاب اخر لـ اربينوس نشر في ليدن عام ١٦١٧، ويعتمد هذا الكتاب على الاجرومية لابن اجروم الصنهاجي (المتوفى في عام ١٣٢٣م).

اعاد غليوس نشر كتاب إربنيوس Crammatic Arabicae (النحو العربي) عام ١٦٥٦ بعنوان Linguae Arabicae Tyrocinium، واضاف الى الكتاب نصوصا عربية جديدة منها المقامة الاولى للحريري. استخدم بوكوك هذا الكتاب ايضا مادة لمحاضراته وقد وصل الينا جزء من ملاحظات المحاضر.[١٣] وتتناول هذه الملاحظات ايضا في اكثر الاحيان مسائل نحوية ولكنها اعدت لجمهور اكثر معرفة بالعربية من جمهور الامثال. يبدأ المحاضر بذكر شئ عن الحريري ومؤلفاته. اما كتاب غليوس فيضم بالاضافة الى الامثال، قصيدة هي لامية العجم وكانت تعرف آنذاك عند بوكوك ومعاصريه بقصيدة الطغرائي Carmen Tograi نسبة الى صاحبها (المتوفى ١١٢٠م). وقد القى بوكوك عددا من المحاضرات عن هذه القصيدة، واعاد طبعها في عام ١٦٦١.

ولم يكتف بوكوك بالكتب المتوفرة له في مكتبة اوكسفورد، فاراد ان يقوم برحلة اخرى الى الشرق. وقد ساعده في تحقيق رغبته هذه عدد من اصدقائه في مقدمتهم جون غريفز (١٦٠٢ ـ ١٦٥٢) وهو رجل موهوب له بعض الالمام بالعربية والفارسية، درس الرياضيات والفلك في اوكسفورد كما شغل كرسي الاستاذية في المثلثات في جامعة لندن منذ ١٦٣٠. فسعى له لدى رئيس الجامعة. كما اقترح ان يقوم اخوه توماس غريفز بالمهام التي يقوم بها بوكوك دون اجر طيلة غياب بوكوك في الشرق.

غادر بوكوك في صيف عام ١٦٣٧ انكلترا الى اسطنبول ثم عاد الى انكلترا في عام ١٦٤١ فوجد ان الامور قد تغيرت كثيرا. إذ عُزل لود والقي به في سجن البرج. فذهب اليه بوكوك حاملا رسالة من هوغو غروتيوس، وهو من رجال الدين المعروفين يومئذ يحثه على الهرب. واقر لود ان خطة الهرب سهلة بل إن حراس السجن يؤيدون ذلك، ولكنه رفض الهرب لان ذلك يرضى اعداءه ويجعله موضع احتقار.

إن سقوط لود جعل من منزلة بوكوك، ومن استمرار الدراسات العربية في اوكسفورد، موضعاً حرجاً غير مستقر [illegible] بوكوك الدينية والسياسية، فلم تكن موض[illegible] ذلك قط[illegible]

الحياة الاجتماعية والاكاديمية، الا عند الضرورة وعين في عام ١٦٤٣ كاهنا في (جلدري بالقرب من وانتاج) واحتفظ بهذا المنصب بقية حياته. وقد عمل بجد واخلاص في اداء عمله واحبه اهل القرية وتزوج اثناء الحرب الاهلية، ربما في عام ١٦٤٦، وانجب ستة اولاد وثلاث بنات. وقد اصبح ابنه الكبير فيما بعد من مشاهير المهتمين باللغة العربية في زمانه.

وجد بوكوك في هذه الفترة الحرجة من حياته شخصية متنفذة اخرى عوضت له عما فقده بسبب المصيبة التي حلت برئيس الاساقفة لود. وهذا الرجل هو جون سلدن، وهو رجل قانون بارز وله المام جيد بالدراسات الشرقية. وقد جعلته ميوله السياسية يهتم بكتاب نظم الجوهر لسعيد بن البطريق (المتوفى عام ٩٣٩). وساعده بوكوك في نشر هذا الكتاب، مع ان بوكوك لم يكن يشاركه في ارائه السياسية، فظهر الكتاب في عام ١٦٤٢. وكان سلدن عضوا في البرلمان عن جامعة اوكسفورد منذ بداية عام ١٦٤٠ ولما وقع الانشقاق بين البرلمان والملك جارلس الاول، بقي سلدن الى جانب البرلمان مع بعض التحفظ. وكان عنصرا معتدلا في فترة امتازت بالخلافات المتطرفة، فاستطاع ان يمارس نفوذه في مصلحة جامعة اوكسفورد وبعض اصدقائه ومنهم بوكوك، ولولا هذا النفوذ لكانت الجامعة وهؤلاء الاشخاص اسوأ حالا بعد ان انتصر البرلمان.

بعد أن اعدم (لود) في عام ١٦٤٥، حجز راتب (بوكوك). فشفع له جون غريفز عند سلدن لاعادة راتبه، ولكن ذلك لم يتحقق حتى عام ١٦٤٧. كما شفع له عند فيرفاكس لتامين الحماية له اثناء تلك الفترة المضطربة التي اتصفت بالنهب والعنف. وسرعان ماانهار جانب الملكية وطهر البرلمان من اتباع الملك، وقدم الملك للمحاكمة ثم أعدم واعلن عن نظام الكومنولث في انكلترا. وفرض النظام الجديد ان يقسم كل فرد الولاء للنظام والحكومة والبرلمان الذي يتألف من النواب فقط اذ الغي مجلس الاعيان. ويبدو ان بوكوك تلكأ عن اخذ قسم الولاء عن قصد فحرم من منصبه الكنسي وكذلك عزل من كرسي الدراسات العربية في اوكسفورد، ربما في عام ١٦٥٠. ولكن سرعان ماأعيد تعيينه في المنصب الاخير لعدم وجود من يحل محله.

نشر بوكوك في هذه الاثناء كتاباً مهماً لمستقبل اللغة العربية والدراسات الاسلامية في الغرب. وهذا الكتاب هو Specimen Histororiae Arabum (من التاريخ العربي): نص طويل مترجم من كتاب المختصر في الدول لابن العبري (المتوفى عام ١٢٨٦) مع النص الاصلي ونحو ثلثمائة صفحة من الشروح والملاحظات، جلها عبارة عن مقالات قصيرة في التاريخ العربي والاسلامي. يمتاز كتاب بوكوك هذا بالثقافة الواسعة والمعرفة العميقة والاسلوب الموضوعي. وتبين الملاحظات ظهور الدراسة الاكاديمية للتاريخ الاسلامي في الغرب بعيدة عن اوجه التشويه والتحيز والاراء الخاطئة التي سادت مثل هذه الدراسات في القرون الوسطى. ومع ذلك فانها لاتخلو من ملاحظات شخصية قليلة، عن المصائب التي تمر بها بلاده آنذاك. ففي حديثه عن العلوم الاسلامية يعبر ضمناً عن تأييده للملكية. كما يقول عن الذين انتقدوا الخليفة المأمون لانه شجع الفلسفة والعلوم:

> لاعجب من هذا الموقف.. اذ نجد بيننا من الناس من يؤكد ان جميع المعارف الانسانية والعلوم خطرة على الدين، ينبغي ان تستأصل من المجتمعات المسيحية، ويكفي للمرء ان يتعلم لغته، وكل مايصرفه من وقته على اللغات الاخرى ضائع. ماأعجب هذا الامر: إن الشئ الذي اعتبره جوليان اقصر الطرق للتخلص من المسيحية قد اصبح اليوم الوسيلة الوحيدة لتعزيز المسيحية.[١٤]

توفي جون غريفز في تشرين الاول عام ١٦٥٢، وبعد ذلك بعامين توفي سلدن، فخسر بوكوك اثنين من اصدقائه المقربين المتنفذين الذين ساعدوه في هذا الوقت العصيب. وكان الهيكل الاداري التقليدي لجامعة اوكسفورد قد انهار، ولم ينجُ بوكوك من المشاكل مع انه عاد الى عزلته في جلدري. فاظهر له العداء كاهن متطرف يؤمن بالطائفية ايمانا شديدا، يدعى بندارفز، ويعود سبب الخلاف الى ان (بوكوك) منع هذا الكاهن من ان يعظ في (ابرشية جلدري) فغضب بندارفز وحرض الناس عليه متهما اياه بالجهل وعدم الكفاءة. وقدم للمحاكمة بهذه التهمة بناء على امر اصدره كرمويل في عام ١٦٥٥، يقضي بتطهير الكنيسة من رجال الدين الجهلاء الذين يفتقرون الى الكفاءة. وقد أثارت هذه التهمة السخيفة عدداً من الشخصيات في جامعة اوكسفورد منهم نائب رئيس الجامعة الدكتور جون اوين وهو بيورتاني من جماعة كرمويل. فانبرى هؤلاء يدافعون عن بوكوك. وكانت النتيجة أن برئت ساحته من التهمة. إن التأكيد الذي حصل عليه بوكوك في تلك الاوقات الصعبة من رجال يختلفون عنه في ارائهم الدينية والسياسية خير دليل على الاحترام الذي حظي به بوكوك لمنزلته العلمية وصدقه وامانته.

طلب سلدن من بوكوك في عام ١٦٥٢ ان يبدأ بترجمة كتاب (نظم الجوهر) لابن البطريق باكمله. فاستمر بوكوك بهذا العمل بعد وفاة سلدن، فنشر النص العربي مع ترجمة له باللاتينية وبعض

الملاحظات في مقدمة الكتاب وفي نهايته. وسمىٰ (بوكوك) كتابه في اللاتينية Contextio gemmarum وهي ترجمة دقيقة للعنوان بالعربية وقد ظهر الجزء الثاني قبل الجزء الاول في عام ١٦٥٤، تلاه الجزء الاول في عام ١٦٥٨.[15] يذكر بوكوك في مقدمة الكتاب ان سلدن قد كلفه بهذا العمل، ثم يشرح المبادئ التي اتبعها في الترجمة. وينتقل الى قصة حياة ابن البطريق فيذكر لها روايتين: الاولى مستمدة من ابن ابي اصيبعة، والثانية من كتاب لِسلدن نشر عام ١٦٤٢. وقد الحق بوكوك بالنص والترجمة جداول يذكر فيها التواريخ المهمة وفهارس المواضيع وأسماء الأماكن والانهار والجبال والاشخاص.

يقول بوكوك في شرح المبادئ التي اتبعها في الترجمة إنه لم يحاول نقل الكلمات حرفياً «فهذا الاسلوب غالباً مايؤدي الى ادخال الغموض الى النص المترجم من لغة الى اخرى»، بل سعى الى نقل معنى المؤلف. ثم يذهب الى القول إن هذا الاسلوب يؤيده كلٌ من له المام بالعربية واللغات الشرقية. وهو ربما يعطى عددا من المعاني لكلمة واحدة اذ كان يعتقد ان ذلك يفسر الكلمة الاصلية بشكل افضل. ويورد بوكوك امثلة على ذلك فيقول ان كلمة «المولى» و «الوزير» لهما معان عديدة. فالكلمة الاولى يمكن ترجمتها (Slave) (Servus) في بعض الاحيان، freedman احيانا اخرى، ومن المترجمين من يفضل Follower (assecla). ويقول عن الكلمة الثانية، «وزير» إنها اخذت تدخل الانكليزية «مع انني قد ترجمتها في الاغلب adviser (Consiliarius)، وهو معنى الاسم في العربية، ثم غيرت رأي فترجمتها Vizier (Vizierus) لان ابناء بلدي قد اعتادوا سماع هذا اللقب عند تناولهم للامور التي تخص المسلمين والدولة التركية. وقد اعتمد بوكوك في كتابه على ثلاث مخطوطات، حصل على اثنتين منها من سلدن، والثالثة من مكتبة الجامعة.

وفي عام ١٦٥٩ نشر بوكوك ترجمة لمقال قصير بالعربية عن القهوة.[16] وظهر المقال دون ذكر اسم المترجم. يقول تولز كاتب سيرة بوكوك ان القهوة كان لها اثر سيئ على صحة بوكوك: «فاصبحت الكتابة شاقة عليه بسبب الم اصاب رأسه، وجاء هذا المرض نتيجة شرب القهوة وقد اعتاد على شربها منذ اقامته في الشرق. وازداد مرضه هذا بتقدمه في العمر».[17] وكان بوكوك من الاوائل الذين شربوا القهوة في انكلترا.

ولكن اهم عمل قام به بوكوك في هذه الفترة هو ترجمة كتاب **رسالة حي بن يقظان** لابن طفيل (المتوفى ١١٨٥م). وهي قصة فلسفية. ولم يبق من هذه الترجمة الا جزء يجده القارئ بين اوراق بوكوك في مكتبة بودليان.[18] ارخت الصفحة الاولى ١٠ تموز ١٦٤٥، وهذا يعني إن بوكوك قام بالترجمة وهو في عزلته في جلدري. ويبدو انه لم يذكر شيئا عن هذه الترجمة لاحد. فلم يرد ذكرها في السيرة التي كتبها تولز، وحين قام ادوارد بوكوك الصغير بنشر نسخة كاملة للنص العربي مع ترجمة باللاتينية عام ١٦٧١، لم يرد ذلك في الترجمة الانكليزية هذه، مع ان بوكوك الكبير كتب مقدمة لكتاب ابنه، يقول فيها إنه حث ابنه وشجعه على تأليف الكتاب ونشره.

إن اول ترجمة **لرسالة حي بن يقظان** نشرت بالانكليزية هي تلك التي قام بها سايمون اوكلي عام ١٧٠٨ وقد اهداها الى ادوارد بوكوك الابن. وهنا ايضا لم يذكر اوكلي اي شيءٍ عن ترجمة بوكوك الآب **للرسالة**، ويظهر من مقارنة ترجمة اوكلي بالجزء الذي في مكتبة بودليان ان الترجمتين قد انجزتا بصورة مستقلة الواحدة عن الاخرى. إن طبيعة **رسالة حي بن يقظان** ربما تفسر لماذا لم تنشر الترجمة في منتصف القرن السابع عشر، في حين اصبح لها قراء كثيرون في نهاية ذلك القرن. فهي تتناول موضوع اصلاح النفس واكتساب المعرفة حين يعيش المرء مع الطبيعة وهو موضوع يتفق مع الفكر الغربي في نهاية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. ويتفق مع رأي اولئك الذين اخذوا يؤمنون بنوع من الديانة الطبيعية التي لاتخضع للمنظمات الكنسية؛ لذا اهتمت **بالرسالة** مختلف الطوائف الدينية في اوربا لاسباب مختلفة. كما انها تعتبر الاصل الذي استمد منه ديفو رواية **روبنسن كروزو** ومن ثم جميع الادب الذي يتناول حياة الافراد في جزر مهجورة.

من المشاريع الاكاديمية المهمة التي ساهم فيها بوكوك في عهد كرمويل وابنه (١٦٥٣ ـ ١٦٥٩) اعداد الكتاب المقدس المتعدد اللغات في انكلترا. وهو اخر كتاب من هذا النوع في سلسلة نشرت في اوربا الغربية. والنسخة الانكليزية هذه، كالنسخ التي سبقتها: منها نسخة انتورب (١٥٦٩ ـ ١٥٧٢) ونسخة باريس (١٦٢٨ ـ ١٦٤٥) والنسخة الاسبانية (١٥١٤ ـ ١٥١٧)، انما هي نتيجة الحركة الانسانية للكتاب المقدس في عصر النهضة؛ ولكن النسخة الانكليزية تختلف عن النسخ الاخرى في انها ثمرة جهود العلماء البروتستانتيين. وصاحب هذا المشروع برايان والتون، وهو مثل بوكوك من اتباع لود وله ميول ملكية. وقد قدم المشروع في عام ١٦٥٢ وانجز الكتاب في ستة مجلدات نشرت من ١٦٥٤ ـ ١٦٥٧ بعنوان

Biblia Polyglotta وساهم بوكوك في الجزء العربي من الكتب الخمسة الاولى للعهد القديم بشكل خاص، وفي امور اخرى بشكل عام.

وقد شجع مشروع والتون لاعداد الكتاب المقدس مشاريع اخرى ذات سمة اكاديمية. فكتب (والتون) نفسه مقدمة موجزة عن اللغات الشرقية عام ١٦٥٥، واهم منها معجم ادموند كاستيل ذو اللغات السبع، وكان صاحبه من الذين ساعدوا (والتون) على اعداد الكتاب المقدس. وقد نوقشت فكرة اعداد معجم اللغات الشرقية (التي لها أهمية في الدراسات الخاصة بالكتاب المقدس) في اواخر عام ١٦٥٧ واوائل عام ١٦٥٨ في رسائل بين كاستيل وغيره من العلماء. وظهر المعجم ذو اللغات السبع Lexicon heptaglotton عام ١٦٦٩، وقد ساهم كاستيل في معظم نفقات الطبع.

وبعد عودة الملكية الى انكلترا في ايار ١٦٦٠ تحسنت حال بوكوك. فاصدر الملك جارلس الثاني مرسوما في ٢٠ حزيران ١٦٦٠ عين بموجبه بوكوك استاذاً في جامعة اوكسفورد. وحصل بوكوك في ايلول من تلك السنة على درجة الدكتوراه في اللاهوت. واصبح منذ ذلك الوقت استاذاً مقيماً في كلية كرايست جيرج ولكنه اهتم ايضا بأبرشيته في جلدري، فاختار كاهنا قديراً ينوب عنه كلما دعته الضرورة الذهاب الى اوكسفورد والابتعاد عن (جلدري).

لم يبق لبوكوك بعد وفاة سلدن أصدقاء ذوو نفوذ في البلاط. ولكن شهرته باعتباره من علماء اللغة العربية لم يطوها النسيان، فقد احتاجت الحكومة الى خدماته في مناسبة او مناسبتين، نذكر منها مفاوضات طنجة في عام ١٦٦٨ وعند زيارة السفير المراكشي لانكلترا عام ١٦٨٢.

ان الإحدى والثلاثين سنة المتبقية من حياة بوكوك بعد اعادة الملكية تقتصر بصورة رئيسة على تاريخ نشر مؤلفاته. فأول مؤلفاته كتاب Carmen Tograi الذي يشمل النص العربي للامية الطغرائي مع الترجمة الانكليزية انما هو كتاب مدرسي. وهذا يصح ايضا على كتابه Specimen historia Arabum (من التاريخ العربي). ويبدأ الكتاب الأول بمقدمة كتبها صاموئيل كلارك (١٦٢٥ ـ ١٦٦٩). ويبدو ان (كلارك) تعلم اللغة العربية على يد بوكوك، اذ كان طالبا في اوكسفورد منذ عام ١٦٤٠ وبقي هناك حتى عام ١٦٤٩ حين اصبح مسؤولاً عن مطبعة الجامعة. ثم ترك اوكسفورد في عام ١٦٥٠ ليعمل مدرسا في ازلنكتون. وفي الأعوام التي تلت ذلك ساعد (كلارك) والتون في مشروع الكتاب المقدس. وفي عام ١٦٥٨ عاد كلارك الى اوكسفورد وبعد أربعة اعوام من ذلك عيّن مرة اخرى مسؤولاً عن مطبعة الجامعة، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته. كما كتب كلارك، بتشجيع من بوكوك ومساعدته، مقالاً في العروض العربية الحق بكتاب Carmen.

ويلي المقدمة في هذا الكتاب فصل تمهيدي يبدأه بوكوك بالكلام عن اللغة العربية وعلاقتها ببعض اللغات الشرقية، ثم يتكلم عن الكتابة العربية، والكتابة عند قبيلة قريش، والفروق بين الكتابة الحميرية والكوفية والعربية الحديثة. ويستمد معلوماته عن هذه المواضيع من المصادر الادبية العربية بصورة كلية. ثم يناقش أهمية دراسة اللغة العربية فيذكر اربعة اسباب لذلك: الاناقة والنقاء والثروة اللغوية وهي لغة العلم والمعرفة. ويتناول بعد ذلك المسألة الاخيرة مفصلة الى حد ما فيذكر علوم العرب ومنها علم الانساب والفلك والتاريخ وتفسير الاحلام والطب والبلاغة. ويؤكد على أهمية الشعر عند العرب. فيربط انتشار الثقافة العربية بانتشار الاسلام، لاسيما بعد أن تعرف العرب على المعرفة الاغريقية في العصر العباسي. ويشير الى مساهمة الكتاب العرب في نقل المعرفة اذ انهم حافظوا عن طريق الترجمة على الكثير من معارف العالم القديم خلال القرون الوسطى، ويقول إن مؤلفاتهم مازالت ذات فائدة، حتى بعد احياء المعرفة الاغريقية في الغرب: ثم يذكر ان الناس متفقون على اهمية المؤلفات العربية في الطب. كما ان العلماء الأوربيين على معرفة بالفلسفة العربية واهميتها، ولكنهم لايكترثون بها لانهم لايحسنون لغة النصوص الاصلية بل يقرأونها في ترجمات القرون الوسطى الرديئة. فاذا قرأها المرء باللغة العربية (اللغة الاصلية) ظهرت اهميتها الكبيرة وسمتها الادبية الراقية. كما تدعو الحاجة الى دراسة المؤرخين العرب للتخلص من الخرافات والاخطاء الشائعة (كما فعل بوكوك نفسه في كتابه من **التاريخ العربي**)، فالملم الاوربي باللغة العربية يجعله يرفض القصص غير الصحيحة التي الصقت بالمسلمين. ثم إن معرفة اللغة العربية تساعد طالب اللغات الشرقية في معرفة اللغات الاخرى. ويشير بوكوك هنا الى الذخيرة الكبيرة التي يملكها النحو العربي والمعجم العربي، اذ ليس للغة العربية مثيل في اهميتها لدراسة عدد كبير من انظمة النحو والمعاجم. ولكنه يحذر الطلاب ان لايغالوا في دراسة النحو. فالنحو بالنسبة للتعلم كالملح للطعام، فكثير من الملح يفسد الاكل. ويختتم بوكوك كلامه بالاشارة الى ماأهداه لود الى مكتبة بودليان.

ثم يأتي نص القصيدة وترجمتها، ويشغل الاثنان عشرين صفحة. وقد قام لنارد جابلو بعد قرن من ذلك بترجمة منظومة لهذه

القصيدة او لمحتواها، وكان جابلو هذا استاذاً للعربية في كمبرج، ونشرت القصيدة في عام ١٧٥٨ بعنوان «المسافر» The Traveller. والترجمة الانكليزية هذه تعتمد على الترجمة اللاتينية لبوكوك مع بعض التوسع في المحتوى المستمد من الملاحظات، ولا تعتمد على النص العربي. وقد كتب جابلو مقدمة لقصيدته وكذلك بعض الملاحظات التي اخذها من ملاحظات بوكوك باللاتينية. ويدعي جابلو ان ترجمته، مع انها غير مقفاة، لها نفس الوزن الذي للقصيدة الاصلية (العربية)، وهذا يشير الى عيب في قدرة الاذن على تمييز البحور.

يلي نص القصيدة والترجمة في كتاب بوكوك ٢٣٣ صفحة مرقمة تضم ملاحظات باللاتينية، يمكن اعتبارها صلب المادة التي القاها في محاضراته. واسلوب هذه الملاحظات يشبه اسلوب محاضراته عن الامثال والمقامة الاولى. اذ يقدم المؤلف شرحا وافيا لكل كلمة من كلمات النص، ويتناول النحو وأصل المفردات وكثيرا مايقارن الكلمات العربية بمثيلاتها في السريانية والعبرية. وتبين الملاحظات دراسة مفصلة دقيقة للمعاني المختلفة للكلمات العربية. ويتناول بوكوك في بعض الاحيان بعض الامور خارج اطار النحو: مثال ذلك كلامه عن حياة الطغرائي، ودحضه الخرافات التي تتناول بعض الظواهر الطبيعية، كما انه يروي في بعض الاحيان فكاهات عربية. وعلى العموم فان موقف بوكوك يتصف بالاكاديمية والموضوعية. وتأتي بعد الملاحظات صفحة تحتوي على مقتطفات موجزة، يبدو انها من المحاضرة الاولى (الافتتاحية) التي القاها في عام ١٦٣٦. يتحدث بوكوك في هذه الصفحة عن منزلة الشعر عند العرب. وينهي المؤلف كتابه بفهرسة للكلمات العربية والمواضيع واسماء الاشخاص، وقائمة بالامثال الواردة في الملاحظات، وقائمة بتصحيح الاخطاء واخرى بالكلمات الدرامية والسريانية والعبرية. يأتي بعدها مقال كلارك عن العروض العربية.

إن اخر عمل اكاديمي قام به بوكوك في الدراسات العربية هو كتابه Historia dynastiarum (تاريخ الدول) الذي يعتمد على كتاب ابن العبري، نشر في عام ١٦٦٣ وأهداه المؤلف للملك جارلس الثاني. يتحدث المؤلف في المقدمة عن حياة ابن العبري بايجاز. ويشير الى الدور المهم للعالم جيرالد لانكبين، المتوفى في ١٦٥٨، في حثه على تأليف هذا الكتاب. وكان لانكبين عميداً لكلية كوبن من ١٦٤٦ حتى وفاته. ويذكر بوكوك أن لانكبين قد زودّه ببعض المعلومات. تلي المقدمة ترجمة لاتينية لكتاب ابن العَبري تتبعها فهرسة مع ملاحظات للاسلوب الذي اتبعه بوكوك في كتابه الكلمات العربية. ولكنه يقول انه لم يتبع هذا الاسلوب دائما. وينهي المؤلف هذا الجزء بوضع قائمة بالتواريخ الهجرية ومايقابلها بالتقويم الميلادي، ثم قائمة بالاخطاء المطبعية، وبعض النقاط التي هي موضع خلاف. اما الجزء الثاني من الكتاب فله صفحة عنوان مستقلة وعبارة اهداء موجهة الى اسقف لندن، جلبرت شيلدن، يشكر فيها بوكوك الاسقف لمساعدته في استعادته لمنصبه. تأتي بعد ذلك المقدمة، يذكر فيها المؤلف الغرض من هذا الملحق. وهو اكمال قائمة الملوك حتى عصر ابن العبري وبعده، بما في ذلك العصر العثماني. ويتناول بوكوك عصر الالخانيين والمماليك في مصر، والخلفاء العباسيين في القاهرة والسلاطين العثمانيين، وقره قوينلو وآق قوينلو والصفويين. ويأتي اخيرا النص العربي لابن العبري، وقد وضع في اخر الكتاب لتيسير عملية الطباعة.

حصل على مايبدو بعض الركود في تطور الدراسات العربية في انكلترا منذ عصر اعادة الملكية. وقد انعكس ذلك في مظهره الخارجي على حياة بوكوك نفسه، اذ انه لم يحصل بعد اعادة الملكية على شئ اكثر من استعادته للحقوق التي خسرها خلال اعوام الثورة في انكلترا. وقد أشار بوكوك الى هذا التدهور في الحياة الاكاديمية في ذلك الوقت، فكتب في عام ١٦٦٣ الى توماس غريفز يقول: «لقد تغيرت الحال، بالنسبة لهذه الدراسات كثيرا منذ أن التقينا انا وأنت وبدانا بها: فقلما نجد اليوم من يقتنع بأهميتها. فأجاب غريفز: «لاادري ماهو رأي الجامعات في هذه الدراسات: أما في هذه المناطق من البلاد، فقد لاحظت انها لاتحظى الا بالقليل من الاهتمام والاعتبار والتشجيع، حتى من اولئك الذين ينبغي أن يشجعوا هذه الدراسات ويدافعوا عنها.»[٢١] وكان غريفز آنذاك كاهناً كبيراً في بيتربرا، اذن فكلامه دليل على قلة اهتمام المسؤولين من رجال الدين ويشير بوكوك الى قلة الاهتمام بالدراسات الشرقية في مقدمة دراسة الفها في عام ١٦٧٦ عن أنبياء العهد القديم في الكتاب المقدس، وأهداها الى اسقف سالسبري. اما تدهور الدراسات العربية خارج انكلترا فتشير اليه رسالة كتبها هاردر، خليفة غليوس في جامعة ليدن: والرسالة مؤرخة في ١٦٧١ وموجهة الى بوكوك، يعطي فيها الكاتب صورة قاتمة عن اهمال الادب العربي في جامعة ليدن. ويذكر سببين لذلك: اولا إن غليوس، في رأيه، لم يدرب الطلا

درسوا على نفقة الدولة، على هذه الدراسات، كما لم يستخدم نفوذه ليجعل الطلاب يهتمون بها. ثانياً، يضع الكاتب اللوم على الجشع الذي يتميز بـه عصـره، الذي لايهتم الا بتلك العلوم التي تجلب لصاحبها الكثير من المال».[٢٠]

قد يفسر اهمال استاذ بارز تدهور هذه الدراسات في جامعة واحدة، ولكن ذلك لايفسر ظاهرة عامة. ثم ان غليوس كان قد بذل في السنوات الاولى من حياتـه الاكاديميـة جهـوداً كبيـرة لتشجيع الدراسات العربية، اما قلة اهتمامه في السنوات الاخيرة من حياته، اذا كان كلام هاردر صحيحاً، فربما يعود الى تبدل الظروف. والسبب الثاني غير مقنع ايضاً، اذ لم تكن الدراسات العربية «مربحة جداً» في اي وقت من الأوقات في اوربا.

إن سبب هذا التدهور يتضح لنـا اذا تأملنـا الدوافع التي حملت رجال القرن السابع عشر على الاهتمام بالدراسات العربية. وفي مقدمة هذه الدوافع لدراسة اللغة العـربية واللغـات الشرقيـة الاخرى علاقة هذه اللغات بالكتاب المقدس. فقد اهتم الناس اهتماماً ملحوظاً بالنسخ العربية للكتاب المقدس في مستهل ذلك القرن. ويمثل الكتاب المقدس المتعدد اللغات الذي اعـده والتون ذروة الدراسة الشرقية طبقاً لمقاييس ذلك العصر. ولابد ان العلماء قد شعروا انهم قد حصلوا على كـل مايمكن الحصـول عليه من العـربية في هـذا المضمـار. كما حصـل تغيير ملحـوظ في المنـاخ الفكـري للنـزعـة الانكليكانية بعد عودة الملكية، فبدت بعض الخلافات الطائفية قديمة، وزاد الاهتمام بالناحية العقلانية وسيلة للتقرب من الخالق، واداة للحياة الصالحـة. فقلّت اهمية دراسـة النصوص الدينيـة دراسة تفصيلية نقدية لاستخدامها في الجدل الديني كما كانت الحـال في الجيل السابق لتلك الفترة. ولهذه الاسباب فان الاهتمام الديني الذي شجع لود وآدمز لايجاد كرسي للدراسات العربية قد قلّ كثيراً عند الشخصيات المتنفذة التي جاءت بعد ذلك.

والسبب الآخر للدراسات العربية هـو دافع التبشيـر. ولكن تأريخ التبشير يشير الى سلسلة متواصلة من الفشل. فكان لابد لهذا الفشل أن يؤدي الى خيبة الامل لدى الذين استخدموا الدراسات العربية في هذا المضمار.

أن لتدهور الدراسات العربية في اواخر القرن السابـع عشر عاملاً آخر، هو ظهور العلم التجريبي المنظم. وقد تجسم هذا التطور الجديد في انشاء الجمعية الملكية The Royal Society بمرسوم من الملك جارلس الثاني عام ١٦٦٢. إن زيادة التأكيد على التجربة واستخدام الاستنتاج بناءً على المنطق والعقل وليس على مسلمات وضعت منذ القدم، واعتبار ذلك وسيلة اساسية للوصول الى المعرفـة، أدى الى التقليل من شأن الكتابات الكلاسيكية القديمة في ميادين العلم. فما ساهم به بويل ونيوتن وغيرهما في ميدان العلم التجريبي والرياضيات وعلم الفلك جعل من نصوص العصـور الوسطى التي جـاءت من الشرق شيئاً قديماً له اهمية تاريخية فحسب. وكانت هذه النصوص الى عهد قريب تجمع وتدرس وتطبع لأهمية محتواها العلمي. اما كتب الجغرافية التي ألفها العرب فقد حافظت على قيمتها العلمية مع انها نقحت في بعض الاحيـان وأضيفت اليها الرحـلات التي قـام بهـا الاوربيون الى آسيا وأفريقيا.

وهكذا نلاحظ ان بوكوك لم يؤلف شيئا عن العربية والعرب ذا قيمة اكاديمية بعد عـام ١٦٦٣. وبقي كتابـه عن امثال الميـداني مخطوطاً، رغم محاولات تشجيع بعض أصدقائه على نشره في عام (١٦٧١) وبعـد سنة من ذلك التـاريخ ارسـل بوكـوك نسخـة من (المخطوطة) الى المطبعة. ويصف لنا هيرن ماآل اليه مشروع آخر من مشاريع بوكوك فيقول: «كان بوكوك قد بدأ بترجمة كتاب من العربية عن تاريخ مصر للكـاتب (عبداللطيف البغـدادي) وتعهد الدكتـور مارشال عميد كلية لنكن بطبع الترجمة على نفقته في مطبعة شياتر في عهد الاسقف فل Fell. وبعد ان تم انجاز القسم الأكبر من الترجمة، قرر الاسقف ايقاف طبع الكتاب لحاجته الى الحـروف اللاتينية في طبع كتاب آخر. فغضب لذلك بوكـوك وعزم عـلى عدم الاستمـرار بتـرجمة الكتـاب».[٢١] وقد اكمـل هذا الكتـاب الموسـوم بالافـادة والاعتبار لعبداللطيف البغدادي بعد قرن من ذلك التاريخ على يد جوزيف وايت استاذ اللغـة العربيـة في اوكسفورد من ١٧٧٥ الى ١٨١٤.

تضم بقية مؤلفات بوكوك العربية بعض المقالات والشروح عن أنبياء العهد القديم للكتاب المقدس. وقد استغـل بوكـوك معرفتـه بالفلسفة العربية ليلقي الضوء على كثير من المسائل. كما الف في هذه الاعوام بعض القصائد باللغة العربيـة، ساهمت بهـا الجامعـة في مناسبات رسمية. فكتب في عام ١٦٦٠ عددا من الابيات العربية مع ترجمة باللاتينية في موضـوع عودة الملك جارلس الثاني الى العرش،

كما نظم اواخر تلك السنة قصيدة في رثاء دوق كلوسستر. والف في عام ١٦٨٥ قصيدة بالعربية في رثاء الملك جارلس الثاني. توفي بوكوك في ١٠ ايلول ١٦٩١ ودفن في الكاتدرائية التي خدم فيها مدة طويلة. وظن كثير من الناس ان ابنه ادوارد بوكوك سيخلفه في الدراسات العربية، ولكن الاختيار وقع على شخص اخر، هو هايد Hyde. فخاب امل بوكوك الصغير ولم يساهم بعد ذلك كثيرا في الدراسات العربية. وتوفي وهو كاهن في وتشير عام ١٧٢٧.

لم يظهر في انكلترا في القرن الذي تلى وفاة بوكوك عالم في الدراسات العربية يضاهيه. ولما استعادت الدراسات العربية اهميتها في القرن التاسع عشر، كانت الغاية من هذه الدراسات ونظرة العلماء اليها قد تغيرتا كثيرا عما كانت عليه الحال في زمن بوكوك. فلم تعد مؤلفات بوكوك سهلة متيسرة للمعنيين، واخذ النسيان يطوي هذا العالم. وقد ينظر اليه آلان على انه كاتب قديم، يمثل تقليدا اكاديميا زال من الوجود. ولكن ينبغي ان لاننسى ان بوكوك ساهم في زمانه مساهمة فعالة كبيرة في خلق حلقة الوصل بين انكلترا والاقطار الاسلامية التي اصبحت في ايامنا هذه مهمة جدا. لقد عاش بوكوك في عصر ساد فيه الاضطراب الديني والخلاف السياسي والحرب الاهلية، في انكلترا؛ ومع ذلك فقد حافظ على اخلاصه واستقامة خُلقه، وادى واجبه الديني والاكاديمي دون ان يهاب شيئا.

الهوامش

١ ـ يستطيع القارئ ان يجد مادة وافية عن حياة بوكوك في كتاب سير المشاهير المعروف في الانكليزية بعنوان DNB، الجزء ٢٦، من ٧ ـ ١٢ لمؤلفه ستانلي لين ـ بول. ولكن المصدر الرئيسي الذي يتناول حياة بولوك هو كتاب سيرة بوكوك لمؤلفه تويلز، (الندن ١٧٤٠) ويعتمد هذا الكتاب على مصادر لم تصل الينا. واعيد طبع هذه السيرة في كتاب السكندر جالمرز الموسوم **بسيرة حياة بوكوك** [الى اخره] (الندن، ١٩١٦)، إن بعض مخطوطات بوكوك موجودة في مكتبة بودليان، ويجد القارئ بعض رسائله في مختارات متنوعة.

٢ ـ DNB، ١٥، ص ٤٤٣.

٣ ـ DNB، الجزء ٢، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

٤ ـ P. R. O، SP ١٠٥ / ١٤٨، ص ٢١٦.

٥ ـ مخطوطة بوكوك (.POC)، ٣٩٢ .Meidanii Proverbia

يبدو ان بعض الاجزاء بخط بوكوك وبعضها الاخر كتبها خطاط. وقد كتب على النسخة الاولى الملاحظة الآتية، كتبت على مايبدو حين كان بوكوك يستعد للسفر ثانية الى الشرق:

> اذا شاء الله ان لاأعود كي اتصرف بهذه الترجمة للامثال باسلوب اخر، فانني اود ان توضع في مكتبة كلية كوربس كرستي. كي يستعين بها من يريد تعلم اللغة العربية، مع انها لاتخلو من عيوب كثيرة. ولعل السيد توماس غريفز او غيره سيقوم في يوم ما بتنقيح هذه النسخة واعدادها للطبع.

٦ ـ يمكن ان يفسر توقيت قرار لود (وليس القرار نفسه) اذا علمنا ان توماس ادامز اخذ على نفسه في شباط عام ١٦٣٢ ان يدفع مكافأة سنوية قدرها ٤٠ باونا الى ابراهام ويلكوك استاذ اللغة العربية في كمبرج: لاحظ مخطوطة مكتبة جامعة كمبرج Dd ١٢، ٣. لاحظ ايضا آربري، **مدرسة كمبرج العربية**، كمبرج ١٩٤٨، ص ٦ ـ ٨.

٧ ـ يجدها القارئ في كتاب بوكوك، Carmen Tograi (اوكسفورد، ١٦٦١).

٨ ـ ياكوبوس غليوس، **شذرات الادب من كلام العرب** (ليدن ١٦٢٩). وقد طبع الكتاب دون ذكر اسم المؤلف.

٩ ـ مؤلفات تويلز، الجزء ١، ص ٩ ـ ١٠.

١٠ ـ مخطوطة بوكوك ٤٢٤.

١١ ـ مخطوطة بوكوك ٤٢٥.

١٢ ـ كان توماس اربينوس استاذ اللغة العربية في ليدن من عام ١٦١٣ حتى وفاته في عام ١٦٢٤. اعتبر كتابه **النحو العربي** Crammatica Arabica (ليدن ١٦١٣) مصدرا اساسيا في النحو العربي في اوربا طيلة قرنين، اعيد طبعه مرات عديدة، اخرها في باليرمو عام ١٧٤٦. وله كتاب اخر اكثر ايجازاً من الاول بعنوان **مبادئ اللغة العربية** Rudimenta Linguae Arabicae (ليدن ١٦٢٠) طبع ايضا مرات عديدة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وهو اساس اول كتاب في النحو العربي ظهر في انكلترا، **اصول اللغة العربية** Elementa Linguae Arabicae (لندن ١٧٣٠) الفه لينارد جابلو (١٦٨٣ ـ ١٧٨٦) استاذ اللغة العربية في كمبرج.

١٣ ـ قسمت بصورة اعتباطية الى مخطوطتين ٤٢٧ و ٤٢٨.

١٤ ـ Specimen historiae Arabum (اوكسفورد، ١٦٥٠).

١٥ ـ Contextio gemmarum (اوكسفورد ١٦٥٨).

١٦ ـ انظر S. C. Chew, The Crescent and The rose نيويورك ١٩٣٧ ص ١٨٥.

١٧ ـ مؤلفات تويلز، الجزء ١، ص ٨٠.

١٨ ـ وصل الينا جزء من ترجمة بوكوك مؤلف من اربعة اوراق يحمل الآن الرقم ٤٢٩.

١٩ ـ مؤلفات تويلز، الجزء ١، ص ٦٠.

٢٠ ـ مؤلفات تويلز، الجزء ١، ص ٦٧.

٢١ ـ لاحظ C. E. Doble, Remarks and Collections of Th. Hearne اوكسفورد، الجزء ١، ١٨٨٤. كان جون فِل اسقف كرايس جيرج منذ ١٦٦٠ وكبير اساقفه اوكسفورد منذ ١٦٧٦. وكان مثل بوكوك طالبا في مدرسة وليم في تيمز. لاحظ DNB الجزء ٦ ص ١١٥٧ ـ ١١٥٩.

المستشرق روبير منتران
ترجمة: د. يوسف حبي

الاستشراق الفرنسي اصوله، تطوره، آفاقه

تقديم

اقدم هذا البحث، الذي اعده المستشرق والمستعرب الفرنسي روبير منتران لمناسبة دعوته لزيارة الجامعات العراقية قبل سنوات، وهو في الاصل فرنسي :

Rebert MANTRAN, Origines, evolutions et perspectives de l'orientalisme francais. ولم يسبق أن نشر حتى بالفرنسية، فهو بحث مخطوط، ننشره بسماح من المؤلف، وقد اجزنا لانفسنا شيئاً طفيفاً من التصرف، ووضعنا له عناوين صغيرة تسهل القراءة.

المترجم

ليس بجديد اهتمام العلماء والباحثين الفرنسيين بالعالم الاسلامي، والعربي خاصة. فقد بدأ منذ العصر الوسيط، وتطور في القرن التاسع عشر. وعرف، ماسمي يومها بالاستشراق، ازدهاراً ملحوظاً، وبقدر اقترابنا من عصرنا الحالي، تنوعت بحوث الاستشراق، رويداً رويداً، وعرفت التخصص. فلم تعد مظهراً من مظاهر الدراسات الانسانية وحسب، بل اتخذت شكل علم حقيقي قائم بذاته.

بدايات الاستشراق الفرنسي

يمثل الاستشراق الفرنسي لوحة كبيرة رسمت ملامحها في القرن السادس عشر. ويجدر بنا التنبيه الى انه لم تكن ثمة اهتمامات فكرية في فترة أواخر القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر. كما ان الاهتمامات العلمية كانت اقل منها بكثير، لأن «الفرنجة» او الصليبيين كانوا يجهلون كل شيء عن العالم الاسلامي. واذا ماصادف ان ترك لنا بعض اصحاب المذكرات سرد احداث بعض الحملات الصليبية فهم لم يروا في المسلمين الا اعداء لهم، وربما اظهروا، في حالات نادرة، الاعجاب بهم، والتقدير لفروسيتهم. اما عن دياناتهم فلم يكونوا يعرفون أي شيء، وكذلك عن مجتمعهم، وحياتهم الاعتيادية اليومية.

الا ان الصليبيين العائدين الى فرنسا، حملوا معهم من بلاد الشرق، صوراً ورؤى، كثيراً ما كانت مشوقة، ايقظت في بعض النفوس المغامرة شوقاً وحباً للتجوال في تلك الامصار، حتى انتشرت فكرة الذهاب لهداية اولئك «الوثنيين» الساكنين في بلاد الشرق، كما كانوا يظنونهم خطأ. لذا نلقى مرسلين من الرهبان الفرنسيسكان والدومنيكان يقصدون بلاد المسلمين، ونراهم ينتبهون فيما بعد، الى انه للوصول الى اولئك الناس، لابد لهم من التحدث اليهم بلغتهم، فكانت الاهتمامات الاولى بالعربية. ولن تمضي المحاولات هذه بعيداً، كما انها لن تلقى لها اصداء في فرنسا.

وفي أوائل العصر الوسيط، حاول بعض السياح زيادة التعرف على

البلدان التي يؤمونها، مندفعين بحب فضولي اكثر مما يدفعهم العلم، فافادوا بمعلومات سياسية وعسكرية تصلح لاعداد حملات جديدة، ورغم ذلك فقد تطور لدى البعض على الاقل شعور جيد مفاده انه يجب النظر الى هذه الشعوب الاسلامية بأعين مختلفة، فهي ليست شعوباً معادية، وقد يكون من المفيد محاولة تفهمها. كما ان فشل الحملات الصليبية التي شنت في اواخر القرن الرابع عشر ضد الاتراك وسقوط القسطنطينية، حملت الغربيين على الشعور بتفوق الاتراك، بل بعدم امكانية التغلب عليهم. لذا كان لابد من اعادة النظر في الاحكام السائدة لديهم بشأن المسلمين، وذلك في اطار التطور الاوربي الحاصل، كما في التحدي المتصاعد بين شارل كيني وفرانسوا الاول، فان للاتراك شأناً في ذلك، سواء بصفتهم اعداء ام بصفتهم حلفاء.

بواكير تدريس العربية في اوربا

عرف فرانسوا الاول كيف يتفهم ضرورة الاطلاع على العالم التركي وفوائد التعرف عليه وعلى العالم العربي والاسلامي بشكل أعم. وفي ضوء عقد معاهدة مع السلطان سليمان القانوني، تم تشجيع التعرف على العالم التركي، باستحداث امرين في غاية الاهمية، هما انشاء الكلية الملكية اولاً، وانشاء المكتبة الوطنية ثانياً.

فالكلية الملكية، التي ستغدو فيما بعد كلية فرنسا هي قمة التعليم الفرنسي العالي. لقد كانت منذ البداية مؤسسة درست فيها اللغات الشرقية واسم غليوم بوستيل مقرون ببدايات هذه الكلية. واستمرت الدروس في الكلية الملكية فترة طويلة جداً، وظلت المكان الوحيد الذي يمكن فيه تعلم هذه اللغات، والتعمق فيها، فكانت بذلك نقطة الانطلاق للاستشراق الفرنسي، كما اعتبر ذلك فيما بعد.

وسمحت المكتبة الملكية في باريس، في الفترة عينها، بالحصول على مخطوطات شرقية، والمحافظة عليها، بحيث انها مازالت تشكل حتى اليوم مجموعة من اغنى مجاميع المخطوطات الشرقية، لاسيما بعد ان اصبحت المكتبة الوطنية الوحيدة في فرنسا.

كما ان فتح سفارة القسطنطينية فيما بعد (اي في القرن السادس عشر) واقامة [illegible] رسمية (في القرنين السادس عشر والسابع عشر)، في عدة مدن من مدن الامبراطورية العثمانية، اسهم في توثيق علاقات اكثر متانة بين الفرنسيين (من دبلوماسيين وتجار ذوي مستويات نبيلة) والاتراك. وظهر سراعا انه على الفرنسيين ان يتعلموا اللغات الشرقية، التركية والعربية بنوع خاص، فتم تشجيع مبادرة البندقيين (البندقية في ايطاليا) الذين انشأوا مدرسة جوفاني للغة. وقد اقيمت هذه المدرسة باديء ذي بدء في دير الكبوشيين في القسطنطينية، حيث اخذ يتلقى الثقافة شبان فرنسيون مزمعون ان يعملوا كمترجمين في القنصليات والسفارات الفرنسية في البلاد العثمانية، ثم يتلقى شباب اللغة هؤلاء تعليما اولياً في كلية لويس الكبير في باريس، قبل ان يبعث بهم الى القسطنطينية.

وثمة تجربة مماثلة قامت في السنوات الاولى من القرن الثامن عشر، اذ ارسل شبان من المسيحيين اليونانيين والارمن الى باريس، لكي يتدربوا كمبشرين الى بلاد الشرق، بيد ان التجربة لم تدم طويلاً.

اوائل المستشرقين الكبار

ان مدرسة شباب اللغة التي عرفت تحولات مختلفة في القرن الثامن عشر، لم تنتج غرسات اشخاص مترجمين ذات شأن وحسب، انما عملت على ظهور اوائل المستشرقين ايضاً، وذلك بالمعنى الدقيق لما تحمله هذه اللفظة ونعني بهم اولئك الذين اهتموا عن كثب، بلغة الشرق الادنى وحضارة شعوبه، من خلال نصوص اصيلة، درسوها، بل ترجموها احياناً، فوضعوا اسس المعرفة الاصيلة والصحيحة عن العالم الاسلامي. وممن اشتهر في هذا الشأن بيتي ده لا كروا وانطوان كالان، اللذان ليس من العدل ان ندع النسيان يلفهما.

وكثرت في الوقت عينه رحلات الى الشرق، منذ اواخر القرن السادس عشر، وازدادت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، سواء بدافع حب المغامرة، او بسبب الاستطلاع العلمي المتعدد الاوجه.

انشأت بعض هذه الرحلات، علاقات ذات فوائد جزيلة، بفضل نوعية الملاحظات التي كان يبديها اصحابها أمثال تورنفور، تافرنييه، دارفيه. وقد ظهرت حركة الاستطلاع هذه في جريدة فرنسا، لصاحبها

تيوفراست رينودو، من خلال معلومات اخبارية استمرت حتى القرن التاسع عشر، لكن دون بروز مؤلفات علمية حقاً، وتقع مسؤولية استمرار الاستشراق بالشكل الاكبر على عاتق شباب اللغة واساتذتهم، امثال: جان بابتيست دي فيين، والاسكندر بيتي ده لاكروا، وكاردون، وروفين. حتى تعطلت مدرسة شبان اللغة في نهاية القرن الثامن عشر، ومطلع التاسع عشر، مع انها عرفت اساتذة ماهرين امثال: كيفر، بيانكي، ثم بافيه ده كورتيه المتوفى سنة ١٨٩٢.

مدارس ومؤسسات وجمعيات استشراقية

ومنذ الثورة الفرنسية (سنة ١٧٨٩)، نشأت مؤسسة جديدة، هي مدرسة اللغات الشرقية، بتحريك من لويس لانكليز وفق بنود المعاهدة الموقعة في ٣٠ آذار ١٧٩٥. وكانت اللغات التي تدرس، بموجب تلك المعاهدة، هي «العربية الفصحى والعامية» ولغات شرقية اخرى واستضيفت المدرسة في عمارة المكتبة الوطنية بباريس، ثم اشغلت، منذ سنة ١٨٧٣، البنايات التي تمتلكها حتى اليوم، في شارع ليل. وبوسعنا ان نعتبر بحق العقد الاخير من القرن الثامن عشر، انطلاقة حقيقية للدراسات الشرقية الفرنسية. ويبدو الاهتمام بالمؤلفات الشرقية واضحاً في المصنف الشهير (وصف مصر)، وهو جهد علماء رافقوا حملة نابليون بونابرت على مصر ففيه اعتمدت اولى ترجمات المؤرخين العرب الى اللغة الفرنسية.

ولم يكن اساتذة مدرسة اللغات الشرقية اساتذة وحسب، بل علماء حقيقيين. ولا بد من ذكر اشهرهم: سيلفستر دي ساسي، جوبير، رينو، دفريميري، وتعد ترجمات هؤلاء وتآليفهم بحق من منجزات الاستشراق الفرنسي من الصنف الاول.

وفي سنة ١٨٢٣ تأسست الجمعية الآسيوية، فجمعت العلماء المعنيين بآسيا والشرق الادنى والاقصى. وشهيرة هي مجلتها: المجلة الآسيوية، التي تزخر مجلداتها بمئات البحوث العربية والاسلامية.

ودفع احتلال الجزائر من قبل فرنسا عام ١٨٣٠ نحو توسيع دائرة الاستشراق ولاسيما العناية باللغة العربية، كما وتضاعف الامر بعد احتلال تونس، ومراكش، اذ صار حتمياً امر التعرف على اللغة والتاريخ، وعلى الديانة الاسلامية والحضارة العربية، فترجمت ونشرت نصوص عربية كثيرة، وقدمت المثال لذلك اكاديمية الكتابات والآداب الفرنسية، وذلك بطبعها نصوصاً شرقية تتناول الحروب الصليبية مع ترجمات فرنسية لها.

ومع ذلك فان تعليم اللغات العربية والشرقية الاخرى، كان مايزال وقفاً على مدرسة اللغات الشرقية، وعلى كلية فرنسا، وقد غدت الاخيرة المكان الامثل لنخبة من الاساتذة يتبارون بعرض حصيلة بحوثهم، بينما تخصصت مدرسة اللغات الشرقية باعداد مترجمين باللغات الدارجة، المكتوبة منها والمحكية. وقد كان دبلوم المدرسة هذه ضرورياً حين التقدم الى المسابقات التي يجري فيها اختيار امناء سر السفارات في الشرق الادنى، وهي وظيفة خاصة بوزارة الخارجية، يرسل اصحابها الى المواقع الدبلوماسية من تلك البلاد. وقد خرج من بين امناء السر هؤلاء، علماء كان لزاماً عليهم ان يتقنوا ثلاث لغات اساسية، الامر الذي كان يؤهلهم لمعرفة العالم العربي والشرقي.

وقد كان المستشرقون متعددي القابليات حتى مطلع القرن العشرين، بمعنى انه كان بوسعهم ان يتحولوا من الوطن العربي الى العالم التركي (وهما . يومذاك مختلطان في احضان الامبراطورية العثمانية) وغيرهما في عموم العالم الاسلامي. لذا فان معرفة تلك اللغات والحضارات كان امراً ضرورياً، كما ان هذه التعددية كانت شبه الزامية، لايمكن بدونها الحصول على صورة سليمة لهذا الجزء من العالم. كما كان المستشرقون عهدذاك موسوعيين حقاً، ومتعددي المعارف، بمعنى ان مجالات بحوثهم ودراساتهم كانت تتناول على السواء: اللغة، والادب، والاصول اللغوية، والديانة، والتاريخ. فلم تتخذ الدراسات المتخصصة التطور اللازم الا في فترة لاحقة، حين سيحق للعلماء ان لايتناولوا بالضرورة كل هذه الجوانب العلمية. ونلقى خير شهود على المعارف الموسوعية التي كان يحظى بها مستشرقو تلك العهود، مثل باربييه دي مينار، بافيه دي كورتيه، شيفر، كودفروا دومومبين.

لابد من القول ايضاً ان دراسة العربية كانت قد طغت على غيرها من دراسات استشراقية. وان الفترة الكلاسيكية من التاريخ العربي، اي القرن الثامن وحتى القرن الحادي عشر للميلاد، هي

التي تمت دراستها اكثر من سواها، فقدمت نتاجاً مطبوعاً أوفر.

الاستشراق الفرنسي في القرن العشرين

بولادة القرن العشرين، ظهر تحول في الاستشراق الفرنسي. فقد سمح انشاء المدرسة العلمية (التطبيقية) للدراسات العليا في باريس بتجديد المواد المتنوعة والمتخصصة، لاسيما على صعيد الدراسات الاستشراقية. فقد كانت الدروس المعطاة في هذه المدرسة على شكل مناقشة بحوث موجهة عادة الى مستمعين متقدمين، لهم القابلية على متابعة البحوث والدراسات، والقيام بما يشبهها، او التعمق في دراسات ذات مستوى مرموق، في مختلف المواضيع والعلوم الانسانية. فنعمت الدراسات الاستشراقية في ظل هذه المدرسة بالازدهار والتقدم، وافادت من انشاء عدة كراسي لتدريس العربية في بعض الجامعات الفرنسية وغيرها، كما تم ذلك في باريس والجزائر. وقام بالتدريس في مدرسة اللغات الشرقية، وفي الجامعات المشمولة بالعربية والدراسات الشرقية، اساتذة متميزون. فهو عهد كبار المستشرقين، أمثال: لويس ماسينيون، ويليم مارسيه، جورج مارسيه، هنري ماسيه، جان دني، هنري باسيه، رينيه باسيه. فقد غطى هؤلاء بشكل متميز السنوات ١٩١٠ ـ ١٩٤٠.

واذ نذكر هؤلاء العلماء، نصل الى عهد المستشرقين المتخصصين الكبار، كما تبدأ فترة البحوث المتعمقة التي تتناول مجالات متخصصة دقيقة، فنكون حيال منشئي المدارس، وواضعي العلوم، اولئك الذي رسموا الاستشراق الفرنسي بطابع متميز.

ولعله من الطرافة بمكان، أن ننبه الى ان الجيل اللاحق انما أتى بشكل عارض، نسبة الى هذه الدراسات التي ذكرناها، كما هي الحال بالنسبة لجان سوفاجييه، روجيه له تورنو، هنري لاوست، كلود كاهين، بينما نلقى آخرين ابتدأوا بدراسة العربية في وقت مبكر جداً، امثال رجيس بلاشير، غاستون فيت.

ونظراً للتمركز الفرنسي في الوطن العربي وعلى وجه الخصوص في أفريقيا الشمالية وسوريا ولبنان، دخلت دراسة العربية في مؤسسات ثانوية كما جرى ذلك في اختيار المعلمين، اي في الامتحان الذي يجري لأختيار مدرسي ومدرسات المدارس الاعدادية، وذلك منذ سنة ١٩٢٠. كما غدت العربية موضوع تعليم عالي المستوى في جامعات باريس وليون والجزائر. وتأسست بعد الحرب العالمية الثانية عدة كراسي لتدريس العربية واللغات الشرقية الاخرى. وشمل التدريس موضوعات اللغة، والادب، والحضارة، والتاريخ، والفلسفة، وذلك في كليات سترا سبورغ، بوردو، ايكس ان بروفنس. وظهر في الوقت عينه الجيل الجديد الذي عنى بالدراسات الاسلامية.

بدأت البحوث في هذه الفترة تكتسب ابعاداً جديدة، وذلك باستخدام اساليب علوم انسانية اخرى واهداف جديدة، فتطورت هكذا بحوث ودراسات اكثر تخصصاً، يوماً بعد يوم، كتلك التي تعنى بقضايا التاريخ الاقتصادي، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ العمراني، والمشاكل والمسائل التكوينية، واصول اللغة، وفقه اللغة، وصولاً الى القضايا الدينية، والفنون، والآثار، وذلك بنوع اختلف عما كان في السابق من تاريخ اخباري، او سياسي تقريري. بحيث تغيرت اسس البحث عينها. ففي السابق كان العلماء يلجأون دوماً الى نصوص أدبية وتواريخ كثرت ترجماتها، بينما اخذ العلماء في هذه الفترة الحديثة يرجعون اكثر فاكثر الى وثائق الخزانات، الغفيرة بالنسبة للامبراطورية العثمانية مثلاً، كما اخذوا يرجعون الى مصادر تاريخية وادبية ودينية متعددة، والى الكتابات والمسكوكات وغيرها من مصادر، بحيث ان هذه العناصر كلها سمحت ان يكون المضي ابعد بكثير في سبل ايضاح القضايا المطروحة.

الدراسات الاسلامية ووجوب تطويرها

في الامكان متابعة الدراسات الاسلامية التي تجري اليوم في عالم الاستشراق الفرنسي، واكتشاف انها تتم بأساليب مغايرة. فان العربية تدخل حالياً ضمن اللغات «الحية»، التي تدرس في المدارس الفرنسية الاعدادية. وللعربية كذلك دراسات عليا اي على غرار ما هو موجود بالنسبة للغات الحية الاخرى الكثيرة التداول. وتدخل العربية ايضاً ضمن المواد المقررة والمطلوبة للحصول على شهادة التأهيل للتدريس الاعدادي والتعليمي. كما تشملها الدراسات العليا وكل ما تقتضيه الدراسة لخوض غمار المسابقات الدراسية في الجامعات.

وثمة ناحية اخرى تكمن في وجوب اكتساب العربية وبعض اللغات الاسلامية كوسيلة للعمل العلمي، وذلك بالحصول على دبلوم المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية، التي باتت تعرف الان بالمعهد الوطني للغات الشرقية وحضاراتها، او بالحصول على دبلوم معهد اللغة والدراسات الشرقية في جامعة بروفنس، بالنسبة للعربية والتركية خاصة، بينما تفترض جامعات اخرى، كجامعة بوردو، وليون، وستراسبورغ، الدروس الاولية في العربية وغيرها.

وكان لابد ان تبعث البحوث الدائرة حول دراسات اسلامية متشعبة الجوانب، مراكز بحوث تعني بالدراسات التي تتناول الشرق الادنى كالمركز المعروف بهذا الاسم، أو مركز بحوث ودراسات جمعيات البحر المتوسط في اكس ان بروفنس، وبينما يركز الاول في دراساته على مصر، يختص الثاني بشمال افريقيا. ولا نغفل الدراسات الجدية التي تتم في كلية فرنسا، وفي المدرسة العملية التطبيقية العليا في باريس. وثمة معاهد بحوث تكميلية للباحثين، منها ما هو في اسطنبول (المعهد الفرنسي للدراسات الانضولية)، ودمشق (المعهد الفرنسي للدراسات العربية)، اما في القاهرة فان (المعهد الفرنسي للآثار) يخصص جزءاً من نشاطاته للميدان الاسلامي والعربي. وتنشر جميع هذه المعاهد دراسات ومجلدات هي حصيلة اعمال اشخاص متفرغين ومتخصصين.

علينا ان نضيف انه على الصعيد الفرنسي الوطني هناك مركز وطني للبحث العلمي (C.N.R.S.) يسهل البحوث منذ سنوات، معداً مقاعد للباحثين ووسائل عمل، بفضل لجنة متخصصة في الدراسات الشرقية، كما يقوم بارساء مراكز للباحثين، مقدماً مساعدات مالية تعينهم على القيام بالدراسات، وموفرا لهم وسائل النشر. ويرجع الطلبة المتخصصون في المواد الدراسية الاستشراقية الى اصول مختلفة، فمنهم المستعربون منذ بداية دراساتهم العليا، ومنهم طلبة يضيفون الى ثقافتهم العامة المتخصصة، كمؤرخين او فلاسفة او لغويين، تخصصاً آخر جديداً، في لغة من لغات الشرق، منها العربية. وقد سمح هذا النظام المدرسي بتنويع اتجاهات البحوث، نظراً لوجود انفتاح متاح نحو مواد دراسية او علوم مكملة، بحيث لم يعد المستشرق والمستعرب منغلقاً في ميدان عمله الخاص.

واقع الاستشراق الفرنسي في الوقت الحاضر

تساءل مؤخراً المعنيون من الفرنسيين بالاسلام حول الوضع الراهن للدراسات الاسلامية والعربية لديهم، وشخصوا نقاط قوة هذه الدراسات، كما اوضحوا نقاط الضعف ايضاً. وامتدت تساؤلاتهم الى اتجاهات البحث ومساراته، وما ينبغي تفضيله منها، كما شمل الوسائل التي يجب ان توضع في حيز العمل، وحول العلاقات التي من الضروري تحسينها واقامتها مع بلدان المنطقة العربية والاسلامية.

يسير الاستشراق الفرنسي، في القسم الاكبر منه، في خط تقليدي يتناول دراسات كان لها قيمتها في الماضي، وبصورة خاصة ما يمس الحقبات الكلاسيكية وما بعدها بقليل وكما كان يجري في الماضي، فان هذا الصنف من المستشرقين لايستخدمون عادة الا مواد ذات طابع ادبي متخصص: كاللغة، والادب، واصول اللغة، والفن، والآثار، والعلوم الاسلامية والدينية وما يتعلق بها. وكثيراً ما تكون هذه البحوث فردية. وقد يظهر البحث الجماعي، المتشعب المادة، لدى تناول مشاكل العالم الاسلامي المعاصر وحده، ونادراً ما يمتد على دراسة مشاكل من الماضي السحيق. ولا مناص لنا هنا من التأكيد على وجوب استخدام مواد واساليب متعددة هي جديدة بالنسبة لعالم الاستشراق بحصر المعنى، تقدمها لنا مستساغة علوم الاجتماع والاجناس والسكان والشعوب واللغة، والعلوم السياسية والاقتصادية والاعلامية وغيرها. وما تزال العلاقة بين هذه العلوم والدراسات الاستشراقية نادرة، ولا بد من تصعيدها.

أما النقاط القوية في البحوث الاسلامية والعربية الفرنسية بشكل عام فهي: اللغة والادب العربي الكلاسيكي، وتاريخ البلاد والشعوب الاسلامية في الفترة الكلاسيكية، اي من القرن التاسع وحتى الثاني عشر للميلاد، وكذلك تاريخ مصر وعصر المماليك في القرن التاسع عشر، وتاريخ المغرب المعاصر، والعالم التركي في العصر الوسيط، وتاريخ الامبراطورية العثمانية. ولنا في مجال الفن والآثار والكتابات الآثارية، لاسيما فيما يخص العالم العربي، دراسات جديرة بالاهتمام، وكذلك بشأن المغرب العربي ومصر.

ليست حصيلة هذه البحوث والدراسات سلبية، الا انها ليست مرضية تماماً، فثمة جملة نواقص بادية للعيان. اذ لا يوجد مثلا بحوث جماعية تتناول علوم اللغة العربية. ويجب ان نشكو من نقص معجم عربي - فرنسي جيد، يستخدمه المستعرب والعربي معاً. اما في مجال الادب العربي، فان نشر النصوص العربية (والشرقية عموماً) مايزال موضوعاً مقتصراً على افراد قلائل، لكننا لا ننسى بعض ما يتم منذ سنوات في البلدان العربية والاسلامية نفسها. وينبغي الخروج، لدى دراسة الادب، عن المفهوم التقليدي الضيق، وذلك بربط الموضوع بوشائج المجتمع العربي والاسلامي، اي في البيئة التي عرف فيها هذا الادب ولادته وانتشاره.

وما تزال شحيحة ايضاً الدراسات الاسلامية والفلسفية والبحوث التي تتناول تاريخ العلوم، الا اذا استثنينا قضية جزئية هي تطور الفكر الاسلامي في القرن التاسع عشر، وجملة بحوث تخص الفترة الكلاسيكية. بينما ينبغي القول ان تاريخ العلوم شبه مهمل، وكذلك الامر بشأن الشريعة والفقه.

أما التاريخ، فهو مركز القوة بالنسبة لدراسات الاستشراقيين، فهو ايضاً يتضمن هنات تدور حول بدايات العالم الاسلامي وصدر الاسلام، وكذلك بشأن رصد السلالات المحلية التي حكمت في تلك العهود الاولى للاسلام، وكذلك تاريخ القرون التي توالى فيها التتار والمغول، وتاريخ الامارات العربية والولايات ايام حكم الدولة العثمانية، وتاريخ بلاد المغرب في القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر، وتاريخ المسلمين في افريقيا السوداء، وكذلك تاريخ المسلمين في الهند وباكستان واندونيسيا وغيرها من البلدان. ولعل النقص الاكبر هو فيما يختص بالعالم الاسلامي المعاصر، وما يتصل بالشرق الادنى في ايامنا.

وقد تم بذل جهد لا بأس به للتعرف على شمال افريقيا ودراسة تاريخها المعاصر، فانشىء مختبر مزود بوسائل ناجحة، هو مركز البحوث والدراسات لجمعيات البحر المتوسط في اكس ان بروفنس، راح ينشر منذ نحو عشرين عاماً، دليلاً سنوياً لبلدان شمال افريقيا، [illegible] ويوميات واخباراً متنوعة، كما نجد

بيبلوغرافيا جيدة. ويقوم هذا المركز بنشر مطبوعات تدور حول بلاد المغرب، ولا تهمل دراساته الجوانب الاقتصادية والسياسية وعلوم الاجتماع والجغرافيا والثقافة المعاصرة. وقد اكتسب شهرة عالمية، بحيث بات يقصده باحثون ودارسون من شتى اقطار العالم.

مقترحات لتطوير الصلات

لاريب ان الشروع بمركز البحوث المذكور اعلاه، والعمل على تطويره باستمرار، يرجعان الى عوامل تاريخية ونفسية، هي في الصميم من الروابط والصلات القائمة بين فرنسا وبلاد المغرب العربي، الامر الذي شجع على قيام المركز وارسائه على اساس من الجدية بالاضافة الى مسلمات اخرى متعددة. بيد ان هذا الامر لا يحمل المستشرق الفرنسي على اهمال الشرق الادنى، لان هذه الرقعة وتاريخها يشكلان الارضية الصلبة مع ما في ذلك من علاقات شتى، لذا كان لابد من اقامة صلات اكثر متانة مع دول المشرق العربي، والعمل على ان لا تبقى العربية وقفاً على المعنيين بها وبدراساتها وحسب، انما تمتد لكي تشمل القانونيين والسياسيين والاقتصاديين والجغرافيين والمعنيين بقضايا السكان والمجتمعات، بحيث يقصدون المركز المذكور وغيره، ويعملون بالتعاون مع العلماء والباحثين المحليين. لذا فاننا نرى، الى جانب اقامة مراكز بحوث فرنسية جديدة (كما حصل فعلاً، فقامت المراكز التالية : مركز البحوث والدراسات التي تدور حول الشرق العربي المعاصر في اكس ان بروفنس، ومركز الدراسات والبحوث حول الشرق الاوسط المعاصر في بيروت، ومركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني في القاهرة، وفيها يتعاون باحثون عرب وفرنسيون)، ضرورة اقامة علاقات يتم عن طريقها تبادل الاساتذة والباحثين والطلبة، وكذلك في وضع برنامج بحوث مشتركة، او تنسيق البحوث على الاقل التي تتم عادة من قبل جهة واحدة واعداد اوليات البحوث، وتبادل الوثائق، واصدار نشرات اخبارية علمية متبادلة، ومشاركة شخصيات جامعية كمستشارين في كل مايمت بصلة الى قضايا التعليم والشهادات ومعايير التدرج العلمي وغيرها من مسائل.

ويظل جهد كبير يجب تحقيقه في هذا المجال، رغم اهميته وفوائده، فهو الذي سيسمح بمعرفة متبادلة أفضل [illegible]

بحوثاً بوسعها ان تتعدى نطاق الدراسات الاستشراقية، فتتناول موضوعات اخرى، بما في ذلك الموضوعات العلمية ايضاً، وتغدو بمثابة بحوث موجهة جماعياً من قبل اساتذة وعلماء وباحثين، عرب وفرنسيين، ينهضون بها بروح التعاون الصريح والمباشر، بعد رفض اية فكرة تراود البعض في سيطرتهم على الآخرين، لأي سبب من الاسباب.

لمَ الاستشراق ؟

يجدر بنا في خاتمة المطاف ان نلقي السؤال المعروف : لِمَ الاستشراق؟

لقد رأينا ان حب التعرف على شعوب البلدان الاسلامية والعربية وحضاراتها، ولد في الماضي حب استطلاع، انصب اول الامر على الناس، ونمط معيشتهم، ثم توسع فشمل الديانة، والانظمة السياسية. كما ان احتلال بعض المناطق الاسلامية من قبل بلدان اوربية، ونركز هنا على فرنسا موضوع بحثنا، بعث مزيداً من حب التعرف على هذه البلاد، وبخاصة العربية منها ولا ننكر انه يتوجب علينا وضع بدايات الاستشراق وتطوره بشكل مواز وبدايات الاستعمار وتوسعه . غير ان هذا لايعني حتماً أن الظاهرتين مرتبطتان بشكل محكم. فان ثمة عوامل اخرى أضيفت الى ذلك، أهمها : حب السفر وسهولة المواصلات وتطور العلوم .

ولئن اعترف البعض بان السياسة الاستعمارية الفرنسية قد استخدمت الاستشراق بشكل او بآخر لاغراض ترمي الى السيطرة، وبهذا المعنى، فان بعض المفكرين العرب من بلدان حصلت مؤخراً على الاستقلال، اتهموا الاستشراق الفرنسي بصفته قاعدة استخدمت لضمان السيطرة والاستعمار، فيمكننا القول ان غالبية المستشرقين لم يشجعوا عادة الاستعمار، وانهم كثيراً ما قاموا ضد مواقف الجهل والامتهان والسيطرة السياسية والثقافية التي كان يحاول بعض مواطنيهم تصعيدها، وذلك لا شك بفضل معرفة هؤلاء المستشرقين بحقيقة العالم العربي والاسلامي .

ولم يتحلّ المستشرقون الفرنسيون بايديولوجية التعالي فيما يخص حضارتهم وثقافتهم، فلم يعتبروها اسمى من غيرها، بل انطلقوا من فكرة تصبو الى التعرف الدؤوب على مختلف الحضارات والى البحث عن العوامل المكونة للمجتمعات، ودراسة اسس هذه المجتمعات، والتركيز على الاساس الاول : الانسان . فقد كان مسعاهم نحو محاولة تحليل للمجتمعات، بغية تفهمها جيداً، بحيث يمكن القول : ان الاستشراق الفرنسي ذو نزعة انسانية .

واذا ماارتكبت أخطاء، وصدرت خطوات مجحفة، فالامر ليس غريباً اذا ماأخذنا بنظر الاعتبار العقليات والازمنة. لذا فلا يحق ان نتنكر للقضية بأكملها. وبوسعنا ان نضيف الى ما نفعنا به المستشرقون، فوائد تآليفهم التي تخطت النتائج العلمية وحصيلتها الاولى، اذ فتحت العالم الاوربي والغربي على الشرق والوطن العربي وحضاراته. وقد استخدمت بحوثهم للكشف عن تاريخ العالم الحقيقي، كما أفادت في العلوم الانسانية، بحيث انقذتها تدريجياً من فكرة اعتبار اوربا مركز العالم، فاوضحت للاوربيين، بان قارتهم رغم كونها قد بدت في القرن التاسع عشر، بصورة خاصة، وكأنها قمة الحضارات، ليست الوحيدة، ولم تعد محتفظة وحدها بمفاتيح المصير البشري .

وقدم المستشرقون شيئاً اكثر من ذلك، يتلخص في الاندفاع والانصراف الى البحث العلمي، فسهلوا هكذا أمام مفكري البلدان العربية، والاسلامية، دراسة حضارتهم، بعد أن كانت العلوم في هذه البلاد قد اصابها الانحسار والانحطاط. ولاضفاء القوة على عملية الدراسات، تمكن الاوربيون، والفرنسيون منهم خاصة، من اذكاء الشعور بالذات لاكتشاف الهوية، وهو دور ايجابي، سار في ركابه علماء العروبة والاسلام، وأملنا انه يمتد ويعم بلا تعصب ما، وبلا احكام مسبقة .

كلمة اخيرة نقولها : على الاستشراق أن يكون علماً يتوخى الصيرورة حلقة وصل ووسيلة تفهم، لعلماء الحضارات المختلفة، فتطبق بعضها، وتعمل جاهدة من اجل الخير المتبادل. ورغم الحجم المتواضع الذي تبدو عليه مشاغل المستشرقين، ومن ضمنهم الفرنسيون، فان هذه المشاغل حجارة ينبغي ان لا تستخدم لتنشيط الفهم حسب بل لبنيان صرح الاخوة بين سائر الشعوب .

د. احمد حسن الرحيم

مركز البحث التربوية والنفسية
جامعة بغداد

المستشرق الفرنسي ارنست رينان ونظرته الى اللغة والفلسفة

يقصد بالمستشرقين العلماء الاجانب الذين خصصوا جهودهم العلمية لدراسة تراث الامم الشرقية في الميادين الادبية والعلمية والاجتماعية، او تراثها الحضاري بصورة عامة وذلك لمعرفة لغات هذه الامم وعلومها واديانها وعاداتها وتقاليدها من اجل غرضين قد يتحدان وقد يفترقان وهما:

١ ـ الغرض العلمي، وهو حصول المتعة الذهنية وسعة الفكر الثقافية في دراسة حضارة اقوام غابرة وشعوب حاضرة والاطلاع على لغاتها واديانها وعاداتها وحضارتها بصورة عامة وهذا بدوره يلقي ضوءاً على الحضارات الحديثة التي تحدرت وتطورت من تلك الحضارات الغابرة. فقد انتقلت «الكتابة من الفينقيين الى اليونان ثم الى الرومان ثم الى اجزاء اوربا الاخرى كما انتقل اختراع «العجلة» من السومريين في جنوب العراق الى انحاء العالم ووضع ذلك الاختراع حضارة العالم على عتبة علم «الميكانيك» اذ اوشكت العجلة ان تصبح من الاجزاء الاساسية في كل اختراع ذي حركة وكان السومريون قد استعملوها في العربات فسهلت عليهم كثيراً من مشقة السفر ونقل الاثقال. وكان اكتشافها في الآثار حدثاً مهماً يشبه يوم اختراعها في بلاد سومر.

٢ ـ اما الغرض الثاني فهو الحاجة الى معرفة لغات هذه الشعوب وتاريخها ومعتقداتها وقيمها لكي يسهل استعمالها والسيطرة عليها ومعاملتها بالاساليب المؤثرة فيها. ومن امثلة ذلك ان «نابليون» عندما غزا مصر استصحب معه جماعة من العلماء الفرنسيين يتكلمون العربية ويعرفون تاريخ الحضارة المصرية فصاروا صلة ارتباط بينه وبين المصريين وترجموا الى العربية ماكان ينشره نابليون بالفرنسية من بيانات وخدع سياسية.

كما ان الحملة البريطانية على العراق استصحبت المستشرق الانكليزي مارغليوثMarglioth ليعمل مستشاراً ومترجماً يتحدث الى سكان البلاد بلغتهم ويفهم عنهم مايقولون ويترجم بيانات الحملة ومنشوراتها.

والهدف من هذه الحملات الاستعمارية ليس السيطرة العسكرية والاقتصادية وحسب، وانما الاستيلاء على الكنوز الثقافية والآثارية كذلك، فقد نقلت كميّات هائلة من المخطوطات القيّمة الى البلاد الاوربية في اصناف كثيرة من العلوم كالطب والميكانيك (علم الحيل) والكيمياء والصيدلة والزراعة والفلسفة والادب واللغة والرياضيات والفنون وغيرها فاستفاد الغربيون من ذلك استفادة كبيرة فشيدوا بها حضاراتهم ورفعوا بها من مستوياتهم العلمية والاقتصادية والفنية.

على ان الحملات العسكرية الاستعمارية التي قام بها الغربيون الى الشرق كالحروب الصليبية والحرب العالمية الاولى التي ادت الى سقوط «الاستانة» وحصول الغربيين على اعداد هائلة من المخطوطات القيّمة، لم تكن المنفذ الوحيد الذي دخل منه الغربيون الى البلاد الشرقية، وانما آزرتها منافذ اخرى، منها العلاقات التجارية التي كانت متصلة بين الغرب والشرق، ومنها الجمعيات الاوربية التي تشكلت لهذا الغرض وسعت الى جمع نفائس التراث الشرقي وبذلت

لذلك الاموال. (١٠ ـ ص ٢٢٥)

وكان الاوربيون احياناً يدخلون البلاد الشرقية بصفة رجال علم امناء ينقبون عن آلاثار لاغراض علمية ثم يسلبون خفية كل مايستطيعون سلبه من آلاثار النفيسة. وقد هربوا بهذه الصورة «اسد بابل» و «مسلة حمورابي» من العراق وراس الملكة «نفرتيتي» من مصر. وفي المتاحف الغربية كما في لندن وباريس وبرلين اقسام واسعة خاصة بالآثار الشرقية التي هربت في غفلة من اهل البلاد.

على اننا لانظلم المستشرقين جميعاً ونصمهم بلا استثناء بانهم «يسرّون حسواً بارتغاء»* كما يقول المثل العربي، وانهم تجار محتالون يدخلون البلاد الشرقية بثياب، رجال العلم وغايتهم ان يختلسوا التراث وآلاثار، فان بعضهم ـ وان كانوا قلة ـ قد قصدوا القيم الثقافية الصحيحة ولم يتورطوا بأعمال تخالف الامانة والاخلاق الكريمة كالتحامل والثلب والسلب وتزييف الحقائق.

ومن المستشرقين من امتلأوا حقداً وتعصباً على الحضارات الشرقية فعكسوا في ذلك ماألفوا من الكتب والقوا من محاضرات. ولما كان الغربيون قد سبقونا الى دراسة تراثنا وحضارتنا فقد اصبح بعضهم مراجع وحججا فيها، وصار شبابنا يقصدونهم في بلادهم ليتتلمذوا لهم وينقلوا افكارهم الينا. فبعد ان درس الغربيون قديما في بابل والاندلس وتتلمذوا لعلماء الشرق في الطب والرياضيات وغيرها، دار الزمان دورته، او دارت الحضارة دورتها، كما يرى ابن خلدون، فاذا الشرقيون في بلاد الغرب يجدون في طلب العلم من اساتذة غربيين.

وقبل سنوات قليلة وجد بغداد حجر آثاري عليه مسألة هندسية حلت باستعمال النظرية الهندسية المعروفة بنظرية فيثاغورس (٥٨٢ ـ ٥٠٧ ق.م) العالم الرياضي والفيلسوف اليوناني. والحجر يعود الى زمن اقدم من زمن فيثاغوس باكثر من ثمنمائة عام فدّل ذلك على ان فيثاغورس قد تعلم هذه النظرية من البابليين ولكنها عرفت وذاعت باسمه.

ان حديث الاستشراق حديث ممتع ومتشعب نتوجه منه الى البحث في آراء احد مشاهيره، وهو المستشرق الفرنسي «ارنست رينان ١٨٢٣ ـ ١٨٩٢.

فقد رينان والده وهو في سن الخامسة فربته امه واخته هنريت. وقد تأثر بالفلسفة الالمانية التي زعزعت عقيدته الكاثوليكية، وجعلته يتخلى عن دراسته الدينية وعن فكرة الانخراط في سلك الكهنة وينتقل الى دراسة اللغات الشرقية والحضارات الشرقية فكان مثله في ذلك مثل الحاخام آحاد هاعام الذي فقد ايمانه وثقته بالعقيدة اليهودية فسمي بالحاخام «اللا ادري».

ولكن اهتمام رينان بالدين لم ينقطع، وانما يصبح اهتماما من وجهة تاريخية وحضارية، وكان يرى ان للعلوم الانسانية قيمة حضارية مساوية للعلوم الطبيعية (١٠ ـ ص ٦٧١) وبغية ان يضفي على دراساته سمة علمية من الضبط والتحليل والدقة فقد اسمى عمله «تحليلا»، وادعى ان ماتوصل اليه من آراء واحكام كان من نتائج «المختبر». ولم يكن ذلك «المختبر» الا محل دراسته في بيته او في المكتبات الاخرى. لقد قام برحلة مع اخيه الى سوريا وهناك عمل بحوثاً آثارية بين سنتي (١٨٦٠ ـ ١٨٦١) ليعرف اثار الفينيقيين ويفهم حضارتهم.

وبسبب من دراسته للغات السامية وحضاراتها ومن ضمنها اللغة والحضارة العربيتان عُد مختصا بلغات الشرق الادنى وتاريخه. ومن ابرز نتاجاته في هذا الباب ثمانية مجلدات عن «تاريخ المسيحية»، كتبها بين سنة (١٨٦٣ ـ ١٨٨٣)، كان اولها كتابه عن حياة المسيح الذي ظهر سنة ١٨٦٣. ومن كتاباته ايضا تاريخ اللغات السامية وهو في جزاين. وقد اصبح عضوا في الاكاديمية الفرنسية سنة ١٨٧٨ واختير لتدريس اللغة العبرية في «الكوليج دي فرانس». وقد ذكرت دائرة معارف «لاروس» ان «رينان» اثار ضجة في تدريسه اللغة العبرية لانه طرح اراء تتعارض مع العقيدة اليهودية فنحي عن تدريس هذا الموضوع.

ومن ارائه ان الثورات تتحول الى عقيدة وان ثورة ١٨٤٨ في فرنسا وفي اقسام اخرى من اوربا لم تكن الا عقيدة في طور التكوين حسب تحليله. ولعله يقصد بذلك ان الناس يتمسكون بمبادئ الثورات ويتعصبون لها كما يتعصب المتدينون لعقائدهم.

ولاهتمامه بالتحليل العلمي والدراسة المختبرية، حسب زعمه، فقد كتب سنة ١٨٩٠ كتابا سماه «مستقبل العلم»، تشبه فيه وتأثر بكتاب رينه ديكارت عن الاسلوب العلمي، ولم يظهر هذا الكتاب مطبوعاً الا سنة ١٨٩١ وقد اشاد فيه باهمية تاريخ الاديان واصولها وانها توازي بقيمتها العلوم الطبيعية.

لم يكن «رينان» منصفا لجهود المراة في التاريخ فلم يسند اليها دورا ذا اهمية او ذا شأن الا نادراً. وقد نال «رينان» جائزة «VOLNEY» سنة ١٨٤٧ بدراساته للسامية والساميين اما درجة الدكتوراه فقد نالها بدراسته عن ابن رشد والرشدية وذكر عن ابن رشد انه لولا شرحه فلسفة ارسطو لما استطاع احد فهمها. ومن المعروف ان ابن رشد اشهر شراح فلسفة ارسطو وقد نال شهرة واسعة في اوربا بما اظهر في شرحه لكتب ارسطو من فهم ودقة ولذلك فقد عرف بين الاوربيين بـ «الشارح».

السامية والساميون في كتابات رينان

زعم «رينان» ان الساميين كما ظهر من لغاتهم وتاريخهم واثارهم «وحدانيون» اي انفراديون متعجلون لم ينتجوا تراثا اسطوريا (لعله يقصد لم ينتجوا ملاحم تاريخية كما عند اليونان) او فناً او تجارة او حضارة وبشكل عام فانهم يمثلون تركيبا دونياً للطبيعة الانسانية (٧ ـ ص ١٦٠ ـ ١٦١) فالرجل السامي بالقياس الى الرجل الآري كالرسم المخطط الى الصورة الزيتية، حسب قوله. وهو يرى ان اللغة العربية جامدة «فليس لها طفولة ولا شيخوخة» لانها وجدت وبقيت على حالها فلم تتغير. وهذا زعم غريب ولايقبله المنطق العلمي الذي يدعي «رينان» التمسك به، فليس من طبيعة الاشياء ان تبقى لغة على حالها من دون ان تصقل وتتحسن.

ورينان من مستشرقي القرن التاسع عشر، وكان من السهل عليه ان ينظر في «صرف اللغة العربية» ليرى مظاهر التطور واضحة.

اما افكار «رينان» في «النظرية التوقيفية» في نشأة اللغة، وهي النظرية القائلة بان اصل اللغة تلقين من الله لآدم فهي افكار غير دقيقة، اذ لم يتفق كل المفسرين واللغويين العرب والمسلمين على ان اللغة تلقين مباشر من الله فمنهم من وجه ماورد من ذلك مما يحتج به من الايات وجهة غير التلقين المباشر، اي على سبيل التوجيه والتمكين، بمعنى ان الله مكن ادم وقدره على انتاج اللغة ولم يلقنه اياها تلقيناً.

ومن مزاعم رينان عن اللغات الشرقية انها «لاعضوية ومتعطلة عن النمو وعاجزة عن ان تجدد حيويتها وقوتها». وهو ينسب الابداع والخيال الواسع والاصالة في الحضارة للشعوب الهندواوربية وينفي ذلك عن الشعوب السامية. وقد اغفل وهو الذي قام بحفريات في [illegible] الحضارة الفينيقية ـ ان الاوربيين اخذوا حروف [illegible] من الشعب الفينيقي وهو من الشعوب السامية. ومن الشواهد على خطأ نظرية «رينان» القائلة بجمود اللغات السامية ان اللغة العربية قد نمت نموا واسعا وان المجامع اللغوية في بعض الاقطار العربية، كالعراق ومصر، قد استطاعت ان تجد مفردات كثيرة بالنحت والقياس والاشتقاق تقابل بها المفردات الاجنبية التي وردت الينا في العلوم والآداب الحديثة منها الهاتف واللاسلكي والنظائر المشعة وغيرها.

الفلسفة العربية في راي رينان

زعم «رينان» في كتابه عن «ابن رشد والرشدية» ان الفلسفة العربية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية فأنكر ما للفلاسفة العرب كالكندي وابن طفيل وابن رشد وغيرهم من انتاج اصيل. وفاته ان ملحمة كلكامش، وهو شخصية سومرية، تطرقت الى تفكير فلسفي عميق منذ فجر التاريخ فناقشت حرية الانسان في حياته ومدى امتلاكه مصيره في هذا العالم. وهذه لمحة فلسفية عميقة لم يسبق اليها احد من الآريين.

كما ان من اوائل المشرعين في العالم مشرع «سامي»، وهو حمورابي، ومسلته القانونية ذات التفاصيل التشريعية الرائعة مثال ملموس غني عن البيان.

وعن تأثير فلسفة ابن رشد في العقل الاوربي قال أحد المؤرخين المعاصرين، وهو الدكتور فليب حتي في كتابه «تاريخ العرب» لقد اثار ابن رشد بشروحه على ارسطو عقول فقهاء النصرانية وعلمائها في العصور الوسطى الى حد لم يصل اليه مؤلف غيره، فمنذ اواخر القرن الثاني عشر الى اواخر القرن السادس عشر اي اربعة قرون كاملة ـ ظلت فلسفة ابن رشد هي المذهب الفكري السائد على الرغم من رد الفعل الديني الذي احدثته هذه «الفلسفة» اولا بين المسلمين في الاندلس ثم بين التلموديين من اليهود واخيرا بين رجال الدين من النصارى. وما من شك في ان ابن رشد كان فيلسوفاً عقلياً وكان على حق في اخضاعه كل شئ ـ سوى الشريعة المنزلة ـ لسلطان العقل (٥ ـ ص ٢٢٣) ويلاحظ ان الدكتور حتي ينعت ابن رشد بالفيلسوف لان ابن رشد لم يقتصر على الشرح وحده بل اتخذ من شرحه آراء ارسطو قاعدة لنشر مذهبه في الفلسفة بالاضافة الى ايضاحه في كتبه الاخرى ومنها كتابه الذي حاول فيه التوفيق بين الفلسفة والشريعة وهو كتاب «فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من الاتصال».

واللغة العربية التي وصفها ارنست رينان بالجمود والتحجر نمت وتطورت كما ـ تقدم ـ بمفرداتها واساليبها ومصطلـ[illegible]

في معاجمها، فقد تجاوزت تدوين المعاجم منطلقة في مساق التطور والتوسع حتى ان المستشرق الهولندي دوزي الف معجماً ضخماً سماه «تكملة المعاجم العربية»، استدرك فيه مالم تذكره المعاجم العربية من المفردات والمصطلحات اللغوية.*

اما عن الفلسفة فان العرب درسوا الفلسفة اليونانية دراسة واعية مستفيضة ثم اضافوا اليها وناقشوها وفندوا بعض نظرياتها واسسها.

ولم تستفد الشعوب الاوربية من المنطق الصوري العربي الذي قال به ارسطو كما استفادت من المنطق العربي التجريبي الذي اوجده العلماء التجريبيون العرب ومنهم جابر بن حيان الذي قيل عنه انه اول من بشر بالمنهج التجريبي اذ ان التجربة تصدرت منهجه العلمي (٩ ـ ص ٢٦٢) فقد اسست اوربا نهضتها وحضارتها على التجارب والتطبيقات الفعلية، لاعلى نظريات ارسطو المجردة، لأن التجارب والتطبيق هما الدعامتان الاساسيتان في العلم الحديث، اما تجارب فرنسيس بيكون (١٦٢٦م) فهي تجارب متأخرة وليس لها مالتجارب بن حيان من الدقة العلمية.

* مثل عربي يضرب لمن يتظاهر باخذ الرغوة وهو يحتسي في السر من اللبن.

** ترجمه الى العربية المرحوم الدكتور سليم النعيمي وطبعته مشكورة وزارة الثقافة والاعلام في الجمهورية العراقية وقد صدر منه قبل مدة جزؤه الخامس ولما تكمل طباعته.

أ ـ المصادر العربية.

١ ـ البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠.

٢ ـ الجندي، انور، آفاق جديدة في الادب، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ١٩٧٨.

٣ ـ الجندي، انور، اللغة العربية بين حماتها وخصومها، مطبعة الرسالة، من دون تاريخ.

٤ ـ حماده، عبد المنعم، من رواد الفلسفة الاسلامية، مكتبة الانجلو مصرية، ١٩٧٣.

٥ ـ خالدي، مصطفى، وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، صيدا، ط ١٩٧٣.

٦ ـ الرحيم، احمد حسن، الفلسفة في التربية والحياة، مطبعة الاداب، نجف،١٩٧٨.

٧ ـ سعيد، ادور، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء ترجمة كمال ابو اديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، ١٩٧٣.

٨ ـ صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣.

٩ ـ عبد الرحمن، حكمت نجيب، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل ١٩٧٧.

المراجع الاجنبية

10 — Encyclopedia Britanica V. 15 London, 1974. (different entities).

11 — Grand Larousse Encyclopedia, Paris 1944.

12 — New standard Encyclopedia V. 11, Chicago, 1977 (different entities).

المستشرق الهولندي دي خويه   ترجمة: د. اكرم فاضل*

المستشرق الهولندي رينهارت دوزي

ولد رينهارت بيير آن دوزي في مدينة ليدن ، حيث كان ابوه طبيباً . وهو ينتمي الى اسرة فرنسية الاصل غادرت فالنسيين عام ١٦٤٧ ، للاستقرار في هولندا . وكان اسمها يكتب في تلك الحقبة D'ozy ، فأصبح في زماننا مقارباً للاصل ، اي Dozy . ولكن متى رُفعت (الفارزة) من هذا الاسم واندمج الحرف الاول ببقية الكلمة ؟ ذلك ماأجهله ، إنما ربما بوسعنا متابعة اثر هذا التبدل في سجلات الاحوال المدنية لمدينة ليدن .

كان دوزي من أقرباء المستشرقين المشهورين من آل شولتنس Schultens . والواقع أن اليزابيت دُوزي تزوجت الاول منهم ، وهو البير . ومايزال هناك فرع من الاسرة يحمل اسم شولتنس دوزي . وكان يطيب لدوزي أن يتذكر هذه القرابة ، رغم انها لم تحدث اي تأثير في اختيار اتجاهه ، وذلك لانه عرفه متأخرا .

أما عن طفولته الاولى ، فلاأعرف الا انه بكر بالتوسع في المطالعة . وقد فقد في سن التاسعة أُمه ساره ماري فان ليليفيلد ، المرأة الموهوبة والمحبوبة . والى هذه الخسارة يعزو احد اساتذته جمود خلقه ، الذي كان علامة فارقة له في الفترة التي امضاها في المدرسة . ولكني لاأستطيع الجزم بصحة هذا الاستنتاج او بخطله .

وأيا كانت الحالة ، فان دوزي لدى بلوغه مبلغ الرجال عاد الى الثقة بنفسه .. ثم عاش عدة سنوات في نزل فان فين في فاسنار ، مقيما بعد ذلك بعض الوقت في هاتم . وفي حزيران ١٨٣٤ عهد به ابوه الى [illegible] كيلدر ، الذي هيأه للدراسات العليا ، فساكن هذا العالم حتى تموز ١٨٣٧ ، وهي الفترة التي قبل فيها بالجامعة . وانني مدين للدكتور المحترم كيلدر ببعض التفاصيل عن هذه المرحلة من حياة دوزي . وأنا مبيح لنفسي نقلها نصاً . قال :

« لااتذكر أين تلقى دوزي دروسه قبل المجيء الى بيتي . ولكن لدى وصوله استجوبته فتركت عندي معرفته للوقائع التاريخية والطريقة في التعبير عنها انطباعاً حسناً ، بالاضافة الى اتقانه للفرنسية والالمانية والانكليزية ... لقد دخل دوزي مدرستنا في برهة مواءمة له كثيرا . كما عُهد الي بفتي آخر انهض منه جسماً ، هو آ . فان إيك بيلفيرد . وذلك قبل حضور دوزي بعدة اشهر ، كان هدفه كذلك تلقي الاعداد الضروري لمجابهة الدراسات العليا لاحقاً . وكان هو ايضا كفأ وعلى ذكاء سريع . فحاز في النهاية على شهادتين في كليتي الحقوق والاداب . على ان من النادر أن يخطىء استاذ بتلامذة من هذا الطراز ، موهوبين بصورة خارقة ، فيتنافسون - كالتلميذين المذكورين - على الدرجة الاولى . وكان الاثنان غير منسجمين مع رفاقهما الطلاب . رغم عدم قيامهما بعمل سيىء ضدهم . ثم تركني كلاهما للالتحاق بالجامعة » .. وقد أعتاد كيلدر تعليم تلاميذه الذين يكرسون نفوسهم لمبادىء اللغة العربية ، اقتناعا منه بأن هذه التهيئة وحدها تمهد لدراسة العبرية . وقد علمته الممارسة وجوب تعلم هذه المبادىء قبل أن يكل الناشىء نفسه لنفسه . والا فانه سيتخبط ، رغم ارادته القوية وحبه للعمل . وقد يضجر بالضروري في سبيل المستحب . ولذا عرض على دوزي الشروع بهذه الدراسة . ودوزي - الذي [illegible]

* هي آخر كتابات الفقيد الدكتور اكرم فاضل

بانجذاب شديد نحو دراسة التاريخ وأدب العصر الوسيط ـ لم يتردد لحظة بالاذعان ».

ثم قال الدكتور دي كيلدر :

« لقد اقترحت عليه في نيسان ١٨٣٧ تخصيص أوقات فراغه للعربية ، او بالاحرى الاستفادة من وقت الدراسة ، لأنه كان يعمل أسرع من زملائه الطلاب . فوضعت بين يديه كتاب النحو لروردا Roorda وحملته على دراسة ترسيس الكلمات ، فكان نجاحه كبيرا ، بحيث أنجز دراسته في حزيران وخرج منها شامخ الرأس »

ولم يكن دوزي التلميذ دون أترابه الا في الرياضيات . ولكنه بز الجميع في التاريخ والجغرافيا واللغات الحديثة وسعة مطالعاته . وكانت تلهبه رغبة عارمة في الدرس ، بالاضافة الى ميله صوب هوايات أخرى . ومن حسن طالعه مصادفته في كلية آداب ليدن الرجل الضروري له لتسيير دراساته في اتجاه محدد والتأثير في تطوره الباطني تأثيرا إنسانيا للغاية . كان ذلك الشاب الاستاذ فايرز ، القوي كل القوة . كان استاذا نموذجيا . كان حلو الحديث وواضحا ودقيقا ، يجمع بين الصبر والصرامة . أما اطلاعه كلغوي فلم يكن له نظير ، رغم عدم تركه الا قلة من الكتب تحمل اسمه ، لأنه كان نذر حياته كلها للتعليم ولتلامذته . وقد حضر دوزي محاضراته الاولى تطلعا وتشوفا .. ولكنه مالبث ان وجد فيها سحرا وفتنة ، بحيث عزم على متابعتها . فاتخذ قراره منذ السنة الاولى . وكان يتلقى في السنة الثانية دروسا خاصة في اللغة العربية التي لم يتأخر والده عن الانفاق عليها بسخاء . لقد واظب على دراسة العربية بحماس مضاعف ، بحيث انه بعد انقضاء سنتين على دراستها حصل على درجة الكانديداه في الاداب . ثم طلب فايرز من طلابه عملا جديا قابلا للتطبيق . وكان مما ألزم دوزي على مواصلة دروس العربية الرغبة في الاستمتاع بقراءة شعراء الشرق . ولكن فايرز لم يكن مفتونا بالشعر العربي . وحين كان يتدارسه مع طلابه لم يتخذه الاوسيلة لتعليم النحو . ثم تبين دوزي بعد الشقة بينه وبين تفهمه لهذه اللغة العسيرة بهدف قراءة شعراء العرب بسهولة .. على ان فايرز شجع دوزي على تكريس نفسه للتاريخ العربي . ولكن دوزي لم يكن ناضجا لهذه الدراسة ، فقد ظل في متاهات الاسر الحاكمة والغزاة والمعارك . ثم بدا له أن تأليف المعاجم أنسب لملكاته . وان معجم فريتاغ [الشبيه في هذا الموضع بمعجم مواطننا الكبير كورليوس الذي لم يكن في الواقع الا طبعة ثانية مزيدة شيئا] لايحوي بالاجمال الاترجمة بعض المفردات العربية المرادفة او المقاربة والمقصورة تقريبا على تسجيل ما اصطلح عليه باللغة الفصحى ، أي لغة القرآن الكريم والحديث والشعراء . فنتج عن ذلك اننا خلال قراءتنا نصادف كثرة من الكلمات التي لاوجود لها في القاموس أو المشروحة فيه شرحا بالغ النقص . وهذه التجربة التي لايلبث مستعرب أن يلحظها برهنت له على ضرورة التعليق على هذه الكلمات واستكناه معناها بمقارنة مقاطع مختلفة . فلم يستطع دوزي الافلات من القدر العام .

كان دوزي أفطن من الآخرين ، فاتخذ لنفسه من أعمال إتيين كاترمير نماذج وأمثولات . فطفق يطالع التعليقات ويعيد مطالعتها ، حتى يحفظها عن ظهر قلب .

كان هذا وضعه حيال دراساته عندما علم عَرَضاً بان الشعبة الثالثة في المعهد الملكي اقترحت للمسابقة ، في جلستها في ١٦ كانون الاول ١٨٤١ ، الموضوع التالي :

La question PROPOS'EE par la troisieme CLASSE de l'Institut royal des pays — Bas,dans sa seance du 16 December 1841, se trouvait concue en ces termes :

De vestibus, quibus Arabes utriusque sexus diversis temporibus et in diversis terris usi sunt, aut etiam nunc utuntur, ita exponatur, ut, post BREVEM de universis disputationem, singulae secundum ordinem litterarum , ARBICARUM deinceps recenseantur, earumque, forma materia atque usus explicentur .

Le prix propose a été adjugé a la Réponse, dont l'auteur etait M. Dozy, dans la séance de la Classe, du 20 Novembre 1843.

C.A.Den Tex.

Secrétaire perpétuel de la troisième Classe

de l'Institut Royal des pays — Bas.

النص العربي
(ترجمة للنص اللاتيني)

الموضوع المقترح

ان الاقتراح الوارد من الشعبة الثالثة من المعهد الملكي للبلاد المنخفضة ، في جلستها المنعقدة في ١٦ كانون الاول ١٨٤١

صيغ على هذه الشاكلة :

« تاليف بحث مستكمل الشروط عن الالبسة ، سواء تلك التي كان يرتديها الجنسان من العرب في مختلف العهود وفي مختلف الاقطار ، او تلك التي مانفكوا يلبسونها حتى الان ، بحيث تبرز على هذه الصورة كل قطعة من قطع ملبوساتهم ، وذلك بعد توطئة عامة ، على ان تتبع الطريقة الهجائية في الحروف العربية ، وعلى ان نذكر معالم الشكل ، ونوع النسيج ، وخاصية الاستعمال ».

وقد رست الجائزة المقترحة على الاجابة ، التي فاز بها دوزي ، في جلسة الشعبة ، المنعقدة في ٢٠ تشرين الثاني ١٨٤٣ .

س.أ.دن تكس
السكرتير الدائم للشعبة الثالثة بالمعهد الملكي في البلاد المنخفضة

لقد لاءم هذا الموضوع دوزي ، فبدا كأنه اختير له خصيصا . ومع هذا لم يكن شيء من ذلك . صحيح أن فايرز كان واضعه ، ولكنه لم يرشح في سريرته تلميذه لهذا العمل . كان الموضوع مشروعا جريئا لمحاولة تجربة دوزي قواه معه، لأن المحكمين لن يكتفوا بالحكم على المسابقة التي تؤديها قابليات نسبية ، فان ماطلبوه كان مجهود عالم . وبعض الاصدقاء الذين باح لهم دوزي سرا بخطته ثنوه عن مشروعه المتهور . لقد كانوا واقفين على علمه وكفايته وغيرته . ولكن ـ كما قال أحدهم ـ لم تتح لهم فرصة قياس سعة ملكاته القوية .. بالاضافة الى انقضاء بعض الوقت . ولم تعد في حوزة دوزي سوى سنة لعمله . وكانت كمية الكتب والمخطوطات التي عليه جردها كبيرة . فطفق تلميذنا البالغ من العمر اثنين وعشرين سنة يزن الصعوبات . ولكن برزت صعوبة لم تكن في الحسبان . وكان منظراً غريباً رؤية اليافع دوزي ينقل من المكتبة العامة أكداسا من الكتب ، مع استثقال مدير المكتبة الاستاذ (جيل) اعارته المزيد من الكتب . وحين لاحظ فايرز المشرف على دوزي والمسؤول عن قسم المخطوطات الشرقية أن طلبات تلميذه تتفاقم كل اسبوع ـ خشي على دراسات دوزي أن تأخذ اتجاها اقل رصانة ، فخامره القلق ، فرفض تزويده بكمية جديدة من الكتب ، إذا لم يقدم إيضاحا شافيا بالغاية التي يسعى اليها ... وكان كلاهما محرجا . فدوزي يعلم أن فايرز سيكون عضوا في اللجنة المكلفة بالحكم على المسابقة ، وعلى [illegible] القرار . ولكنه إذاشاء عدم التخلي عن فكرته فينبغي أن يبوح لفايرز بالسر . تعجب فايرز من هذه الشجاعة الفذة فلم يصرف دوزي عن رأيه . ولكنه لم يساعده . ومع ذلك سمح له آنئذ باستعمال المخطوطات بحرية . فأهاب دوزي بكل قواه ، وتوصل إلى إنجاز مهمته والى ارسال جوابه في الوقت المناسب ، وكان نَسَخَهُ صديقه المخلص جزئيا دي فريس حين فوجيء بالمنية . وفي جلسة ٢٠ تشرين الثاني ١٨٤٣ نال دوزي الجائزة المقترحة ، ومنح في الوقت نفسه الحق باكمال عمله وتحسينه على هواه . ولكن الكتاب لم يصدر الا عام ١٨٤٥ بعنوان « معجم مفصل بأسماء الملابس عند العرب » . وقد صادف حكم المعهد الملكي آنذاك قبولا بالاجماع . والواقع أن هذا السفر أثبت ان الفائز كان قد قرأ جمهرة ضخمة من المؤلفين العرب والاسبان والعديد من قصص الرحلات . بالاضافة الى ان الاسلوب الذي وضعت فيه هذه المواد الفنية موضع الاستغلال يؤهل دوزي لادعاء المجد بتأليفه عينة رائعة في البحث اللغوي المعجمي . لقد خاطر دوزي بالقاء نفسه في ثبج البحر ، ولكنه برهن أنه كان سباحا ماهرا . وإنه لشرف للمعهد الملكي أن وفر هذه الفرصة لدوزي . كان فايرز ، الذي قرأ كثرة من كتاب عرب اسبانيا ، يود أن يتدارسهم مع تلاميذه . وقد أطلعت هذه القراءات دوزي كذلك على كتابات (كونده) المعنون (تاريخ حكم العرب في اسبانيا) ـ ١٨٢٠ . ولكنه مالبث أن لاحظ أن هذا المؤلف لم يتبع مباديء النقد باستعماله المصادر ، وأنه ارتكب كثيرا من الاخطاء . وكانت ضرورة تفهم هذا الكتاب هي التي قادت دوزي الى دراسة اللغة الاسبانية . وقد سمح لي زميلي العزيز دي فريس بالاطلاع على بعض رسائل دوزي ، التي يرقى تاريخ اولاها الى ١٣ آب ١٨٤١ وآخرها الى ٢١ تموز ١٨٥١ .

في أولى الرسائل يرجوه دوزي أن يعيره كتاب نحو اسباني وقاموسا وقصة دون كيخوته . ويقول : « ينبغي علي تعلم اللغة الاسبانية الان ومهما كلفني الامر ، لأنني لاأشك بأن (تاريخ مغاربة اسبانيا) لكونده تُرجم ترجمة سيئة الى الالمانية » . وحين يشرع دوزي بشيء فلا بد أن ينجزه ... والدليل على ذلك المقطع التالي من رسالة مؤرخة في ٣ ايلول ١٨٤٣ : « إنني اكرس كل مابحوزتي من وقت لأدب اسبانيا . وأنوي بفضل مراسلي من لندن ان أعمل من مكتبتي الاسبانية إحدى افضل المكتبات الموجودة هنا . ولكن قبل البدء بجمع مايخص الاداب جمعا جيدا علي أن أُلم كل ما يتعلق بتاريخ العصر الوسيط . ومآمله لن يتأخر طويلا » . ويطنب دوزي بالتحدث عن لوب لاس فيغا ، لأن لغته [illegible]

الدقيقة التي عزم دوزي على كتابة شيء عنها . ولكن ماأثار اهتمامه بصورة خاصة رؤيته أن الحوليات الاسبانية وأوصاف المدن تمونه بمواد لمعرفة طبوغرافية اسبانيا المسلمة . وفي تلك الاونة كان يفكر في خطة معالجته بنفسه لشطر من التاريخ العربي الاسباني والشروع بجمع كل المصادر غير المنشورة وتذليل الرجوع اليها . وقد أخذ بنصيحة فايرز فاختار (تاريخ بني عباد) . لأن هذه الاسرة التي حكمت في اشبيلية بعد سقوط الامويين عملت على ازدهار الفنون والاداب ولكنها سقطت وسط ظروف مفجعة .

فانكب دوزي على هذا العمل فور إرساله جوابه الى مسابقة المعهد . وقد نهج نهج استاذه فاضاف الى النص العربي ترجمة لاتينية وتعليقات ايضاحية . ونستخلص من احدى الرسائل ان الملزمة الاولى كانت جاهزة في ايلول ١٨٤٣ . ولكن تأخر نشرها لتدهور صحة فايرز . وكان ينوي إعادة قراءتها قبل طبعها . قال دوزي :

« شاء القدر أولم يشأ . فانه عليّ انتظار الطبع . رغم عدم ملاءمة الحالة لي . ليس لان كتابي غير قابل للتحسين . إذ كلما اعتقلته عندي توسعت قراءتي له . والحقيقة أنني لو استطعت العمل كما كنت عزمت لما نشرت شيئا عبر السنوات العشر الاولى ، ولأظهرت الى عالم الوجود عشرة مجلدات هي ثمرة دراسات غير منقطعة . ولكن ذلك غير ممكن . ومادمت انجزت القسم الاول فبودي ارساله للنشر وانا اقول له : «ياكتابي ، سأحسن الصنع في مقتبل الايام» . ومع ذلك استمر العمل وقدمت الاوراق الاولى الى الكلية كبحث افتتاحي . وهذا ما اتاح لدوزي نيل الدكتوراه في ١ آذار ١٨٤٤

لم يستطع فايرز حضور منح الدكتوراه . وظهر ان المرض الذي انتابه في العام المنصرم لاشفاء له . وذلك ماكان يخشاه دوزي . وانقضى شهر بين فوز دوزي وحمل رفات فايرز الى القبر ، وكان عمره انذاك ثمانية وثلاثين عاما . فجيء بالاستاذ جوينبول من كرونيك ليخلفه .

ولبعد الزمن يسهل علينا رؤية وجه غرابة في عدم إجلاس دوزي على كرسي استاذه . ولكن لن يغيب عن نظرنا ان «المعجم المفصل باسماء الملابس عند العرب» كان في طور التهيئة . وان بحث دوزي لايعني الا شيئا واحدا هو ان الدكتور الشاب قادر على ترجمة كتاب عربي شديد الصعوبة . وعدا هذا المجهود كان القوم لايعرفون له الا عملا نقديا صغيرا نشرته مجلة (جيدس) عام ١٨٤٤ ، حول مختارات من الادب العربي .

أما معرفته بالعبرية والسريانية ، فلم يعرف الجمهور عنها شيئا مذكورا ، فان الشخص الوحيد الذي كان يستطيع الادلاء بما ينتظر دوزي من مجد كان الاستاذ المتوفى . وعلى النقيض برهن جوينبول بكتاباته على تمرسه بمختلف اللغات السامية ، وقد ظل استاذ جامعة زهاء اربعة عشر عاما ، قضى عشرة منها في فرنكر وأربعة في كرونيك . وكان له من العمر اثنتين وأربعين سنة ، في حين لم يتجاوز منافسه الرابعة والعشرين .

هل ثمة حاجة للقول بأن اختيار القوامين سبب خيبة حادة لدى دوزي ؟ كيف لا ، وكان يحيا خطوبة منذ سنته الدراسية الثانية ، وانه أعلن خطوبته وزفافه رسميا منذ سنتين . رغم ذلك لم يعتبر دوزي هذا الموضوع مسألة حيوية ، فبوصفه تلميذا عليه أن يجتاز الامتحانات اللازمة لنيل الدكتوراه ، كان يتمتع بامتياز نادر هو تكريس كل طاقته لدراساته المفضلة ، دون الاضطرار الى سؤال نفسه كيف يكسب قوته ، ودون التفكير باحتمال عجزه عن اقتناء الكتب الغالية . فاستطاع مواصلة اعماله بعد نجاحه ولم يعد بحاجة الى تأجيل زواجه ، فتزوج صيف ١٨٤٤ من مدام ماري سي . فان غور دن استرلنغ ، تلك المراة الممتازة التي تقدر خطط زوجها ومُثُله بحب . وظلت حتى أواخر أيامه رفيقته الامينة ... تزوج دوزي دون انتظار قرار تعيين خلف لاستاذه فايرز .

وقام الزوجان العروسان برحلة الى المانيا ، فأ فاد دوزي من الفرصة المتاحة ، ليس للتعرف على عدة علماء ، من امثال فليشر الاستاذ في لايبزخ فحسب وانما للقيام كذلك بابحاث في بعض مكتبات الوثائق ، لتأليف كتاب عن بني عباد . فوقع على صيد سمين بأن اكتشف في مخطوطة عربية في غوطا المصدر الرئيسي لتاريخ السيد القمبيطور Le Cid Campeador العظيم الاهمية . وسمح له باستعارة تلك المخطوطة وكثرة من مثيلاتها . فعاد وفي رأسه حشد من المشاريع التي انصهرت في خطة واسعة هي كتابة الحكم العربي في اسبانيا .

وتلت هذه الرحلة الى المانيا جولة في انكلترا عام ١٨٤٥ ، بهدف نسخ صفحات غير معروفة في هولندا ، هي مواضع من المجلد الثاني من «الذخيرة» الموجود في اكسفورد والمتعلق ببني عباد ، وقد نشر حصيلة هذه الرحلة ضمن « منشورات اتحاد تشجيع الاداب الهولندية » ، ١٨٤٥ . و أشار دي فريس على صديقه دوزي بتفحص المكتوبات الهولندية والفلندية للعصر الوسيط المحفوظة في

اكسفورد . فواتاه الحظ بوضع يده على قصيدتين مجهولتين . وأعلن دوزي في بيان نشره نهاية عام ١٨٤٥ أن لديه مشروعا لنشر سلسلة من النصوص العربية ، إذا صادف مشروعه الدعم الكافي . فصادف طلبه النجاح المأمول . لأن الهبات والاعانات التي انهالت عليه أعانت دار لتشمانس على تحمل تكاليف المشروع ، فأمكن عام ١٨٤٦ توزيع الدفعة الاولى من مصنف هذه السلسلة ، وهي شرح تاريخي على قصيدة ابن عبدون تأليف ابن بدرون . والقصيدة تدور حول سقوط دولة الحفصيين امراء بطليوسو Badajoz.. وفي بداية السنة نفسها ظهر القسم الاول من تاريخ بني عباد ، الذي سبق لي أن وصفته . وأضيف هنا أن الصديق الذي ساعد في نسخ مخطوطة المسابقة تحمل هو إعادة النظر في لغة هذا التاريخ اللاتينية . والعنوان يثبت أن دوزي كان ينوي أن يتبع طبعة المصادر بتاريخ الاسرة باللاتينية . ولكن حين ظهر الجزء الثاني عام ١٨٥٢ تخلى عن هذه الخطة لأن مخططا أفضل جعله من فضول القول . ولذا وقع التغيير على العنوان فاصبح « أخبار بني عباد عند الكتاب العرب » . وفي القسم الثاني هذا لم تعد ثمة ترجمة لاتينية . والطريقة التي عولج بها الموضوع تنم بوضوح على تنامي علم الناشر ومتانة نقده وثباته . ولكن بين نشر القسم الاول والقسم الثاني ست سنوات خطيرة الأهمية .

عين دوزي عام ١٨٤٦ - باقتراح من جوينبول محافظا مساعدا وكلف بعمل فهرس للمخطوطات الشرقية بعد تصنيفها . فوافق شريطة عدم الخضوع لجهة أو الخنوع للرقابة التي أتعبت المتعاونين مع فايرز . فعكف دوزي على العمل مع تفوق كاسح كان معتادا عليه . والخطة العامة التي تصورها كانت خطة (غراف) ، والطريقة التي سار عليها في وصف المخطوطات كانت فاخرة ، بحيث اصبح فهرسه امثولة تحتذى . كان حريصا على توزيع المواد بصورة تجعل فروع الادب العربي التي كانت تستهويه هي الطلائع . وقد تكهن رفاقه بأنه لن يعالج سواها . وحين أنجز مهمته كان قد وصف كل كتب اللغة والتاريخ والكونيات والشعر والاداب . أي بلغ نصف المجموعة ، وترك لخلفائه الرياضيين والفلكيين والسحر والكيمياء والفلسفة واللاهوت والقانون . وظهر تأليفه مع ربيع ١٨٥١ في جزأين يبدآن بمدخل يقص فيه دوزي تاريخ مجموعة ليدن ، ويستعرض كل ماجرى عمله قبله في ميدان وصف المخطوطات .

ولكن هذا العمل لم يأخذ إلا جزءا يسيرا من فراغه ، فانهمك في [illegible] تاريخ بني عباد وبطبع نصوص أخرى .

وفي عام ١٨٤٧ ظهر (على نفقة الجمعية اللندنية لنشر النصوص الشرقية) تاريخ الموحدين لعبد الواحد المراكشي ، معززا بتمهيد باللغة الانكليزية .

وفي السنة ذاتها سلم دوزي الدفعة الاولى من المؤلفات العربية الثانية ، وكانت بعنوان (تعليقات على بعض المخطوطات العربية) وتتضمن في شطرها الاكبر فصولا مستخلصة من « الحلة السيراء» لابن الابار . ولم يتم هذا الكتاب الا عام ١٨٥١ ، بالتعاصر مع « البيان المغرب» لابن عذاري ، رأت الدفعة الاولى منه النور عام ١٨٤٨ ...

كل هذه النصوص المعدة بعناية كبيرة ودقة متناهية مزودة على الاكثر بمعاجم ممتازة للكلمات تشرح كلمات ومفاهيم مهملة في معجم فريتانغ ، طليعتها مدخل يعالج الناشر فيه مسائل تاريخية خطيرة أو أدبية جليلة . وقد ضمنت لدوزي هذه الطبعات شهرة رجل على درجة علمية كبيرة ويتمتع بحكم نافذ وصائب وبقدرة فريدة على العمل . ولكنه كان في الوقت نفسه يهيء كتابا يمكّن اسمه من اختراق الاوساط الارحب ويسلط الاضواء على كفاياته الرائعة .

كنا رأينا أن دوزي يكتشف ، وهو في الجامعة ، أن في تاريخ حكم العرب في اسبانيا نواقص كثيرة من ناحيتي المنهج والدقة ، وأنه كلما ازدادت معرفته وتعمقت في كتّاب عرب اسبانيا ازداد وضوح رؤية بأن (كوندة) غير أهل للثقة ، ويجب اختراق مكانته من ثغراتها قبل التمكن من معالجة التاريخ العربي الاسباني بجدية . ولكن ينبغي توفر الشجاعة للدخول في هذا الصراع ، لأن المعروف عن (كوندة) آنذاك انه استاذ في هذا العلم . كان البحاثون يؤمنون بأنه عالم في مهنته ، لكونه درس المراجع الاصلية وليس لهم إلا الانحناء لاستاذيته . بل أجهد (مسدو) نفسه ليثبت في نهاية القرن الفائت ان الوثائق المسيحية المتعلقة بتاريخ اسبانيا ليست بشطرها الاكبر صحيحة . أما دوزي فكان مقتنعا بزيف هذا الرأي . وبديهي كذلك ان كتاب (تاريخ المسلمين في اسبانيا) للعالم الاسباني باشكوال كايانكوس ، كان (رغم زعم مؤلفه في العنوان انه تاريخ نقدي مستقى من المصادر نفسها) تأليفا طابعه قلة التثبت وتضمن كمية من الاخطاء ، بحيث يتحتم إنزاله عن عرشه . فكان هذا القسم من المهمة عبئا ثقيلا على دوزي الذي كانت له روابط صداقة مع كايانكوس ، بل الذي استعار منه اكثر من مخطوطة عدا مجموعته الجميلة . ولاشعال المعركة كان ينبغي التسلح من الرأس [illegible] القدم والتفوق الذي احرزه دوزي في حقل الادب العربي كان ضروريا له

ايضا بالنسبة لأدب اسبانيا المسيحية على رحابته . وهكذا نراه عام ١٨٤٧ وعام ١٨٤٨ يغوص في دراساته الجديدة . والدليل على ذلك دراسة حول كلمات عربية في تاريخ قشتالي والمقالات الثلاث البديعات عن الادب القشتالي للعصر الوسيط .

وفي عام ١٨٤٩ ظهر القسم الاول من الابحاث حول التاريخ السياسي لاسبانيا . وكان ذلك إصدار الحكم بموت (كوندة) وموت كل مؤرخي اسبانيا العربية المتصلين به . ومهما حاولوا لم يوفقوا الى تخفيف هذا الحكم المنطوق بـه بصرامـة لاترحم . لقـد استطاع بعضهم نقـد الشكل واعتبـار الحكم بالغ القسـوة ، والزعم بـأن الاخطاء عوملت معاملة سيئة . ولكن لم يجرؤ أحد عـلى إثبات ان القرار كان جائرا وغير مسبب . ومع ذلك لم تملأ هذه المشادة إلا جانبا من البحث . اما بقيته فانها تحتوي على سلسلة من الدراسات الشائقة التي لمعظمها صلة بـامارات صغيـرة من القرن الحـادي عشر ، وهي لم تعرض تاريخ الاسر فحسب ، وانما مايخص الادب والحضارة كذلك . ولكن أثمن جوهرة في هذه القلادة هي السيد LE CIDE ، التي هي عبارة عن نصوص ونتائج جديدة ومعالجات تشمل نصف المصنف على التقريب وقد صدرت أخيرا بصورة منفصلة .

ونحن نعلم ان دوزي كـان قد اكتشف الوثيقـة العربيـة الرئيسيـة عن الكمبادور عام ١٨٤٤ في غوطا . وكانت في نظره حجر الزاوية بحيث مكنته من مراقبة الحوليات اللاتينية وقصيدة السيد la Poema del Cid . وقد وجد ان قصة الفونس العـاشر ، التي كان ينـظر اليها العلماء نظرتهم الى اسطورة ـ ماخلاهوبر ـ قد تـرجمت الى اللغة العربية . والافضل انها من انتاج معاصر للسيد . إذن اصبح دوزي يملك مصدرين هامين ، دون حساب مختلف التقارير التي جـاءت لتكميلها او لايضاحها ، فساعدت هذه المصـادر أخيرا عـلى كتاب قصـة السيد الصحيحـة . وقد بحث دوزي في القسم الثـاني من مذكرته عن مولد الحكايات الشعبية التي عمت فترة طويلة ، فتوصل بنفاذ بصيرته الى نتائج قابلة للتصديق حول استطاعة قائد المتمردين أن يصبح بطل الشعر القشتالي ... قال (فريمري) في مجلة (المرشد العـالمي) : « لم يكن أحد مـؤهلا اكثـر من دوزي لمراجعـة كتاب (كوندة) ـ لأن دوزي يملك معرفة عميقة في اللغة العربية ، ليس في لغـة المؤرخـين فحسب ، وانما في لغـة البلغاء والشعـراء المختلفة العسيرة ولإلفته للادب الاسباني ، كالفته تقريبا لكل اداب اوربـا الحديثة ، كان دوزي قادرا كذلك على مواجهة مـوضوعـه من كل الجهات . ولذا دفع بقوة دراسة الوثائق الى الامام ، ومثلها الخطوط والحوليات اللاتينية . على أن قراءاته للتواريخ والاشعار الاسبانية ومطالعاته للوثائق العربية (المنتفخة الاسلوب والمفرطة في المبالغة) قد سارت في طريقها المرسوم دون أن تعوقها الصعوبات ، بالاضافة الى حب دوزي العارم للعلم والاكتشافات . ولدوزي نقد ثاقب وحرارة لاتخبو للعمل لدى مؤلف في التاسعة والعشرين نشر ستة مؤلفـات هائلة . وهكذا يؤلف القارىء فكرة عن كل ماتستطيع شبه الجزيرة الايبيرية أن تنتظر من حماس دوزي وقابلياته » ...

ولكن حكم (دفريمري) لم يكن لصالح دوزي من كل الوجوه . ففي ختام تقريره نعى على دوزي جفاف جدله وأورد بعض التحفظات بشأن اللغة والاسلوب . فتقبل دوزي هذه النقدات وواجهها بامتنانه وأنزلها من نفسه منزلة حسنة . ولم تزدد صداقته للعالم الفرنسي الا توثقا وتوددا .

كان دوزي طيلة حياته شديد الحساسية للمدح والقدح . وفي الوقت نفسه كان يغتبط كلما اكتشف احدى أغاليطه بنفسه قبل ان تلمحها عين شخص آخر . كان عليه أن ينتصر على نفسه انتصارا شاقا لكي يعترف بأنه كان مخطئا . ولكن حين يتبين الخطأ لم يكن يتردد في الاعتراف به ، ولايقر له قرار الا اذا جعل تكراره مستحيلا في المستقبل . وكان يكبر في عينيه كل من يزوده بملاحظة صائبة . اما اللغة الفرنسية فقد أضنى نفسه في إتقانها قراءة وكتابة . فان كتابه « المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب » يشهد انه في ختام عهده بالجامعة قطع اشواطا واسعة في هذا الميدان . وحتى بالنسبة للابحاث اضطر (دفريمري) للاعتـراف بأن اسلوب دوزي صـاف وصحيح ، لاينقصه الاشراق او الحركة واضاف قائلا : « كثيـرا مـانقع في كتـابه عـلى صفحـات ذات مستـوى نـادر من التعبيـر الجميل » . وقال أيضا : « لايعوز المؤلف الا المزيد من التعود على لغتنا ، مع الاذن الانقد والارق » .

لم يصم دوزي اذنيه عن هذا التحذير . بل عكف على ترجمة عدة روايات فرنسية الى الهولندية ، ثم اعاد ترجمتها الى الفرنسية ، ليتبين بمقابلة الاصل اين أجاد وأين أساء وماذا كان عليه أن يفعل . وزاد بتكريس أوقات فراغه لقراءة فحول الكتاب الفرنسيين ، فأفلح في اثبات قدرة العزيمة الصادقة . وكان (دفريمري) قد أعاد قراءة مخطوطة (تاريخ المسلمين في اسبانيا) . ومازلت اذكر الاغتباط الذي غمر دوزي حين كان يريني جواب (دفريمري) وهو لايكاد يحتمل أي اعتـراض . وجـاء في مجلة (جيـدس) انـه (لولا تـكـرار نفس التعابير ـ التي تذكرنا بلغة دوزي الام ـ لما استطاع احد الزعم بأن اسلوب دوزي ولغته ليست اسلوب ولغة اي فرنسي صميم) . وكذلك

كان راي إرنست رينان ؛ وليس بمقدور احد الطعن في شهادة هذا الشاهد العدل ...

نصيحة أخرى استطاع دوزي الانتفاع بها . إذ بعد عشر سنوات تهيأت مواد القسم الثاني من الابحاث بعد نفاد القسم الاول في المكتبات . وكان الصراع مع (كونده) قد بلغ ذروته ، واعترفت اسبانيا نفسها بانتصار دوزي ، فتسلم تقدير اكاديمية التاريخ في مدريد بانتخابه عضوا مراسلا لها في ١٥آذار ١٨٥١ ، وسارعت الحكومة في ٢٢ شباط ١٨٥٣ الى تعيينه قمندارا لحمل وسام شارل الثالث . ولذلك فان الطبعة الجديدة لم تأخذ من الطبعة الاولى الا ماله قيمة حاسمة ، زيادة على ان دوزي خفف من لهجة نقده منذ تحذير (دفريمري) له .

وقد حملت سنة ١٨٥١ في جعبتها جديدا لدوزي الذي لم ينقطع عن اشغال كرسي مساعد استاذ وتقاضي مرتب قدره (٨٠٠) فلورين . ولم يكن في مقدوره الحصول على كرسي اللغات السامية في ليدن أوفي مكان آخر . ولكن صادف أن احيل بيرلكامب على التقاعد ، ولم يمكن العثور على شخصي يفرض نفسه بالقابه العلمية على كرسي التاريخ . وكان (توربكه) و (باك) يقدران دوزي . فقد فتنتهما مقالاته حول الادب القشتالي . فكونا رأيا بجدارته لمعالجة الابحاث التاريخية . ولاعتقادهما بصلاح دوزي للمهمة المذكورة أوصيا به في ربيع ١٨٤٩ الى القوامين ليكون خلفا لبيرلكامب . فأبدى هؤلاء بعض الاعتراضات ، لخوفهم من حرف دوزي عن طريقه ، وكانت الامور وصلت الى هذه النقطة حين عين (توربكه) وزيرا فرجح رأيه . فصدرت الارادة الملكية بتعيين دوزي لهذا الكرسي في ٢ كانون الثاني ١٨٥٠ . فلم يكن هذا التعيين في نظره مصادفة سيئة ، إذ ساعده على تحقيق أمنياته . فكتب الى فريس يقول : « لقد فضلت شخصيا هذه الدائرة من العمل ، التي تشمل تاريخ العصر الوسيط والازمنة الحديثة .. لقد فضلتها على كرسي اللغات الشرقية .. لقد انصرفت بكليتي في الايام الاخيرة صوب التاريخ بحيث صرت اعتقد ان استعدادي كامن هنا . وعندما علمت ان مؤرخا من وزان (توربيك) يرى أنني أجمع الشروط الرئيسية ، كالنظرات التاريخية واللمسة التاريخية الصائبة ، فإنني ازددت تقدما في نطاق هذه الفكرة . وكانت النتيجة انني انتهيت الى وجوب التخلص من الالتزام بعمل فهارس وكتابة توطئات للابحاث اللغوية ، لانصب كل الانصباب على دراسة الوقائع وشرحها . إن قراءاتي لكثرة من المؤلفات ، ولاسيما مؤلفات (أوغسطان تييري) ، أدت بي الى النظر الى تاريخ الشرق بعين أخرى تختلف كل الاختلاف عن عين الماضي ، وأظهرت لي انه في هذا الحقل وفي حقل التاريخ العام والتاريخ الديني يمكن بذل جهود جديدة . ولكن كيف تنطلق لعمل شيء عظيم في حين يتوجب عليك تلقين الالفباء لأحداث الطلاب وان تكون لاصقا على الدوام بالارض ، في حين عليك أن تجيل انظارك حولك بحرية على آفاق واسعة ! » ويشاء القدر أن لايحمل هذا التعيين الى دوزي الراحة والمسرة ، لانه فقد في نفس اليوم ابنه تيودور ، ذلك الطفل الساحر الذي لم يتجاوز الرابعة والنصف من عمره . وقد أجاب صديقه (فريس) المقيم في كرونينك والذي هنأه بالمنصب الجديد برسالة ثناها برسالة تعزية ، منها الكلمات التالية : « إن ماشعرت به وما تألمت منه لن أقول لك شيئا منه . لاأريد أن انكأ جراحي . لقد كافحت للتغلب على كآبتي . وتعييني الذي كان سيسرني كثيرا في ظروف مغايرة قد ثقل على نفسي بصورة أعجز عن وصفها . ذلك لأن هذا التعيين فرض عليَّ واجبات جديدة . وهو يضطرني الى الاستنجاد بكل قواي التى لاأملكها الآن .» ثم يضيف دوزي قائلا في ختام رسالته: «الامر سيان. يجب ان أسيطر على نفسي. وارادتي ان ابذل كل جهدي . فالعلم هو ايضا يجب يهرع لمعونتي . شأنه شأن الحب والصداقة » .

لم يكن من باب العبث استغاثته بهذه المسليات القوية .. ففي ١٩ آذار استطاع افتتاح محاضراته بخطاب حول التأثير المواتي الذي مارسته ثورات فرنسا من عام ١٧٨٩ على دراسة تاريخ العصر الوسيط . تحدث بالهولندية ، فأثار استنكار القوامين ، الذي لم يستطيعوا التسليم بانتهاك العرف القديم ، رغم برهنة دوزي لهم بأن المادة ٦٦ من القرار التنظيمي لاتنطبق عليه . ولكنه حين انتهى وصرح بأنه لايجد وسيلة لترجمة خطابه الى اللاتينية المقبولة ، لم تحدث اعتراضات . وبات بديهيا أن دوزي سيواصل استخدامه للغة الهولندية الام في محاضراته .

لم يشك احد في احقية دوزي باشغال منصب استاذ جامعي ، ولم يؤمن أحد بعدم ضرورة منحه اللقب الاستثنائي ، الذي يعني (نفس التكليفات دون نفس الفوائد) والتي احتفظ بها حتى عام ١٨٥٧ . ولكن كثرة من اصدقائه نعت عليه قبوله هذا الموقع ، متأثرة بالبواعث التي جعلت القوامين يترددون ماضيا في اقتراح تعيينه . وقد أظهرت النتيجة أن الاتجاه الجديد الذي سلكه كان له منافعه في دراساته الخاصة . والواقع أنه وسع افقه وجلا له القوانين المفروضة على كل من يكتب التاريخ . وهكذا صارت التاريخه عن

مسلمي اسبانيا مكانة لم يحل محلها شيء . صحيح انه اضطر في السنة الاولى الى تكريس كل وقته لمهامه الجديدة ، ولكن قراءاته الواسعة وذاكرته العجيبة ذللت له الصعوبات . وإذ شعر دوزي كانه في بيته لدى كل مجلات تاريخ العصر الوسيط والازمنة الحديثة ، لم يبق له إلا أن يتم البناء . فأفاد كذلك لعمله من الطريقة التي تبناها في محاضراته لتاريخه والتي وضعها على هذا المنوال في مقدمة كتابه : « لقد بذلت كل جهدي لعرض الظروف التي تصورتها تطبع الحقب التي عالجتها ، ولم أخش من خلط تصاريف الزمان بالشؤون الذاتية وبكل مافيها من تفاصيل . لانني من الذين يرون أن المؤلفين ينسون أحيانا هذه الالوان العابرة والطوارئ العجيبة من دقائق الاخلاق التي بدونها يكون التاريخ العظيم باهتا لاطعم له » .

وكان يختار كل سنة فترة اخرى يعالجها مع تلامذته كما رأينا ، آملا إعطاءهم فكرة واضحة عن الدراسات التاريخية والايحاء لهم بطعم هذه الدراسات .

إننا مدينون لهذه الدراسات التمهيدية بمختلف المقالات الرائعة المنشورة في (جيدس) . واليكم تعدادها : اغاني البطولة لوليم دورانج (١٨٥٤) . روسيا في القرن السابع عشر . إسبانيا في عهد شارل الثالث (١٨٥٨) . الموقف الذي اتخذته النمسا واسبانيا تجاه الثورة الفرنسية (١٨٦١) . جورج فورستر (١٨٦٣) . جنون لوتاس (١٨٦٤) . البؤس في فرنسا أيام لويس الرابع عشر (١٨٦٥) . رحلة كيلر الى اسبانيا (نفس السنة) . دراسات عن الولايات المتحدة (من ١٨٧٠ حتى ١٨٧٢) . على أن مؤلفاته الغريبة عن تاريخ اسبانيا الاسلامية والادب العربي لم تحمله على اهمال دراساته الرئيسية . ففي عام ١٨٥١ ظهر ـ كما قلت ـ مجلدان من فهرس المخطوطات . وفي تلك الاونة حول منصبه الى (كونين) ، الذي اهله لاحتلال مركزه ، وذلك بتحضير دروس خاصة له . وفي نفس السنة دفع التسليمة الاخيرة من الاعمال العربية .

ورغم ان هذه المجموعات كان مقدرا لها ان تضم مجلداً آخر ، فقد قرر دوزي عدم نشرها لباعث افضى به الى (فريس) بقوله : « لقد نأت بي هذه الاعمال بعيدا جدا . لذلك اتخلى من الان عن نشرها . لقد آن الاوان لجمع موادي العديدة ومعالجة تاريخ اسبانيا كما ارى أن يعالج . سأستهل جهدي بتاريخ بني عباد ، الذي بدأت باعداده منذ ثماني او تسع سنوات . وأنا في غاية السرور على قصر نفسي على نشر المصادر وتفسيرها ، وكوني لم اكتب في زمن لم امتلك فيه من التاريخ العربي سوى فكرة ناقصة » .

ولكن رغم عزمه القاطع ، لم يستطع دوزي كبح جماحه من الخروج عليه سنة ١٨٥٢ ، في فترة ظهور القسم الثاني من كتاب بني عباد ، إذ أغرته فكرة التقدم الى الجمهور باستهلال المقري لحياة ابن الخطيب ، ذلك المنجم الذي لاينضب في تاريخ الادب . وقد اشترك مع دوزي (رايت وكريل ودوغات) لتحقيق هذا النص ونشره مرابعة. فجاءتهم إعانات كافية دانوا بها لمواطنينا ولحكومتنا، فأصبح المشروع ممكنا ، فظهر الكتاب من ١٨٨٥ حتى ١٨٥٩ وهو يحمل عنوان « منتخبات من تاريخ وأدب عرب اسبانيا » .

وقد ضم جزءين من القطع الكبير . حوى كل منهما زهاء ٩٠٠ صفحة ومدخلا أضاف إليه (دوغات) عام ١٨٦٠ جداول وقوائم وتصويبات دبجها جزئيا فليشر . وإذا عرفنا ان دوزي نسخ لقسمه الصادر عام ١٨٥٨ نحو ٤٠٠ صفحة من القطع الكبير ، وترتب عليه مقابلة نسخته مع عدة مخطوطات من الكتاب نفسه أو مع مصادر استعملها المقرّي نفسه ، وانه نجح في تأليف نص يرفل بالعناية رغم الصعوبات الكبيرة التي جابهته ـ أقول إذا عرفنا كل ذلك صعب علينا تصور الشجاعة التي كان يمتلكها دوزي لدى شروعه بهذا المجهود رغم انشغالاته الاخرى . ذلك لانه لم يهملها ولم يكف عن العمل في التاليف الكبير الذي قدر له أن يضم ثمرة ابحاثه الطويلة التي لم تثنه عن عزمه ، والتي سيقيم منها نصبا يمثل الموهبة والذوق .

لقد كنت آنذاك تلميذا . وخلال سنتي الاوليين من الجامعة تعلمت العربية على يدي جوينبول . ولكن استاذي نصحني آنذاك بالتوجه الى دوزي لادامة دراساتي طبق توجيهاته . وكنت اشتهي ذلك من بعيد . فان ماسمعته من فم صديقي (أنكلمان) ، الذي كان يعمل منذ سنتين مع (هارتوغ) تحت ارشاد دوزي ، كان كافيا لأن اتمنى ، العمل تحت ارشاداته . لذا فتنتني نصيحة جوينبول ولم ازدد الا حبا لهذا الرجل الذي اعتنى بي طوال أيامه اعتناء أب . ولكني شعرت بأن علي أن استأهل ثقة دوزي بي . ولا اظن انني عملت كثيرا في صيف كما عملت في صيف تلك السنة . وأخيرا خاطرت عام ١٨٥٦ بطلبي . فلم يحتو الجواب على تشجيع : « إنني اصنع ذلك لانكلمان وهارتوغ ، هذا صحيح ، ولكن لم يبق لي وقت اضيعه ، أما متابعة دروسي معهما فانك غير قادر عليها » . فعددت له اعمالي . قلت له إنني درست بالتمام عدة كتب ، عدا منتخبات دي ساسي وأنني قرأت ـ باعتناء ـ اكثر من نصف (كتاب ألف ليلة وليلة) . وختمت بأن رجوته التكرم بإخضاعي للتجربة . فقال : «

إصعد ! » ثم تناول ـ دون التفوه بكلمة ـ عدة مجلدات من مكتبته . وأشار إلى بعض المقاطع . ثم جلجل صوته بارشادات حول الطريقة التي علي أن اتمسك بها حتى بدء المحاضرات . فسعدت . وعدت الى بيتي مهنئا نفسي بقدرتي على ان صرت تلميذا لدوزي . أستميح القارىء عذرا لسرد هذه الحكاية الخاصة . واذا كنت أرويها فلان دوزي نفسه كان يطيب له أن اعيدها عليه ، لانها تشكل تناقضا مع المودة القلبية التي سادت علاقتنا من ذلك الحين ... كنا نقضي من كل اسبوع ساعة ونصف الساعة في مسكنه ، وكنا على العموم نفك رموز المخطوطات ... وفيما عدا أعمال أخرى كنا ندرس بتوجيه منه كل النصوص التي استخدمها للقسم الاول من كتاب تاريخ المسلمين في اسبانيا . وكان يقرأ علينا بين الفينة والفينة مقتطفات قصيرة من إنتاجه . وهكذا كان درسه فرصة لمراجعة عمله . وبديهي ان استاذا مثله لايخلو من أعمال منهكة . كنا نحن الثلاثة نؤسس مجدنا على الا تفوتنا محاضرة من محاضراته . وكان دوزي يتحمل التناقض من جانبنا .. وكان يسره أن يرانا نحاول دعم تفكيرنا باللطائف شريطة الا نلجأ الى الخزعبلات . وذلك مايسر تطور علاقاتنا (التلميذية ـ الاستاذية) وحورها الى صداقة . فقد سادت الحرية والصراحة بيننا منذ البداية . وعلى النقيض ، فان الاحترام الذي كنا نشعر به كطلاب لم نفقده ابدا ، حتى بعد ان اقامت الصداقة بيننا إلفة عظيمة . وقد شاءت الظروف أن ادوم معه دون الثلاثة ، لأن هارتوغ استاذ القانون العام في جامعة امستردام ـ ترك الدراسات الشرقية وتفرغ للقانون . أما انكلمان ـ فبعد حصوله على الدكتوراه عام ١٨٥٨ ـ لم يطق إطالة إقامته في ليدن . ثم تخلى بعد بضع سنوات عن اللغة العربية وكرس وقته للغتين المالية والجاوية .

من ذلك التاريخ لم يخرج دوزي تلميذا قمينا بهذا الاسم . ولدى وفاة جوينبول عام ١٨٦٢ كلف دوزي بتدريس العربية والسريانية والكلدانية موقتا . ولكن لم يسر احد من مستمعيه بدروسه الى ابعد إلا (فان دي برغ) الذي خطا بعض الخطوات في اللغة العربية حين خلف دوزي عام ١٨٦٦ .

ولكن علينا العودة الى الوراء . ففي عام ١٨٦١ ظهر تاريخ المسلمين في اسبانيا في اربعة أجزاء . كان عنوان الاول (الحروب الاهلية) وهو يرسم بخطوط عريضة طابع العرب ، وجذور النزاعات الدموية بين القبائل والحروب الاهلية التي بدأت في الشرق واستمرت [illegible]صارى والمرتدون) وهو يصور أسبانيا في عهد الرومان والغوطيين ، ويحكي قصة الفتح ويعرض الفترة الاولى للحكم العربي . والجزء الثالث الذي يحمل عنوان (الخلافة في اسبانيا) كرسه لتاريخ اسبانيا اثناء حكم بني أمية . أما الجزء الرابع والاخير وعنوانه (الحكام الصغار ـ ملوك الطوائف) فيبحث مقدرات هذه الامارات الصغيرة المتفرعة من أصل الخلافة ، ويتابعها حتى غزو الموحدين لاسبانيا ..

ستبدو سيرة دوزي ناقصة إذا لم نتوقف طويلا لدى انتاجه الرئيسي المكتوب بالهولندية ، والذي أصبح أحد أمجاد أدبنا القومي ووضع مؤلفه في مصاف أكبر المؤرخين . ومع ذلك عليّ أن أبتعد عن معالجة هذا الموضوع ، لا لأن خطة السيرة لاتسمح لي بالقيام بالاعتناء الذي لاغنى عنه ، وانما لأن بمقدوري أن احيل القارىء الى التقرير الذي نشره ڤث Veth ضمن منشورات مجلة جيدس عام ١٨٦٣ . ففي هذا المقال نرى كيف مورس العمل والذوق والفن ... وكلمة الابداع ليست وافية التعبير ، لأن علينا أن نضرب صفحا عن كل ماكتبه المؤلفون قبله حول هذا الجانب من التاريخ . لقد تحمل مشاق لاحصر لها في سبيل جمع المواد ليختار من قلب هذه الاحجار المكدسة على امتداد البصر الاحجار الملائمة لطراز العمارة وللاسهام في تشكيل مجموع أنيق . فاستطاع بمهارة السيطرة على نفسه لتجنب هذه التفصيلات أو تلك . فلم يدع للقارىء التكهن بالمجهود الذي اضطر الى بذله لتهيئة قصصه الأخاذة. أما خطته فقد كانت غرضاً للنقد الذي لم أرد من جانبي تبنيه ولانبذه ، لأن المسألة مسألة ذوق الى حد . ولكن لانكران أن خطة دوزي كانت التعبير الاول عن آرائه الشخصية ، وقد انسجمت في كل نقطة مع تفكيره الشخصي . واخيرا فقد حققها بشكل لايرقى اليه استاذ سواه .

في عام ١٨٧٤ صيغت ترجمة المانية للتاريخ باشراف (الكونت فون بوديسان) . فراجع دوزي هذه الترجمة وأغناها ببعض التعديلات ، التي سحبت على حدة للذين يملكون النص الفرنسي . وكان الدافع الذي حدا بڤث VETH لكتابة مقال في مجلة (جيدس) عن هذا الموضوع أمله في توفير جمهور أعظم للكتاب في هولندا . قال : « من المؤسف أن قراء الاعمال التاريخية الرصينة في قطرنا هم قلة نادرة . ولكنني مقتنع بأن دوزي حين أستخدم اللغة الفرنسية في كتابه قد انقص هذا الجمهور الهزيل » . ولم ينسب الناقد هذه النتيجة المحزنة الى صعوبة اللغات الاجنبية على القارىء فحسب ، وانما عزاها كذلك الى واقع أن المؤلف بتركه لغة الأم قد خدش الشعور القومي . ولكن سرعان ماتيـ[illegible] صة تعويضنا ، وذلك باثراء ادب[illegible]

عاتقه - بطلب من (كروسمان هارلم) - كتابة تاريخ الاسلام لمجموعته المسماة « اديان العالم الرئيسية » . وقد تكبد بعض المشاق في تأليف كتابه . وكانت المواد جاهزة بشطرها الاكبر ، رغم تبعثرها في مختلف المؤلفات . ومن جهة اخرى ، لما كان بحثه غير متجه الى العلماء - وإنما الى سائر القراء - فلم تظهر حاجة للابحاث الجديدة إلا بشأن بعض القضايا . وظهر الكتاب عام ١٨٦٣ . والدليل على حسن استقباله في هولندا انه لدى إعادة طبعه عام ١٨٨٠ ترجمه الى الفرنسية (فكتور شوفان) ، الاستاذ في جامعة (لييج) ، وانعقد الاجماع على اعتبار هذا التاريخ افضل سفر في موضوعه . لقد صادفت دوزي اثناء هذا العمل قضية لم يستطع حول موضوعها أن يستسلم للتكرار بسطحية لما قاله متقدموه . ولما كان لم يرضه ماكان يقال حتى ذلك العهد عن الدين الفطري للعرب واصول الاسلام ، فقد رأى من الواجب عليه مواجهة الصعوبة مجددا ، ولكنه نشر عام ١٨٦٢ كتابا عن « اليهود في مكة » كنت انتظر صدوره بشيء من القلق . ولكن حين ظهر الكتاب تجاوز كل ماتصورته . فكتبت عنه خلاصة في مجلة (جيدس) ، واعلنت دون تحفظ انه سيفتتح عهدا جديدا لدراسة تاريخ اليهود . وكما تكهنت اثار الكتاب شعورا بالمفاجأة والاعجاب والاستنكار . وبعد فترة وجيزة ظهرت ترجمة المانية للكاتب تحت اشراف المؤلف . وحتى قبل البدء بتاريخ الاسلام كان دوزي قد أعد مشروعا أفضى به الى دراساته العربية والذي أنجزه بعد كتاب (اليهود في مكة) .

وترجم جوبير بين عامي ١٨٣٦ و ١٨٤٠ كتاب الادريسي (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) الى الفرنسية . ولكن هذه الترجمة كانت تعج بالنواقص وتفتقر الى الدقة وبمجملها ليست موضع ثقة . فاتفق دوزي ورهطه على القيام بترجمة أفضل عام ١٨٦١ . فكان على دوزي أن يعالج اوربا وعلى (دفريمري) آسيا الشرقية ، وعلى انكلمان آسيا الغربية وعليّ إفريقيا . فعملنا في ليدن نسخة عن مخطوطتي باريس وكلفت أنا بمقابلة نسخ اكسفورد ، وبذلنا ما في وسعنا ، ولكن نجمت ظروف مزعجة اسقطت مشروعنا . ولكني في عام ١٨٦٦ قدمت مع دوزي وصف افريقيا واسبانيا . وتضمن هذا الكتاب النص (والترجمة ومعجما مفصلا للكلمات من صنعنا ولكن دوزي انفرد بالتحبير) . فأحيا هذا العمل في نفسه تذوقه القديم للابحاث المعجمية وفي عام ١٨٦٧ أخذ دوزي بنصيحة صديقه فريس فأصدر سردا ايضاحيا بالكلمات الهولندية المستعارة من العربية والعبرية والكلدانية والفارسية والتركية . وكان هذا الكتاب رائدا لكتاب آخر اوسع رأى النور عام ١٨٦٩ . ونشر انكلمان عام ١٨٦١ معجما للكلمات الاسبانية والبرتغالية المستعارة من العربية فقوبل هذا الكتاب بالترحيب العام ونفذت طبعته في برهة وجيزة . ولانشغاله بدراسات اخرى في الهند لم يعد في مقدوره إعداد طبعة جديدة منه . فنهض بها دوزي ، بعد أن أتحفها بتحسينات كثيرة وضاعف صفحاتها اربعة اضعاف .

وحاول دوزي إعادة كتابة كتاب « المعجم العربي » تأليف بطرس القلعاوي Pedro D'Allcala لكنه بدلا من ذلك آثر نشر ماجمعه من تعليقات لغوية ليكمل بها المعاجم العربية المعروفة . وهذه التعليقات تمس بالاخص اللهجات المحلية العربية في اسبانيا وشمال افريقية . ولكنه كلف تلميذه بها حين اضطر الى تكريس جهده لابحاثه التاريخية . ولدى عودته الى دراساته القديمة استأنف عمله في كتابة المفردات ولكنه حين أوشك أن يتمه أضرب عن نشره . وهذا ماقاله حول هذا الموضوع في ملحوظة اضافها الى المقدمة التي جعلها انكلمان على رأس الطبعة الاولى : « بدلا من حبس نفسي في إعداد طبعة جديدة من كتاب بطرس القلعاوي أرى من الافضل نشر كل ملاحظاتي المعجمية ، التي ستؤلف (تكملة المعاجم العربية) ، والتي سيكون مدارها على لهجتي اسبانيا وشمال افريقيا . ولاأستطيع حتى الان تحديد الفترة التى سيرى فيها هذا المجهود ضوء النهار ، لأنه بقي علي جرد عدة كتب ، ولكنى اكرس لذلك كل الوقت الذي في حوزتي ، ومازلت اتذكر زمن تصور هذا المشروع . كان دوزي قد أصيب في شتاء ١٨٦٤ بهجمة خطيرة لذات الجنب . ورغم أبلاله نكب بانتكاسة بعد سنتين ، فرأى فيها تحذيرا جديا يملي عليه التفكير في ركاكة الحياة الانسانية . ولذلك عقد العزم على أن يتفرغ فور شفائه لجمع وتصنيف ثمرة أعماله المعجمية التي اخذت منه سنين طويلة . ولكنه لم يخف على نفسه بأن ملاحظاته لم تكن كاملة أو شبه كاملة . إذ لديه الكثير من النصوص لمؤلفين من عرب اسبانيا يترتب عليه جردها ، بل انه لم يستنفد الا قلة من المصادر الهامة . وأمامه أمثال بطرس القلعاوي مثلا . ومابدا للوهلة الاولى مشروعا يمكن إنجازه خلال عدة سنوات بان له الآن ذا أبعاد شاسعة . بالاضافة الى انه لم تكن ترضي الاستاذ الا المشاريع الضخمة . وقد عكف على العمل فور شفائه . فأنفق ست سنوات تقريبا في جمع المواد فقط . وفي عام ١٨٧٣ استطاع التوفر على التحرير . وبعد جهد كبير تم انجاز هذا المشروع الجميل عام ١٨٨١ .

ماكاد دوزي ينفض يديه من معجمه حتى توجب عليه انجاز مهمة مغايرة ، هي القاء خطاب رسمي في شباط ١٨٨٩ بوصفه مدير جامعة . فاستعمل اللغة اللاتينية ، لأمانته على التقاليد . فكان خطابه البليغ تحذيرا لقومه لكيلا تكون الاسباب التي دهورت الشعوب الشرقية ـ وكانت متفوقة في الماضي على الشعوب الغربية في كل المجالات ـ ستنتقل بالتأثير الى الشعوب الغربية فتهوى بها الى مكان سحيق .

وفي عام ١٨٧٠ أوقف دوزي إعداد (تكملة المعاجم العربية) ليتفرغ لعمل نقدي حول كتاب (المقري) ، لأن فليشر نشر تصويبات لها صلة بهذا الكتاب . فنشب خلاف كدّر لسنوات طويلة الصداقة بين هذين الرجلين العظيمين . وكان للاستاذ فليشر عادة الاعتناء بقراءة النصوص الرئيسية التي تنشر وايصال ملاحظاته الى الناشرين وتصحيحاته . وقد تصرف نفس التصرف تجاه نص المقري ، الذي ظهرت التسليمة الخامسة منه عام ١٨٦١ ، وهي تضم كثرة من الاضافات والتعقيبات والملاحظات التي تحمل توقيع فليشر . فتقبلها الناشرون بقبول حسن . وقد حوت المقدمة بعض الكلمات الموجهة الى فليشر تشكره لتكريسه للمقري وقتا ثمينا استرقه من دروسه الخاصة . ومع ذلك وكما نستخلص من مقدمة القسم الاول من تصويباته الصادرة عام ١٨٦٧ ـ لم يكن فليشر راضيا عن الطريقة التي عوملت بها ملاحظاته !، فقد حذفت من معظمها البواعث التي استند اليها ، وحرم بعضها من اسمه ، لأن الناشرين اعتبروها تصحيحات أخطاء طبع طفيفة او كتعديلات لااهمية لها . بل ان قسما برمته اسدل عليه ستار الصمت . وتفحص فليشر الجديد لهذه التعليقات جعله يعتقد بأن مهمليها كانوا مخطئين ، ومن جهة أخرى ، فانه حين أعاد قراءة النص ومقابلته ببعض المصادر التي لم يراجعها الناشرون ، اوقلما راجعوها ، استطاع اطالة قائمة تصليحاته . وهذا ماحمله على عقد العزم على نشر كتابه نشرا خاصا . وكان لدوزي مراسلات متصلة مع فليشر حول موضوع الاصلاحات المقترحة على الجزء المنشور من قبله . ولكن فليشر تهور باعتبار رسائل دوزي كما لوكانت مطبوعة وحاوية على كلمته الاخيرة ، ولم يفكر ـ كما اتيحت الفرصة لدوزي ان يذكره ـ بان عشر سنوات من حياة انسان ـ ولاسيما حينما يعمل تفكيره ـ تعتبر اكثر من قرن عمر مجتمع ... وشعر دوزي بانه مطعون في صميمه . فطرح في رسائله اكثر من راي كان سيعجل [illegible] تأملات انضج ، خصوصا لتفوقه باضافة عشر سنوات من الدراسات . فاعتبرت هذه الاراء كلمته الاخيرة ونقضت ودحضت . وحسما للنزاع قرر دوزي كتابة (رسالة الى فليشر حاوية على ملاحظات نقدية وتفسيرية حول نص المقري) .

وفي عام ١٨٧٣ نشر دوزي تقويم قرطبة لعام ٩٦١ ، معتمدا على مخطوطة باريس المكتوب نصها بحروف عبرية ، والمعززة بشرح لاتيني طبع سابقا ، كما نشر دوزي عام١٨٦٦ بحثا في مجلة المانية حاول فيه معرفة مؤلف هذا التقويم ، ولكن دون جدوى . ولكنه اكد ان الكتاب لم يكن عديم الاهمية من وجهة النظر المعجمية ، وذلك سبب إعداده للطبع .

إن هذين المجهودين الكتابيين ، أي الرسالة والتقويم ، هما في عداد أعماله التحضيرية لتكملة المعاجم العربية . وينبغي وضع دراسته لترجمة مقدمة ابن خلدون لدى صلان على الرف نفسه ، وهي الترجمة المنشورة في المجلة الاسيوية ١٨٦٩ .وتعتبرهذه الدراسة آية في النقد .

وهنا ادرك دوزي أن عليه تكريس كل وقته لعمله العظيم . وقد ساءت صحته منذ انتكاسة ذات الجنب . ورغم ظهوره دوما بمظهر القوي المعافى ، فقد أدرك خطورة وضعه ، ورأى إيقاف أعماله التحضيرية ، والشروع بتدبيج (تكملة المعاجم العربية) .

كان يوم ٩ آذار ١٨٧٥ لدوزي أجمل ايام أعوامه . ففي مثل هذا اليوم ـ منذ خمس وعشرين سنة خلت ـ إفتتح مهامه الجامعية . فخفّ أصدقاؤه وتلاميذه الى اهتبال هذه الفرصة ليظهروا لصديقهم واستاذهم المبجل محبتهم وإجلالهم له . وقد نجحوا في ذلك ، لأن دوزي تأثر بالمودة الخالصة التي تمثلت بحفاوتهم به ، وكان ذلك اليوم عيدا حقيقيا له . وقد كان له كل الحق باظهار اغتباطه وهو يلقي نظرة وراءه على الطريق التي اجتازها . وكانت مهنته رائعة كاستاذ . إذ كان الطلاب يتابعونه بشغف ويرمقونه بنظرات الاعجاب . وكما قال أحد المعجبين به في مجلة (جيدس) : « كنا نهرع لتذوق محاضرة من دوزي ، كما لوكنا نتذوق وجبة شهية . وبوصفه مؤرخا ومستعربا انجز اشياء لاتكاد تصدق » . وقبل ذلك بسنوات قال عنه (بوغارت) في سيرة له : « حقا إنها لحياة مفعمة بكل ماهو رائع ، دون حسبان ماينتظره المستقبل منها » . وقد احتفظ دوزي في ليدن بالمجد القديم للدراسات الشرقية

وأقام لها اساسا راسخ البنيان . وكان له إسم شريف رنان في كل مكان ، وحصل على شهادات مشرفة . ففي عامي ١٨٥١ و ١٨٥٣ حصل على امتيازات من اسبانيا . وفي الايام الاخيرة من عام١٨٦٦ انتخبه المعهد الامبراطوري لفرنسا عضوا مراسلا . وفي عام ١٨٦٩ حمل وسام التاج من ايطاليا . وفي عام ١٨٧٠ صار عضوا في اكاديمية العلوم في كوبنهاغن . وفي ١٨٧٤ حمل وسام تاج السنديانة . واحتفالا ببلوغه الخامسة والعشرين تسلم وسام الاسد الهولندي . وتلقى دوزي قبل انجازه (تكملة المعاجم العربية) تكريمات تقديرية بعثت نشوة من المسرات في نفسه ، إذ عينته أكاديمية العلوم في سان بطرسبورغ عضوا مراسلا (٢٩ كانون الاول ١٨٧٨) . وحذت حذوها أكاديمية روما (٢ آب ١٨٨٠) وعينه المعهد الحر في مدريد استاذ شرف (١ نيسان ١٨٨٠) . وقد منح هذا التكريم لدوزي وداروين وتندالي في آن واحد . ولكن دوزي وضع - حكم فليشر - فوق كل هذه التبجيلات ، وكان حيا بكتابه الجهد المعجمي العربي الممتاز بعد قاموس اللغة الكلاسيكية (للين) ، وأضاف بأن سعة قراءاته ونشاطه المتصل ومعرفته المعمقة للغة ونفاذ فكره - كل هذه المميزات أهلته لبلوغ درجة عالية من الكمال شكلا وموضوعا . وعبر في الوقت نفسه عن تمنياته باستطاعة دوزي طبع مؤلفه طبعة جديدة في القريب العاجل . ولكن المرض كان ينخر جسم دوزي وهو به عليم . قال : « إن انجاز مومتي يدفعني الى الحمد والشكران . لقد كان جهدي طويلا ، وقد قمت بتحقيق كل الشواهد التي يرقى تاريخ بعضها الى اربعين سنة ، ولو تبينت ان التدبيج وحده سيكلفني ثماني سنوات من العمل المتصل ، فلربما كنت تخليت عن المشروع . وعدا ذلك ، كان ثمة زمن وقعت فيه مريضا ومنهكا ، فخشيت ان أعجز عن بلوغ الهدف الذي نشدته . ولكن هذا الخوف لم يكن - ولله الحمد - قائما على اساس ، فان الحياة وقواي لم تزايلني . وبوسعي القول لنفسي الآن أن عملي - مهما كان ناقصا ومشوشا - فانه سيضع علم تأليف المعاجم على طريق جديدة . كانت تلك امنية شبابي ، وقد حظي إنتاجي الاول بالقبول ، وتلك لنفسي فرحة عظيمة » .

لقد تم انجاز العمل العظيم . ولكن المؤسف أن دوزي لم يعد يستطيع فرض جهود ضخمة على نفسه . فقد بدأت تخور قواه بصورة محسوسة . ولعله للمرة الاولى في حياته سأل نفسه عما سيفعله . فرد عليها بقوله : « لقد انجزت منهاجي ولم يعد بمقدوري الشروع بشيء ذي بال » . ولكن حالة الاحباط هذه لم تدم طويلا ، فما تمت مخطوطة تكملة المعاجم العربية حتى انهمك دوزي بعمل آخر مباين تطلب منه جهدا لاتقل وطأته عن الجهود السالفة .. كانت الطبعة الثانية من الابحاث قد نفذت في المكتبات ، فلم يشأ السماح بطبعة أخرى دون أن يستحضر لها ماتحتاجه . وعدا هذا كان يود لو أضاف بعض القطع اليها لم يكن قد رسم الا خطتها . فظهرت الطبعة الجديدة وقت ظهور التسليمة الاخيرة من تكملة المعاجم تقريبا . وقد تلقت عدداً من القطع التي وجدت فيها تجويدات هائلة او اكملت . مثال ذلك الفصل الخاص بمختلف المدن القديمة لاسبانيا أو فصل النورمان . وتجددت بعض الفصول كليا .

إستقبل عالم العلماء الطبعة الجديدة بحماس ، لأن من الندرة رؤية تعاقب ثلاث طبعات لكتاب علمي من هذا المستوى . والذين يعرفون الكتاب ولم يكونوا ناوين إلا مراجعة مقطع منه يرون أن الكتاب قد استدرجهم الى قراءته برمته ، فهؤلاء لايصعب عليهم تبين نجاح كتاب . كان دوزي ذواقة ، ولاشيء يثير اشمئزازه كالعلم المشوه . كان يقول أحيانا عن هذا المؤلف لكتاب علمي أو ذاك : انه لايجهل مهمته ، ولكنه يجهل فن التأليف . ولذا كان يتذوق كل التذوق المؤلفات الفرنسية ، وليس المؤلفات الالمانية . غير أنه كان يشيد بالمؤلفات الالمانية حين يحتاجها في مؤلفاته . وكان يملك في مادة الاسلوب شعورا فنيا مرهفا . ودقيقا للغاية ، وقد توصل بممارسته للاساليب الى درجة عالية من الاتقان في تصريف الكلام والتفنن في التعبير ، وأوجب على نفسه استهداف مثل أعلى وضعه في أسمى الدرجات . ولاأظن ان أحدا استطاع اكتشاف ارتكاب خطأ لغوي عنده أو أسلوبي ، ولو في تعليقة واحدة لدى مؤلفاته الوفيرة . إن معظم القطع غير المنشورة التي توفرها الطبعة الثالثة تتصل بفترة أحدث من تاريخ العرب في اسبانيا . وقد نوى دوزي يوما نشر سلسلة جديدة من الابحاث يقفها على هذه الفترة . ولكن خشيته من قعوده عن المضي بخطته الى نهاية حسنة أرغمته على التخلي عنها . وقد كان انحطاط قواه التالي جسديا ووقتيا ، إذ أعقبه (تكملة المعاجم العربية) والابحاث . ودليلنا انهماك هذه الروح الدؤوب بأعمال اخرى . وكان أحد النصوص الاولى التي نشرها - أعني تاريخ الموحدين لعبد الواحد المراكشي - قد نفد . فانتهز دوزي هذه الفرصة بغبطة لتدارك عبث الشباب في تبديد الوقت سدى ، كما فعل عام ١٨٦٣ بشأن كتابه عن بني عبّاد . وعمد فور انتهائه من هذه

المهمة الى إعادة النظر في كتب ابن عذاري وابن الابّار . وقد هزته نشوة رؤية تصويباته تطبع قبل وفاته . ولدى تدبيج (تكملة المعاجم العربية) كان يندر انقضاء اسبوع دون أن يوجه اليّ قائمة بالصعوبات ، راجيا تجربة قواي معها . ولست بحاجة للتأكيد انني كنت ابذل كل ما في وسعي . كنت أنقل اليه تفسيراتي فتعود الي عادة بعد ايام ، وكنت ابتهج لتأشير دوزي بعلامة على تبنيها . ولكن مقاطع اخرى كانت تذيل بجملة : «لم تفهم شيئا من الامر» ، أو مايقارب هذا المعنى . فكنت أرسل اليه آنذاك دفاعا جديدا عن رأيي ، يفلح أحيانا بإقناعه ، ويصطدم احيانا بدحضه وتفنيده . كان لدوزي ذائقة حقيقية لمناقشات من هذا القبيل . فحين كان يعكف على مراجعة أبحاثه العربية كان يسود الوفاق بينه وبين فليشر ويعود الى عادته القديمة في استشارته حول المقاطع المعتاصة . وقد يحدث له غالبا أن يرسل قائمة بالمقاطع المشكوك فيها الى فليشر وإلي . فتحظى أجوبتنا لديه بالرضا . كان يتقبل عادة ما كنا نوضحه له كلانا . والمرفوض من أجوبتي كان يخضعه لحكم فليشر ، ومقابل ذلك ، كان يضيف ملاحظة قوية من عنده . وكان مردود هذه المراسلة عثورنا على حل لأكثر من صعوبة . وفي الوقت نفسه كان هذا النوع من اللعب الذهني يحدث لدى دوزي انفراجا مؤنسا .

وعندما أرسل إليه فليشر مخطوطاته حول النصف الآخر من القسم الأول من (تكملة المعاجم لعربية) لم تعد لدى دوزي الا القدرة على القاء نظرة خفيفة عليها والاشارة عليّ . بملاحظة بعض الاشياء وقد كاد يستحيل عليه معالجة الكتب بل كان لايستطيع احتمال الجلوس طويلا في مكتبه .

ورغم ظروفه المحزنة كان يثابر على دراسة مخصصة لمؤتمر المستشرقين . ولكنه سرعان ماطرحها جانبا . وعهد الي بمهمة مشرفة ومؤلمة هي مهمة إكمالها . كان ذلك العمل الوحيد الذي لم يفرغ دوزي منه . وهو لم يترك في حقيبته اية وثيقة لم يستعملها ، واية دراسة لم يمسسها ولو مساً خفيفا . وقد نفذ هذا الرجل الخارق كل عمل انتواه ، دون إضاعة نفسه في متاهات الدروب ، ولم يتورط بعمل لايهدف إلى الغاية التي إلزم نفسه ببلوغها . وهذا سر ضخامة أعماله واتقانه ، ولذلك أرغمت المطلعين عليها على الاعجاب بها . لم يكن دوزي يقرأ مطلقا بسطحية . كان يحفظ كل مايتصوره مهما . كان يعلق على مايراه صالحا للاستشهاد به في أحد كتبه ، فيوفر على نفسه [illegible] إعادة القراءة . كان منظم زمانه . وقد عمل بانتظام دون تطرف . ولم يكن يشعر بالملل إلا في مطلع الصيف ، حين يضاف مجهود الامتحانات الى أعماله المعتادة ، ولكنه كان يفكر بالانتفاع من العطلة التي اعتاد قضاءها مع أسرته في أحضان الطبيعة المحسنة الجميلة الودودة .

قلة من الرجال لها كدوزي حياة قريبة من السعادة المثلى التي يمكن أن نتمناها في الدنيا ... لقد رأينا كيف طبع كل نشاطه بطابع الوحدة التامة ، وكيف استطاع إنجاز مشاريعه المتميزة ، وكيف تكللت هامته بأكاليل المجد والشرف . واذا كان لم يشهد تحقيق أمنيته الاولى ـ وهي تكليفه بكرسي اللغات السامية ـ فقد سعد فيما تلا من الايام ، حين عهدت إليه مهمة راقته كثيراً وانسجمت مع قابلياته الرفيعة . بالاضافة الى انه ذاق طعم الهناء برؤية الكرسي الذي اشتهاه (ماضيا) يعهد به الى أحد تلاميذته ، ذلك التلميذ الذي كان يحبه ، والذي سار سيرة أستاذه في التدريس . اما صحته فكانت جيدة دائما ، حاشا خاتمتها ، ومثلها مزاجه . فقد تزوج في شبابه فتاة إحلامه . ولولا موت بكر أبنائه ، الذي انتزعه الردى من حنوه ، لما بكى على خسارة . وقد رأى أبناءه الخمسة يشبون على مرامه ، كما رأى بنتيه تتزوجان زواجا سعيدا . ومالبث أن جاءه أحفاد ليمنحوه حياةً جديدة في بيت جعلته زوجته دار ضيافة ولطافة . ولم يكونوا كثيرين أولئك الذين حظوا بامتياز استقبالهم في حرمه أو مراسلته وديا . ولكن الفئة المصطفاة من أصدقائه المخلصين نعموا بعطفه ، كما نعم هو بعطفهم. وكان ما يحببه الى الاصدقاء ليس عقله المستنير ولا أجوبته الطريفة ولا نقداته اللاذعة ولا معارفه المنوعة فحسب ، وانما حكمه الصائب وذكاءه المتألق أيضا . كل ذلك جعل صلاته بأصدقائه ذات حلاوة وفائدة . ولاننسى استقامته وإخلاصه وحبه للصحيح وبساطته وأمانته. لقد فارق الحياة فبكاه الكثيرون ، تاركا وراءه إسما ندر أن يتركه أحد ، فشمله تقدير العالم المتمدن ، وضمن هو المجد (الذي لايبلى) بحصوله على السمعة العلمية لوطنه ... توفي دوزي مساء ٢٩ نيسان ١٨٨٣ ...

(*) إستدراك :ـ

• إن مالم يقله دي خويه هو اعتراف دوزي الحار له بجميل تعاونه النشيط معه في إعداد (تكملة المعاجم العربية) وكذلك في مقدمة هذا المعجم نفسه ، حيث ازجى دوزي إليه اجمل آيات الشكر .

(المترجم) .

اغناطيوس كراتشوفسكي

من تاريخ الاستشراق في الاتحاد السوفيتي

للمستعربة السوفيتية انا دولينينا

تشغل الابحاث في تاريخ الادب العربي مكانة خاصة في تراث الاكاديمي كراتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١) الثر. فقد رافقت هذه الابحاث طوال رحلة حياته ابتداءً من بحثه عن نتاج ابي العتاهية الشعري (العام ١٩٠٥)، وانتهاءً بتقريره الاخير عن مجلة "الطريق" اللبنانية في اجتماع المكتب العربي بمعهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي (يوم ١٣ ديسمبر/ كانون الاول ١٩٥٠). وتشكل هذه المؤلفات زهاء نصف ماكتبه هذا العالم الكبير. وفي سني حياته الاخيرة ذكر كراتشكوفسكي في كتابه "مع المخطوطات العربية" مستخلصا بعض نتائج نشاطه، اربعة كتب فقط واصفا إياها بأنها ابرز مؤلفاته "الجديرة بالبقاء في ذاكرة العلم". الكتاب الاول هو رسالة ماجستير عن ابي الفرج الوأواء الدمشقي، التي دافع عنها في العام ١٩١٥. والمؤلف الثاني هو دراسة في "رسالة الغفران" لابي العلاء المعري (القرنان ١٠ - ١١)، وقد تفرع هذا البحث عن كتابه الاول كنتيجة لادراك العالم ضرورة مراجعة مؤلفات الشعراء الذين سبقوا ابي الفرج الوأواء الدمشقي والاجيال التي اعقبته. والمؤلف الثالث هو رسالة في شعر ابن المعتز (القرن التاسع) الذي بوشر ترجمته والبحث فيه في العام ١٩١٧، والذي كان كراتشكوفسكي يعاود الرجوع الى تراثه الكرة تلو الكرة. واخيرا، الكتاب الرابع وهو "الشيخ الطنطاوي استاذ جامعة سان بطرسبرغ (١٨١٠ - ١٨٦١)"* الذي يمكن اعتباره مؤلفا في تاريخ الاستعراب، بيد ان بطل هذا المؤلف (وهو العالم المصري الشيخ محمد عياد الطنطاوي الذي الف كتابا وصف فيه وصفا مثيرا جدا روسيا التي قضى فيها السنوات العشرين الاخيرة من حياته) "يمكن وصفه حتى في الادب العربي الحديث ... بأنه ظاهرة فريدة في نوعها، لم تتكرر حتى الان". ويدل هذا التعداد على ان كراتشكوفسكي كان يعتبر نفسه باحثا في الادب بالدرجة الاولى. ففي مستهل القرن العشرين بدأ تناول مؤلفات الشعراء العرب بالنقد الادبي، ولقى هذا الامر في شخص كراتشكوفسكي الشاب باحثا شغوفا ومتحمسا له. وقد اتاح له شغفه بالادب ومستواه الثقافي الرفيع للغاية واعداده الادبي الجيد وقدرته الفذة على العمل، وعلى فهم كل مايشغل اهتمامه والتقدم بسرعة في هذا المضمار، ان يغدو منذ خطواته العملية الاولى مجددا في علم الاستعراب، وان يستخدم منهج المقارنات التاريخية، المتبع في ابحاث الاداب الاوروبية، في دراسة الادب العربي.

بيد ان التناول الجديد للادب لم يعن الاستخفاف بالجانب اللغوي لدراسة الاثار الادبية، ذلك لان هذا الجانب كان يوفر الاساس الضروري الذى يمكن الركون اليه، بالنسبة للاستنتاجات والدراسات الادبية التاريخية المتعمقة . ان هذه الطريقة في التحليل اللغوي الصارم والاحكام النظرية والادبية التاريخية الواسعة هي الصفة التي وسمت كل مؤلفات اغناطيوس كراتشكوفسكي المكرسة للادب العربي الكلاسيكي. فبحثه الموسوم "المتنبي وابو العلاء" (١٩١٠) والذي تضمن مقتطفات من تعليقات وشروح ابي العلاء على ديوان المتنبي، يعتبر امتداداً لتاريخ الاسلوب الفلسفي في الشعر العربي وتقييما لدور ابي العلاء في تطوير هذا الاسلوب. اما مقال "شاعر الكوكبة القريشية" (١٩١٢) فيقع في جزئين الاول عبارة عن شرح دقيق لديوان الشاعر المكي ابي دهبل (القرن ٧ - اوائل القرن

٨)، والثاني يشتمل على تحليل لمضمون هذا الديوان ومقارنته مع نتاجات باقي الشعراء المكيين، الامر الذي يتيح للمؤلف ان يخلص الى استنتاج عن ولادة مايسمىٰ بالشعر "الجديد" قبل ما كانت تؤرخ، عادة، بحوالي قرن من الزمن. ويختتم العالم وصفه وبحثه في مخطوطة اسامة بن منقذ الذي عاصر الحملات الصليبية- وهي "كتاب المنازل والديار"- بتقييم هذا المؤلف من وجهة نظر ادبية- تاريخية باعتباره مادة ثرية للغاية في تاريخ تطور اسلوب "الوقوف على الاطلال"، وهذا مايرى فيه المؤلف ابرز ما في كتاب ابن منقذ من اهمية. في احد الابحاث الضخمة الاخيرة في النقد الادبي، وهو

"التاريخ المبكر لقصة مجنون ليلى" يتابع العالم مصير قصة لعلها من اشهر القصص في الشرق العربي، ويتطرق في الوقت ذاته لتاريخ اسلوب القصة الغرامية العربية عموما في القرون الوسطى، علما بأن الاستنتاجات التي يخلص اليها المؤلف (وبالتحديد، حول كون شخصية بطلها قيس حقيقة لا مختلقة) تقوم، بالدرجة الاولى، على بحث لغوي في ديوان قيس، ومقارنة مختلف تنويعات هذه القصة وعلى تحليل ما يرد فيها من اسماء وتسميات جغرافية.

وفي نفس الوقت تقريبا ظهرت، الى جانب الابحاث الاولى المكرسة للادب العربي الكلاسيكي، اولى مقالات كراتشكوفسكي عن الادب العربي الجديد التي كانت بداية سلسلة كاملة من الابحاث في هذا المضمار، لعبت في علم الاستعراب العالمي دورا لا يقل اهمية عن مؤلفاته في ادب القرون الوسطى . حتى ان ثمة رايا يقول بأن كراتشكوفسكي كان "مكتشف" الادب العربي الجديد بالنسبة للغرب. في العام ١٩١٠ دشن العالم حقل التدريس الجامعي بمحاضرة عنوانها "الرواية التاريخية في الادب العربي المعاصر". وبعد مضي عام واحد نشرت المحاضرة كمقال مستقل. وتجلى هنا على الفور مؤقف كراتشكوفسكي الجديد مبدئيا من دراسة الادب المعاصر: لا تسجيل بعض الوقائع والاحداث وتسليط الاضواء عليها، كما كان يفعل اسلافه، بل سعى العالم في ابحاثه، التي اشرنا اليها آنفا، في الادب العربي الكلاسيكي، الى متابعة عملية تطور الادب وجذوره وتأثيره . رغم ذلك كان لابد لسبل دراسة الادب الجديد ان تختلف بالحتم عن سبل دراسة الادب الكلاسيكي. ولهذا الامر اسبابه الموضوعية. وكان كراتشكوفسكي يرى في هذا المضمار ايضا وجوب الجمع بين المرقفين اللغوي (الفيلولوجي) والادبي التاريخي بالنسبة للبحث العلمي حقا. ففي مقال "دراسات في الادب العربي الحديث" (١٩٣٠) الذي نشر باللغة العربية في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق، قدم العالم برنامجا كاملا لجمع شتى انواع المصادر التي لها علاقة بالكتاب العرب في القرنين ١٩ - ٢٠ وتصنيفها ووصفها علميا ووضع معجم بالكتاب. ويرى كراتشكوفسكي ان البحث في مجال الادب الجديد يجب ان يقوم على دراسة نتاج الكاتب بارتباط وثيق "مع الوسط الذي نشأ منه ودراسة كل ما له علاقة بالمجتمع الذي يحيا فيه الكاتب وكل ظواهر الحياة التي يتأثر بها والعصر الذي يمارس نشاطه فيه. "ان مثل هذا المنهج يجب ان يقترن" "بمنهج دراسة الصورة الفنية"، اي دراسة "اشكال واساليب المؤلف الروائية والفنية وطرقه في تجسيد افكاره وتصوراته".

وقد اولى كراتشكوفسكي قدرا عظيما من الاهتمام لعرض تاريخ هذا الجنس الادبي او ذاك والمدارس الادبية. فالى جانب المحاضرة المشار اليها عن الرواية التاريخية ترتدي نفس الطابع بعض ابحاث العالم كمقدمته لترجمة كتاب "المراة الجديدة" للكاتب قاسم امين، المناضل المعروف من اجل تحرير المرأة (١٩١٢)، ومقال "الادب العربي في المهجر" (١٩٢٨)، ومقدمة مجموعة المختارات المدرسية و "نماذج من الادب العربي في الجديد" (١٩٢٨) ومؤلف "النزعات المعاصرة في الادب العربي في مصر" (١٩٤٧) وغيرها. كل هذه الكتابات تمتاز بالسعي الى وضع اليد على الدينامية الداخلية لتطور الادب في كل مرحلة من مراحل ومتابعة المسار العام لتطوره قدر الامكان. وقد اعترف نفسه خلال ذلك بأن هذه المحاولات "تنطوي على معين من المجازفة" لكنه كان في عين الوقت وطيد الثقة بأن "العلم، كما هو الحال في الادب، بحاجة في كل ظرف الى نتائج حتى اذا كانت اولية، وحتى اذا كانت تهدد بأن تغدو قديمة في اليوم التالي، لانها ستكون البوصلة التي يهتدى بها الى التقدم اللاحق".

كمثل على اجمال النتائج، هذا كرس مقال "نشوء وتطور الادب العربي الجديد" الذي نشر في مجلة "الشرق" في العام ١٩٢٢. اما "المجازفة" التي اقدم بها كراتشكوفسكي على اجمال النتائج فلم تخذله. فقد اظهر المستقبل انه كان صائباً، حتى في ذلك الحين، في تحديد المناطق الاساسية لتطور الادب العربي في القرن ١٩ - النصف الاول من القرن ٢٠، وهي مصر وسوريا (بما فيها لبنان وفلسطين) والعراق (في القرن العشرين)، ذلك البلد الذي طرح بالنسبة له توقع ان يشهد "تطورا لاحقا في الادب مماثلا لتطوره في مصر". وكما نرى الان، فقد اثبتت الحياة صحة هذا التوقع.

وتاكدت كذلك الجدولة الزمنية للادب العربي الجد...

انذاك اغناطيوس كراتشكوفسكي وعللها بمزيد من الدقة في وقت لاحق وهى الحدود الزمنية المرسومة في تخوم عقدي السبعينات والثمانينات من القرن التاسع عشر وفي العقد الاول من القرن العشرين، وفي هذا المقال تتجلى بافضل صورة روح التجديد لدى العالم في موقفه من الادب العربي الجديد، ويزداد وضوحا مغزى دوره "كرائد في هذا المضمار" وبالفعل، فقد كان كراتشكوفسكي اول من قدم الادب العربي الجديد لا كمجرد امتداد لادب القرون الوسطى، بل كمنظومة فنية متكاملة ومستقلة تناسب عصرها وتشهد تطورا متواصلا. وينبغي الاقرار بأن النزعات والاتجاهات العامة قد تسني لكراتشكوفسكي رصدها وتسجيلها دونما خطأ، وحتى النزعات، التي تجلت بعد وقت طويل، نحو فرز الآداب القطرية من الادب العربي العام. ويشغل مكانة خاصة في ابحاث كراتشكوفسكي موضوع الصلات الادبية الروسية – العربية الذي كان يعود اليه الفترة تلو الفترة طوال مسيرته الابداعية : فاول مقال له حول هذا الموضوع مؤرخ في العام ١٩٠٩ والاخير – في العام ١٩٤٧.

وفي هذا المضمار ايضا بقي كراتشكوفسكي وفيا لذاته اذ كان يسعى لابراز دينامية تطور الصلات الادبية المتبادلة، الامر الذي يلوح بوضوح في بحثه الموسوم "غوركي والادب العربي" وقد ساعدت على نشر الادب العربي بين القراء الروس التراجم التي كان هو الملهم والمشرف على انجازها من عيون الادب العربي الكلاسيكي مثل "كليلة ودمنة" و "حكمة احيقار" وكتاب الاعتبار "لاسامة بن منقذ وقصة "حي بن يقظان" لابن طفيل و "طوق الحمامة" لابن حزم والمجموعة الكاملة لحكايات "الف ليلة وليلة". وترقى فكرة وبداية هذا العمل الى الاعوام ١٩١٩ – ١٩٢٥، اي عهد نشاط اغناطيوس كراتشكوفسكي في دار "الادب العالمي للنشر "التي اسسها مكسيم غوركي.

ولاتقل اهمية عن ذلك تراجمه لمؤلفات الكتاب العرب في القرن العشرين مثل امين الريحاني وجبران خليل جبران وطه حسين. وفي العام ١٩١٧، اصدر مجموعة صغيرة تضم تراجم من مؤلفات امين الريحاني – الكاتب الرومانسي اللامع الذي كان يمقت نمط الحياة البرجوازي. وبعد مضى عام واحد شغلت مؤلفات الريحاني مكانة جديرة بها في خطط نشر "الادب العالمي".

ومما له دلالته ان ظهور معظم مقالات كراتشكوفسكي المتسمة باجمال وتعميم النتائج كانت ترتبط بهذه او تلك من المهمات الملحة. وليس هذا وليد المصادفة. فقد اكد العالم : "ان النتائج ضرورية بالنسبة للعلم في كل ظرف بعينه. وهذا الامر لا يبدو مقنعا للجميع. ولكن الاهم كثيرا هو انها ضرورية بالنسبة للحياة . وتدل هذه النتائج باصرار خاص على شرعيتها في لحظات الهزات العظيمة،الاجتماعية منها والفكرية المرتبطة بها ارتباطاً محتوما والتي تعتبر رمزا لبداية مراحل تطور البشرية الروحي•

والمقال التعميمي الاول – "الادب العربي" في اول مجموعة تصدر بعنوان "ادب الشرق" (١٩١٩) والتي اقدمت على نشرها دار "الادب العالمي". وقد قدم العالم في هذا المقال وصفا مقتضبا لابرز آثار الادب العربي بترابطها التاريخي دحض فيه التصورات السائدة حول "شفهية" الابداع العربي، واظهر العلاقة بين ادب القرون الوسطى والادب الجديد، وحدد مكانتهما في الادب العالمي. فقد شمل هذا المقال المقتضب جدا مجمل القضايا الاساسية المرتبطة بتاريخ الادب العربي. ومالبثت ان تعاقبت المقالات: "نشوء وتطور الادب العربي الجديد" (١٩٢٢) و"الشعر العربي" (١٩٢٤، كتبها في العام ١٩٢٣). وكانت الاحتياجات العملية حافزا لكتابة مقالات: هكذا نشأ مقال "الادب العربي الجديد" المخصص لاجل "الموسوعة الاسلامية" (١٩٣٤، الطبعة الروسية في العام ١٩٣٥). وتميزت اواسط عقد الثلاثينات بحدث مهم بالنسبة لعلم الاستعراب السوفيتي هو تشكيل رابطة المستعربين التي تسني لاعضائها عقد دورتين قبل بدء الحرب (في العامين ١٩٣٥ و ١٩٣٧). وفي الدورة الاولى القى اغناطيوس كراتشكوفسكي تقريرا بعنوان "تاريخ الادب العربي ومهماته في الاتحاد السوفيتي" (نشر في العام ١٩٣٧). وقد اجمل فيه نتائج دراسةالادب العربي على الصعيد العالمي خلال الثلث الاول من القرن العشرين، وحدد بدقة المهام الخاصة الماثلة امام المستعربين وهي : وصف المخطوطات العربية المحفوظة في الاتحاد السوفيتي، دراسة المصادر العربية لتاريخ اوربا الشرقية ودراسة الأبجدية العربية لشعوب الاتحاد السوفيتي، دون ان تهمل، بالطبع، بقية النواحي المتعلقة بالنقد الادبي في علم الاستعراب. وسار العمل في هذه الاتجاهات الثلاثة سيرا حثيثا واستمر خلال سني مابعد الحرب.

وبذل العالم نفسه قدرا لا يستهان به من الجهود، ولا سيما في مجال دراسة ونشر آثار شعوب القفقاس الادبية المكتوبة بالابجدية

العربية. واختتم بحثه في هذا المضمار بمقال تعميمي هو "الادب العربي في شمال القفقاس" (١٩٤٨، وكان قد كتبه في العام ١٩٤٦).

وفي اثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، ألف كراتشكوفسكي مقال "تصورات عامة عن خطة تاريخ الادب العربي" (١٩٤٤) الذي اعاد فيه الى الاذهان ضرورة كتابة تاريخ الاداب الشرقية واقترح خطة بناء الشعر العربي (من هذا التاريخ) ومبادئه الاساسية، وكذلك كراس "الادب العربي في القرن العشرين" (١٩٤٦)، وهو عرض ساطع للنجاحات التي احرزها الادب العربي نفسه والابحاث الموضوعة فيه خلال الاعوام الاربعة والعشرين التي مضت على لحظة صدور اول مقال تعميمي حول هذا الموضوع.

وبطبيعة الحال، فان بامكان النقد الادبي في علم الاستعراب المعاصر الذي ارسى اسسه الاكاديمي كراتشكوفسكي، ان يرتكز على مادة اكثر غنى. فقد اتسعت كثيرا اطر دراسة آداب الشرق العربي، ويجري حاليا وضع ابحاث في نتاجات بعض المؤلفين والمدارس الادبية. وتتيح نجاحات الاستعراب السوفيتي في حقل دراسة الادب العربي خلال العقود الاخيرة، الفرصة للتعمق كثيرا في الاستيحاء النظري للعمليات الادبية في العصر الراهن وفي القرون الوسطى. ولذا فان دراسة تراث اغناطيوس كراتشكوفسكي بصورة منتظمة تكتسب المزيد والمزيد من الاهمية.

المستشرق فلاديمير شاغال

دراسة اللغة العربية والادب العربي في الاستشراق السوفيتي

ان لدراسة اللغات والاداب الشرقية في روسيا والاتحاد السوفيتي تقاليد غنية قديمة. وترجع البدايات الاولى لهذا النشاط الى نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر إذ تمَّ جمع المواد اللغوية من ادخار المعلومات العامة عن اللغات الشرقية الحية والمنقرضة، وبحث بنية اللغات الشرقية الشامل الواسع النطاق ودراسة قضاياها وتاريخها ومقارنتها. وهكذا كانت هذه الدراسات هي الطريق الى الاستشراق الروسي والسوفيتي. وليست كلمتا الروسي والسوفيتي مجرد صفتين لموصوف واحد بل هما تعكسان مرحلة معينة مهمة من الناحية الاجتماعية في تطور علم الاستشراق تتميز بسمات كمية ونوعية. وقد انحصرت مهمات علم الاستشراق الروسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في وصف واصدار المخطوطات والكتب الآثارية القديمة التي تتحدث عن ثقافة شعوب الشرق، وتاريخهم وفي دراسة اللغات الشرقية التي ترتبط بتاريخ الشعوب الناطقة بهذه اللغات وثقافتهم.

والى جانب الفروع الاخرى لعلم الاستشراق تكون علم الاستعراب وهو الاتجاه الشامل الذي يهدف الى دراسة تاريخ البلدان والشعوب العربية وثقافتها ولغتها وادبها واقتصادها.

وبدأ الانتقال الى مرحلة تاريخية جديدة.. هي المرحلة السوفيتية - في تطوير علم الاستشراق عامة والاستعراب خاصة. ان اقامة وتطوير العلاقات مع الشعوب العربية وتوسيعها الشامل، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية حين ظهرت على خريطة العالم مجموعة من الاقطار العربية المستقلة، لم تتطلب اعداد الكوادر الكفوءة فحسب، بل ووضع الاساس الميتودولوجي الذي يتفق ومتطلبات العلم المعاصر لاجراء الابحاث العلمية في مجال اللغة والادب والثقافة العربية. ونشأت وتطورت مراكز جديدة خاصة بدراسة اللغات الشرقية.

وتتميز المرحلة السوفيتية في تطوير علم الاستعراب بتوسيع موضوعات البحوث والتحليل العميق لمختلف اوجه اللغة العربية باستعمال الاساليب اللغوية الحديثة واجراء الابحاث التي تهدف الى أغراض تطبيقية.

وانخرطت في العمل العلمي النشيط مجموعة واسعة من الباحثين الذين كانوا يجمعون بين النشاط العلمي والتعليمي في عدد من المؤسسات الدراسية. واتصفت اعمال الكثير من العلماء المستعربين آنذاك بطابعها الشامل. وغالبا ماكان العلماء - الى جانب دراسة المسائل اللغوية - يقومون ببحث الاداب وترجمة المؤلفات الادبية. وقد عمل في هذا الميدان في المقام الاول اكبر المستعربين في الاتحاد السوفيتي الاكاديمي اغافانغيل كريمسكي، والاكاديمي ايغناتي كراتشكوفسكي الذي احتفل بيوبيل ميلاده المئوي على نطاق واسع في السنة المنصرمة وذلك بناء على قرار اليونيسكو. وتَعُود اهمية دراسة لغات بلدان الشرق، بما فيها اللغات السامية، الى اعادة تنظيم معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي، والذي هو في الوقت نفسه المركز الرئيس لعلم الاستشراق في الاتحاد السوفيتي والى انشاء قسم جديد فيه، خاص بلغات شعوب الشرق في نهاية الخمسينات. وتعمل فيه حاليا اسرة من المستعربين اخذت على عاتقها مهمة علمية جليلة خاصة بدراسة ووصف اللغات السامية والحامية او - حسب الاصطلاحات

المعاصرة ـ اللغات الافرو ـ اسيوية.

ويعمل حاليا في مراكز الابحاث العلمية والتعليمية حيث تجري دراسة اللغات الافرو ـ اسيوية (وفي المقام الاول اللغة العربية) كثير من المستعربين السوفيت المشهورين في البلدان العربية.

ووضع العلماء السوفيت الكبار ـ بمن فيهم ايغناتي كراتشكوفسكي واغافانغيل كريمسكي ونيقولاي يوشمانوف وغيورغي تسيريتيلي وخارلامبي بارانوف وغيرهم، الاسس النظرية للدراسات اللغوية في آثار الثقافة والعلم العربيين وبنية اللغات السامية والحامية. وتبلورت الان في دراسات ثقافة الشعوب السامية ـ بسبب تباين الابحاث العلمية ـ جميع الاتجاهات الرئيسة لعلم اللغة المعاصر: اتجاه المقارنة التاريخية بين اللغات وتصنيف اللغات ودراسة بنيتها وعلم اللغة الاجتماعي.

وترأس نيقولاي يوشمانوف الاختصاصي السوفيتي المشهور في علم اللغة اتجاه علم اللغة المقارن منذ نشوئه، وكان يدرس اللغات السامية الجنوبية ولغات تشاد، التي تشكل حلقة مهمة في نظام اللغات السامية والحامية. وألف كتابا فريدا في قواعد نحو اللغة العربية الفصحى (صدر في عام ١٩٢٨) مايزال يساعد الدارسين منذ اكثر من خمسين سنة في دراسة اللغة العربية. وكتب الاعمال الخاصة بعلم الاصوات المقارن في اللغات السامية، ووضع النظريات العلمية الاولى حول جذر الكلمة في اللغات السامية. وجاءت الفَرضيَّة العلمية المبتكرة التي تقدم بها (س. مايزل) المستعرب والمتخصص في اللغات السامية في الخمسينات حول اهمية ترتيب الحروف الصحيحة في اصل الكلمة والتغيرات في هذا الأصل بالنسبة لتكوين رصيد الكلمات في اللغات السامية، جاءت هذه الفرضية متابعة للدراسات المذكورة انفا. وقد حالت وفاة هذا العالم الموهوب المبكرة دون انهاء عمله. غير ان هذا الكتاب اكمله متابعوه فأصدره معهد الاستشراق في عام ١٩٨٣.

وتستمر في مراكز علم الاستشراق في لينينغراد وتبليسي دراسات اللغات السامية القديمة: فقد الف قاموس اللغة الارامية، وتجري البحوث في اشكال الافعال في اللغة الاكدية واثار اللغتين الاوكاريتية والفينيقية وتقاليد الصرف والنحو للغة السريانية وقد اثبتت دراسة مجموعة كبيرة من لهجات الارامية الشرقية ان هذه اللهجات هي عبارة عن مرحلة معينة في تطور اللغات السامية. وتدل على سعة الابحاث العلمية النجاحات التي احرزها علماء لينينغراد ومه[illegible] الاختصاصيون في صَرْف ونحو اللغات السامية، في مجال دراسة اللغات السامية الجنوبية مثل اللغة الامهرية وماتفرع عنها من الكمزية والتيكرية ولهجة القسم الجنوبي من جزيرة العرب وكذلك نجاحات المتخصصين في دراسة مصر القديمة الذين أتّموا دراسة تاريخ صرف ونحو اللغة المصرية القديمة وصرف ونحو اللغة القبطية. كما ابتدات في الخمسينات دراسة اللغات الليبية والبربرية.

واتاح التحليل العميق لبنية اللغات السامية والحامية المختلفة إمكان البدء باعداد قاموس اللغات الافرو ـ اسيوية الذي يرتكز على اسلوب العلم المقارن، باشراف البروفسوري. دياكونوف.

وتعتبر دراسة اللغة العربية الفصحى واللهجات العربية عن طريق وصفها ودراسة بنيتها ومقارنتها مع اللغات الاخرى اتجاها مهماً في تطوير علم اللغات السامية. كما تجري ابحاث خاصة تتعلق بنحو اللغة العربية. وترتدي اهمية خاصة الابحاث المتعلقة بعلم الصرف والاصوات. وتتناول الابحاث ايضا، الكلمة بمختلف اشكالها... ويجري بحث الاصوات في اللغة العربية على اساس استخدام احدث الاجهزة العلمية والكمبيوتر وباستعمال احدث الاساليب.

ويبحث ويصف على نطاق واسع كثير من المراكز العلمية ـ للتوصل الى حل المهمات العلمية والتطبيقية ـ اللهجات العربية الدارجة وبينها اللهجات المصرية والسودانية واليمنية والعراقية والمغربية مما يسمح للمستعربين السوفيت بان يشيروا الى الاتجاه المعين في تطوير اللغة العربية، الذي يتجلى في الانتقال من النظام التركيبي (الذي تمثله اللغة العربية الفصحى) الى الاسلوب التحليلي (الذي تمثله اللهجات).

ومن المعروف ان علم اللغة الاجتماعي الذي يشمل جميع الجوانب من تأثير المجتمع على اللغة وبالعكس، يشكل احد اسس نظرية اللغة العامة. ويحلل المستعربون السوفيت اذ يستندون الى بحوث اللغويين السوفيت الذين ارسوا اسس علم اللغة الاجتماعي، نوعية استخدام الوسائل اللغوية من قبل مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية خلال مختلف المراحل التاريخية والتناسب بين الفصحى واللهجات الدارجة ويصفون الوضع اللغوي الذي تكون في البلدان العربية ويعالجون مستويات اللغة ودور ومكان وسائل الاعلام في تغيير الوضعْ اللغوي وفي نشر اللغة الفصحى. وما من غريب ان «السياسة اللغوية» التي يسير عليها مختلف الأقطار العربية (وهي عملية «التعريب») اصبحت موضع در[illegible]

الاخيرة. ويشارك العلماء من تونس والكويت وغيرهما من الأقطار بنشاط في المناقشات الواسعة النطاق حول هذه العملية. وقد تضمنت هذه المناقشات المحاور الآتية:

١ ـ التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية.

٢ ـ التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، تنمية اللغة العربية في العصر الحديث.

٣ ـ اللسانيات واللغة العربية ويكتسب العمل على اعداد المعاجم أهمية خاصة على طريق تطوير علم اللغات السامية والحامية.

وقد صدر قاموس عربي روسي بقلم خارلامبي بارانوف وقاموس عربي روسي (مدرسي) بقلم غريغوري شارباتوف وقاموس روسي عربي بقلم فالينتين بوريسوف وقاموس عربي روسي صغير بقلم فلاديمير بيلكين وقد طبعت هذه القواميس عدة مرات. كما صدرت قواميس للعبرية والهوسا والامهرية وقاموس اللهجة السورية. وتعد حاليا للاصدار قواميس متخصصة بينها قاموس هندسي وقاموس المصطلحات العلمية العامة وقاموس المصطلحات الفنية واصدرت دار النشر «روسكي يازيك» (اللغة الروسية) المعجم الطبي.

ونشير الى بعض الكتب التي أصدرتها دور النشر مابين عامي ١٩٨٤ و ١٩٨٥ كي يتصور المرء القضايا التي يعالجها المستعربون السوفيت: «مراحل تطور الصرف التاريخية في اللغة العربية» (بقلم آ. بيلوفا) و «اللهجات العربية الراهنة» (غ. شارباتوف) و «الجانب اللغوي لقضية الامة العربية» (ف. شاغال) و «النظريات اللغوية العربية» (آ. خاليدوف) و «قضايا نظرية اللغة العربية الفصحى» (غ. غابوتشيان) و «مقدمات الادب» للزمخشري (م. حاكمجانوف) «والظروف في اللغة العربية الفصحى» (آ. رؤوفوفا) والخ...

ويعار اهتمام كبير لترجمة الكتب والمخطوطات التي تضم المعلومات عن تاريخ مختلف الشعوب العربية وثقافتها وادابها. وصدر في موسكو عام ١٩٨٢ فهرس المخطوطات الموجودة في المكتبات وخزائن الكتب في الاتحاد السوفيتي. واولى الدكتور عبدالله الغنيم عميد كلية الاداب في جامعة الكويت، عضو المجلس الوطني لشؤون الفن والثقافة والادب اهتماما بالغا لهذا العمل وعبر عن الرغبة في اقامة اتصالات وثيقة مع المستشرقين السوفيت الذين يجمعون ويدرسون الكتب الادبية والمخطوطات العربية القديمة الموجودة في مكتبات الاتحاد السوفيتي.

وتجري اعمال ضخمة في مجال دراسة الادب العربي. ويعالج العلماء مختلف مراحل تطور النثر والشعر العربيين. ويولي العلماء اهتماماً كبيراً للقوانين والاتجاهات العامة التي تحدد العمليات الثقافية والادبية الجارية في البلدان العربية وصلتها بنواحي الحياة الاجتماعية الاخرى: الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية. ويعبر العلماء السوفيت اهتمامهم للشعر الجاهلي ولابداع ابي نواس والمتنبي والجاحظ وحكايات «الف ليلة وليلة» واعمال الرومانسيين العرب امثال جبران خليل جبران وامين الريحاني ومعاصرينا نجيب محفوظ والطيب صالح وحنا مينه والطاهر وطار وجميع الذين اثروا ولا يزالون يؤثرون في تطور الادب في البلدان العربية. والقصة السورية والمصرية والنثر الليبي في القرن العشرين والرواية المصرية في الستينات والسبعينات من القرن الجاري وابداع توفيق الحكيم والنثر العربي في الجزائر وتونس والاغاني المصرية الشعبية واعمال الادباء العراقيين والفكرة الانتقادية في البلدان العربية وابداع حنا مينه وعبدالسلام العجيلي والادب الفلسطيني في الثمانينات. وتكشف الكتب التي صدرت حتى الان عن مختلف جوانب هذا الادب العربي الذي لايمكن تصور تطور العملية الادبية العالمية كلها بدونه. ويساعد علم الاستعراب السوفيتي، اذ يساهم مساهمة لها وزنها في دراسات الثقافة والادب العربيين، على مواصلة تعزيز التفاهم والصداقة بين شعوب الاتحاد السوفيتي والبلدان العربية.

المستشرق بيتر غران

جامعة تيمبل - الولايات المتحدة الامريكية

الاستشراق المعاصر في الولايات المتحدة الامريكية

المقدمة

كتب بيتر غران، استاذ دراسات الشرق الاوسط في جامعة تيمبل الامريكية هذا المقال بالانكليزية خصيصاً لآفاق عربية. والمقال جدلي كما ان له منهجه في المحاججة لكنه يؤشر ايضا قضية علاقة السياسة بالاهتمامات الدراسية بالشرق الاوسط. كما انه يطرح امام المهتمين بالاستشراق اكثر من قضية، ويجادل باتجاه اهمية معرفة النظرية الكلية المتحكمة بالسياسة والاقتصاد والثقافة والمقررة لطبيعة الاهتمامات. هنا يجيب غران عن سر اهتمام الامريكان بانماط معينة من دراسات الشرق الاوسط حديثا، ليس بتاريخه، بل بواقعه..

تظل طبيعة الاستشراق واسباب استمراره حتى الوقت الحاضر ساحة مفتوحة للحدس والتخمين. فقد ظن كثير من الكتاب ان علاقة الاستشراق بفلسفة القرن التاسع عشر قد حكمت عليه بالفناء على المدى الطويل. فلم تتنبأ الا القلة بتجدد نشاطه جزءاً من الانثروبولوجيا الثقافية كما يتضح ذلك، مثلا، في كتابات كلفورد غيرتز[1]. وبالنسبة لآخرين ممن قرنوا الاستشراق بما هو مثير في دراسة الشرق الاوسط فمن المقبول على مايبدو الاعتقاد بان انتشار الثقافة ستعلن نهايته.

وبينما كان للثقافة شيٌ من التاثير في تغيير الآراء السائدة في العديد من المسائل المثيرة للجدل، فغالباً ماعزّز نمو المعرفة عن الاسلام المواقف السابقة. ولقد كانت حتى المقالة النقدية الماركسية للثقافة الغربية تفتقر الى نظرة فاحصة للاستشراق. وتظهر بجلاء، في واقع الامر، بضعة اتجاهات سائدة للماركسية الغربية على انها استشراقية[2].

وقد تبنت، من الطرف الآخر، شخصيات بارزة في المؤسسة الاستشراقية منحىً يقوم على الحوار فيما يخص العلاقات المسيحية - الاسلامية يرتكز على التشابه الاساسي للاديان الموحدة[3]. وبينما لاتعتبر مثل هذه المواقف جديدة على القارئ العربي خاصة، وتتناول هذه المقالة التي كتبها ناقد في الاستشراق بعضاً من طروحات (ادورد سعيد) وتحاول استخدامها لايضاح مااستجد من تطورات.

تتضمن صياغات ادورد سعيد الاصلية نقطتين بوسعنا ان نبدأ بهما. اولهما هي ان الاستشراق قد انبعث في الخيال الغربي ككل. وهو لم ينبعث ببساطة في حفنة من الرجال ممن درسوا سابقاً الشرق الاوسط على مستوى من مستويات الاقتدار التقني. وثانيهما هي ان للاستشراق علاقة بتفاوت صلات القوة للحقبة التاريخية الموسومة بالكولونيالية او مابعد الكولونيالية. ومغزى هذه الدعاوى هو انه ينبغي ان ندرك تحليل الاستشراق على نحو واسع وفقاً للثقافة الغربية. فيتوجب ابعاده من التاريخ الضيق لبعض الكتب الخاصة التي تتناول قطراً معيناً في الشرق الاوسط. من هذا المنظار، ينبثق

الاستشراق جزءاً من نظرة عالمية اكثر شمولاً، نظرة رومانسية جديدة للقرن الماضي. وهكذا ينبعث الاستشراق الجديد جزءاً من المعارضة لموسوعيي القرن الثامن عشر. فقد اقتفى الموسوعيون، وهم مجموعة من مثقفي النهضة الفكرية بدأوا من المقدمة المنطقية في شمولية الانسان، اقتفى هؤلاء اثار كتاب الاغريق وكتاب عصر النهضة، ومافتئ البعض حتى اليوم يهاجم، بالطبع، اليقظة الفكرية. والهجوم على الشمولية لصالح خصوصية كل ثقافة هو لب الثورة الرومانسية. فلا تظهر انسانيتنا فيما تشترك في اقتسامه ولكنها تظهر في المزايا المتفردة التي تميزنا في الدعوة اليها. وهذه الدعوة مقيدة للبعض في بناء اساطير وثقافات وطنية او في عقلنة الحكم الكولونيالي. ولكنها تجذب، من غير شك، اعداداً كبيرة من الافراد الذين ليس لهم مثل هذه الاسهامات ولكنهم يمتعضون، ببساطة، من ان تحولهم الدولة الى سلسلة من ارقام التعريف. فنقطتنا الاولى، اذن، هي ان الاستشراق متداخل بعمق في الاحتجاج الثقافي الداخلي للغرب من خلال الرومانسية. ولهذ السبب، فبقاء نقاد الاستشراق الذي يعني بدراسة احدى الثقافات العالمية، على قيد الحياة واتخاذه اشكالاً مختلفة هو اكثر احتمالاً من اختفاء المستشرقين والاستشراق. ومن الممكن ان يختفي الاستشراق اذا ماحرفت الدولة الرومانسية، مستخدمة اياها عقيدة اضطهاد كما حدث في الفاشية.

واكثر من ذلك صعوبة في انجاحه هو الطريقة التي عزى بها البعض صورة ماهو غريب الى الشرق الاوسط والى الاسلام او السبب في اختيار صورة ماهو مبهم للشرق الاقصى والمضمحل لامريكا اللاتينية...الخ

وتقدم لنا كتب الاسفار وتاريخ الاتصال بالآخرين بعض الايضاح، لكنها لاتقدم ايضاحاً متحرراً من الغموض. ويمكن ان يقال الشئ نفسه عن واقع الشرق الاوسط على اساس انه واحد من اراضي العالم المقدسة. ويبدو ان المثقفين الغربيين قد انتقوا، في الفترة الكولونية على نحو خاص كما اشار ادورد سعيد، من خزين رمزي ذي امكانات واسعة. والواضح انه جرى ببساطة التخلي عن كثير مما يعرفه الغرب عن العالم ليلائم النماذج الثقافية الجديدة. ونستطيع ان نتأكد من ذلك بقراءة ادب الرحلات الغربي الذي انتجته الحقبة الواقعة مابين النهضة الفكرية والقرن الثامن عشر.

واكثر تيقناً من طريقة اتخاذ الاختيارات هي الحقيقة التي تقول انه حالما تتصلب الانماط المتقولبة فهي تقاطع موشور الفكر الغربي من اليمين الى اليسار، تدخل في تغييرات متناقضة من غير ان يصار الى تركها. فمثلاً كان الاوربيون يرون الشرق في الفترة الفكتورية على انه متجر جنسي وهذا مالم يكن في اوربا. ومع الثورة الجنسية في امريكا واوربا القرن العشرين، فقد اتخذ رد الفعل صيغة اكتشاف الشرق الغريب الذي يعاني من كبت جنسي تماما على العكس مما كان ينظر اليه. ولم تكن الدقة مهمة على نحو خاص في كلتا الحالتين قدر اهمية الثبات من وجهة النظر الغربية. ولان المجال يتسع هنا، فمن المرغوب فيه كثيراً ايضاح الروابط بين الرومانسية والرومانسية الجديدة والحداثة والاستشراق في شئ من التفصيل. واذ نتقدم هنا باسلوب اكثر تحديداً، دعنا نحاول التعرف على من تصدر عنه انماط الفكر الكبرى بخصوص الشرق الاوسط في البلدان الغربية. ثم ننهي ذلك، مقدمين بعض الاقتراحات، بالطريقة التي نتجاوز فيها الاستشراق من غير ان نتجاهل ماحققه على نحو مشروع.

ويظهر لاول وهلة ان مدارس البحث الاستشراقي تنتظم وفقاً للقطر او المنطقة التي يقع فيها القطر وانه تربط هذه المدارس، على نحو سائب، العديد من المجلات المغمورة والمؤتمرات السنوية. وترينا نظرة ادق، على كل حال، انه ليس مايوحد او يفرق الافراد والمجموعات الصغيرة هو الخطوط الوطنية على وجه التخصيص.

وبالمقارنة بباحثي العديد من فروع التاريخ الأخرى، فان المستشرقين اكثر عالمية منهم. وفضلاً عن ذلك، يعرف الكثير من الباحثين بعضهم البعض عن طريق التدريب اللغوي او عن طريق المدرسين او الطلبة المشتركين. وتستمر هذه العلاقات مدى العمر وهي اكثر اهمية من الروابط المشابهة التي تنشأ بين الاساتذة والطلبة الذين يتخصصون في تاريخ الولايات المتحدة واوربا. واليوم يعرف الكثير من المستشرقين انهم معرضون للهجوم لكن الغالبية العظمى منهم يسيئون فهم الهجمات والحق ان كثيراً من هذه الهجمات تتضمن مسائل ثانوية ولذلك فان المناظرة الحقيقية بين الاستشراق ونقاده ستشتد في المستقبل.

فلنقترح انه يمكن تعريف الطبيعة العامة للثقافة الغربية على انها تنبثق من احد قطبين رئيسين: الرأسمالية الوطنية متعددة الجنسية

والتنمية او الرأسمال الوطني والثقافة الاساسية. ولقد اختار الافراد في الغرب وفي الشرق الاوسط ان يربطوا انفسهم بمؤسسات تتبنى هذا التقليد او ذاك.

وقد انتج التقليدان كتابات يستطيع المرء ان يحكم عليها سياسياً او جمالياً على انها تمتد لتغطي مجالاً واسعاً. لكن، على الرغم من الاختيارات التي يقوم بها افراد معينون (أو بسبب هذه الاختيارات) يبدو ان غالبية الباحثين الذين تطوروا في هذا المضمار قد ظهروا على الساحل الشرقي او الغربي من الولايات المتحدة ولندن وباريس وطوكيو والقاهرة وهي مركز تتعاون في مسألة الاقتصاد متعدد الجنسية.

وتقترب الغالبية العظمى من هؤلاء الباحثين من مواضيعها من خلال الحداثة وبعضهم من خلال الاقتصاد السياسي، فيما يكتب غالبية الباحثين ممن يتبعون التقليد العالمي عن المواضيع الحديثة والمعاصرة. ولكن هذه الحالة لاتنتظم الجميع، فالبعض يدرس تكوين الدول القديمة او تكنولوجيا العصور الوسطى او تاريخ الطب. والموضوع ثانوي بالنسبة للرموز المجازية السائدة التي ترفد الطريقة. وباختصار، فان التاريخ كله يكوّن وحدة الاان بعض المناطق، خاصة الغرب الحديث، تتقدم على غيرها وتصلح نموذجاً في هذا الصدد.

وينتج المركز الثاني للجاذبية وهو مركز الرأسمال الوطني، تقليداً استشراقياً اكثر مما تنتجه عموما مدارس التحديث السائدة. وبينما يكون مرتكزه الاساسي المدن الصغيرة وامريكا الوسطى والحزام الانجيلي وجنوب المانيا والمؤسسات الريفية في اوربا والشرق الاوسط، فهو يوجد في مؤسسات تسيطر عليها الحداثة عموما مثل جامعة برنستون. ويمكن ان يعبر عن الفرق الرئيسي بين الواحد والآخر اما بمصطلحات اقتصادية أو بمصطلحات ثقافية واقتصادية. ذلك لان عالم الرأسمال الوطني هو عالم العمل الذي يبيع مواده الى السوق المحلي في المقام الاول وهو تحت رحمة الاقتصاد متعدد الجنسية الذي يملك قوة اعظم[4]. فالرأسمال الوطني في الغرب يرى نفسه نوعا ما اسيراً للاقتصاد متعدد الجن... [illegible] سياسيين ينفقون الخزانة على مشروعات فيما وراء البحار لمنفعة الذين يؤمنون بالاقتصاد متعدد الجنسية على وجه التحديد. وقد دفع هذا المثقفين الى التعاطف مع السياسات الانعزالية لمدة طويلة من هذا القرن. فالرأسمال الوطني في الغرب يستند الى الوطنية كعقيدة سياسية اساسية. فالاجانب على هذا الاساس هم اناس غرباء وليس هناك احساس بالتنمية او الثقافة المشتركة.

وقد عزز هذه النظرة موقف النضال داخل البلدان التي يسودها تعدد القوميات وكذلك الالتقاء، بين الحين والآخر، مع المؤسسات الاجنبية حيث يجري البيع او الشراء على قاعدة الدفعة الواحدة. هذا الموقف يختلف عن موقف الرأسماليين الذين يتبنون الاقتصاد متعدد الجنسية، والذين يعملون من خلال اساس يومي للموجودات المشتركة في العالم وبمصطلحات ثقافية عامة. فالثقافة الجوهر تميل الى ان ترى الثقافة الامريكية او الثقافة المسيحية في هيئة مختلفة تماما من الهندوكية أو الاسلام. وليس من المدهش ان تكون الثقافة الاساسية قد انتجت الغالبية العظمى من المبشرين المهتدين حديثاً وان يكون مثل هؤلاء المبشرين قد وجدوا انفسهم مثل رجال الثقافة الاساسية في علاقة مناقضة للمثقفين من الثقافات الأخرى وهي المجموعات التي لم ترحب بهم على نحو واضح.

فسمة كتاب في الثقافة الاساسية عن الشرق الاوسط ان يبدأ بالحديث عن الاديان القديمة[5]. والتاريخ ضمن هذا المنظور يكون كشف أو صياغة الفكرة الحضارية حتى تستنفد ابداعها. ويتخذ هذا في الغالب شكل النظرة الهيكلية للتاريخ فالحضارة متأصلة عرفياً في الدين ولغة الكتاب المقدس ولذلك فان دعاوى التواصل التاريخي مرتكزة عرفياً على دعوى استقرار النماذج النحوية ومعاني الكلمات في العصر الذهبي وحتى الان.

يختلف مظهر الكتاب المجدد عن كتاب في الثقافة الاساسية على نحو يزيد من قيمته[6]. فهناك طي وتكثيف للتاريخ المبكر. ويتبع ذلك حديث عن مجيء الغرب. وبينما يميل التقليدان لتوكيد سيطرة النخبة على الجمهور السلبي، فان المدرسة التي تؤمن بالمعاصرة تصل مابين النخبة والغرب وتشدد على التغيير. وغالباً ماتعمل المدرسة المجددة من خلال العلم الاجتماعي [illegible]

الجوهر من خلال الادب المحض ولكن ليست هذه هي الحالة دائماً وهي ليست ضرورة بالتاكيد. غير ان التمييز الحقيقي بين الاثنين هو الموقف من الفلسفة اليقينية:

وقد اخترنا الفلسفة اليقينية هنا بسبب المناقشات الحامية التي تحيط بالمصطلح. ذلك لان الثقافة الاساسية والمجتمعات الأخرى التي هي في حالة دفاع تميل للدفاع عن مجال من المواقف يقترن: بليوبولد فون رانك، اغناتيوس وكتاب القرن التاسع عشر الآخرين اكثر مما يقترن بتقبل هذه الثقافة المذهب النسبي للقرن العشرين. فيقينية القرن التاسع عشر مرتكزة على فعالية الطريقة المختبرية المفترضة للحصول على المعرفة الحقة.

فالحقائق الاكيدة تتراكم بالتدريج وتنتج الحقيقة النهائية. وقد انار فون رانك، مثلا، الطريق نحو استعمال نقدي للمادة. ولانزال نقدر كثيراً اسهامه في تحليل النفس. اما المظهر الآخر من مظاهر اليقينية فهو ميلها لدمج الحقائق في العرض الروائي، كما يحدث، على الاكثر، في الرواية الكلاسيكية. ويجد المرء في كل من الرواية الكلاسية وكتاب تاريخ الثقافة الجوهر تحركاً من مبدأ معين، على نحو متتابع، نحو انحلال العقدة اي نحو الحل الروائي. ومن الطرف الآخر، يروق المذهب النسبي للاقوياء. فتحدد موضوعية الحقيقة مطواعيتها. فالدول او معسكرات القوة تحتاج للمرونة لتحوير الحقائق السابقة عندما تشاء. والقصص مقيدة ايضاً وتمتاز بتعريف التاريخ وفق عدد محدود من ممثلين اقوياء تلتحم حياتهم سوية لكنها ايضاً تلزم الكاتب في ان يبقى مبدأ التغير والحركة حياً. وهكذا فليس من المدهش ان تتحاشى الثقافة متعددة الجنسية فكرة الحقيقة التي تخص مفهوم معطيات اليقينية الجديدة. واضافة لذلك، فهي توازن القصص والبنية في تحليلها. فالتحليل البنيوي يخفض من توقع التغيير ومفهوم المعطيات يبعد الادعاء في ان الواقع يفرض مبدأ ان كل مايعرف يمكن ان يترجم بطرق لانهاية لها تتعارض مع بعضها البعض. وليس من المدهش في حقل تسيطر عليه الثقافة الجوهر ان تضرب جذور مشروع رئيس مشترك مثل موسوعة الاسلام في نهاية القرن التاسع عشر.

والان نتحول الى ايضاح جزر ومد نظرية الاستشراق والمعاصرة في الغرب في الجيل الماضي. فنسأل لماذا ارتفع مقام نظرية المعاصرة خلال الستينات ومن ثم ركد في السبعينات فيما عاد الاستشراق الى الظهور. لايمكن طرح السؤال بالضبط وفق الخاصية بل وفق طبيعة السيطرة ضمن المؤسسات الحرفية ووفق مرتبة المؤسسات في الحقب المختلفة. ولن يكون الجواب الذي نقترحه اكاديمياً وعرضياً. وربما ليس هناك من جواب. فقد ظهر الافراد وظهرت المؤسسات والعلاقات داخل عالم الاستشراق باستمرار خلال الجيل الماضي. وقد حدثت التغييرات ذات العلاقة على مستوى آخر، هو مستوى السياسة ولكن السياسة التي لاتفهم بطريقة اكاديمية عرقية على انها حقل متميز يشبه النظام السياسي وانما تفهم على انها سياسة (غرامشية)ونعني بها انها تلك النظرة التي تناقش دور المثقفين باعتبار كونهم جزءاً من الدولة او التحالف السياسي الحاكم على نحو يعمق ايمانهم ويزيد من سيطرتهم. نزعم بهذا انه ليس للمؤسسات الفكرية، وهي بذلك تشبه المعاهد الاستشراقية، وظيفة تعليمية او استقصائية وانها تتقدم مكتفية بذاتها نوعا ما خلال السنوات حسب، بل ان للشخصيات القائدة في هذه المعاهد ارتباطاً بالدولة. فهما يقتسمان لغة مشتركة، هي لغة الثقافة المسيطرة. يصلح هؤلاء الكتاب البارزون رابطة بين الدولة وجمهرة مدرسي وكتاب الموضوعات الشرقية. وهم يقومون بهذا عن طريق تحرير المجلات وعقد المؤتمرات وتجديدهم سلسلة النشر واولويات المؤسسات. ومع ان الاستشراق لم ينتج اسمى مثقفي الدولة، على الرغم من انه وليس الجامعة، الوسط الذي تحاول الدولة جاهدة من خلال نشر رسالتها، فقد برز الى السطح في بلدان الغرب الرئيسة عدد من الشخصيات في الجمعيات والمجالس المتنوعة تناصر اراء تدين بها المؤسسات. فاذا ماتتبع المرء منحىً (غرامشيا) للتاريخ الامريكي، فانه يستطيع ان يلاحظ اجتذاب مثقفي الدولة من الساحل الشرقي بدءاً من عهد فرانكلين روزفلت في الثلاثينات وحتى عهد جون ف.كندي في الستينات. فقد انتجت كليات عصبة البرج العاجي الشخصيات التي دافعت عن مصالح عاصمة الساحل الشرقي الامريكي المشتركة والمسيطرة. فقد حولت الجنوب الامريكي الى ثقافة شعبية وعاملت الغرب منه على انه تابع ثقافي للشرق. وقد تحقق هذا بمنح اهتمام متزايد للمرتدين من الثقافة الجنوبية من امثال فان ودورد، مؤرخ جامعة يل الذي ينحدر من الجنوب. وبانبعاث سياسي بدأ في السبعينات وقاد اخيراً الى سنوات ريغان فقد ازدادت قوة الدولة واكتسبت استقلالاً ذاتياً ابعدها عن سيطرة منطقة معينة. فجذبت المثقفين من المناطق الشرقية والغربية على حد سواء.

ولكن دعنا نبدأ بالتأثيرات الداخلية على الاستشراق ونتحول بعد ذلك الى تأثير التغييرات العالمية. فقد حلت بانبعاث الساحل الغربي ايديولوجية التنمية او التطوير. وكانت ترجع في جذورها عموماً الى جون ديوي والفلسفة الذرائعية الامريكية. ولم يكن هناك تاثير مهم على الاستشراق في السنوات المبكرة من القرن. وقد تبدل الموقف، على اي حال، في الحرب العالمية الثانية. فضغطت الحكومة، خلال هذه الحرب، على مجتمع الاستشراق ليكون على صلة اكثر بالحياة الامريكية وان يدرس المواضيع الحديثة ويطبق طرائق العلوم الاجتماعية. وشكلت بعد الحرب العالمة الثانية، مجموعة من علماء الاجتماع لدراسة الشرق الاوسط من مستشرقين تخلوا عن دراسة علم اللغة التاريخي والادب الصرف (غوستاف فون غرونبوم مثلا) او من مستشرقين كيفوا حقل الدراسات الاسلامية التي تخص العصور الوسطى للازمنة الحديثة (برنارد لويس مثلًا) او من مستشرقين جاءوا من العلوم الاجتماعية او تعلموا عن الشرق الاوسط من تجاربهم في حرب فلسطين الاولى او في صناعة النفط او وزارة الخارجية (مانفرد هالبرين الخ) وقد شكلت الحكومة رابطة دراسات الشرق الاوسط في الستينات، ووجهت هذه الى مهام تختلف عن توجهات جمعية الشرق الامريكية التي شكلت قبل ذلك. مولت الحكومة، في نفس الوقت، مراكز دراسات المناطق ومنحت ايضاً فرصة لطلبة الطبقة الوسطى لتعلم العربية. وقد انبثق اغلب هذا من التنافس مع الاتحاد السوفيتي. فبعد الانجاز الفضائي في ١٩٥٨، مولت الحكومة دراسة اللغات الحساسة، من خلال تشريع يدعى لائحة الثقافة للدفاع الوطني وكانت مراكز الشرق الاوسط ذروة انشاء مراكز الدراسة للمناطق في الستينات. وقد توازت هذه مع سوق العمل الجامعي المتنامي في دراسات المناطق وتلائمت ايضاً مع التوسع الكبير في الحقول الجديدة مثل العلوم السياسية والانثروبولوجيا الثقافية وعلم اللغة والتاريخ الاجتماعي.

وباقتراب السبعينات بدأت مراكز المناطق تفقد دعمها المالي. وكان هناك تخمة ملحوظة في خريجي السوق الاكاديمي من الذين لم يكونوا مؤهلين او ميالين للعمل في الصناعة او لدى الحكومة وكان هذا ماتريده الحكومة. فقد قلصت جذريا برامج المناطق واختفى الاساتذة عائدين الى اقسامهم الاصلية وقد اختفوا كلية في بعض الحالات. ولكي تواصل عملها، فقد قامت برامج الشرق الاوسط بتحالفات مع برامج الاعمال. ومن الطبيعي ان يكون اولئك الذين يسكنون المنطقة الغربية المزدهرة حديثاً والجنوب الغربي اعظم نجاحاً. وكان مدراء المركز الجديد اداريين ماليين اكثر منهم باحثين.

وقد اثرت هذه التغييرات في حقول مختلفة وبطرق مختلفة. ففي دراسات العصور القديمة، كان الخريجون يتطلعون باطراد لاعمال المتحف اكثر من تطلعهم لاعمال اكاديمية. واصبحنا حقاً نزداد احساساً بثقل تأثير المتحف وادارة الارشيف في دوائر البحث. مثل هذه التأثيرات كانت اقل سرعة في حدوثها من تلك التي حدثت في حقول تلتزم مركزياً بنموذج التطوير كما يحصل في حقل التاريخ الحديث والعلوم السياسية. وبتراخي الالتزام بالتجديد في السبعينات وبانهيار الايمان في ايديولوجية التحديث، فقد تبدل مسوّغ وجود الحقول كله. وفي ما تلا ذلك من اصلاح، تحرك العلم السياسي والانثروبولوجيا الى مايضاد التطوير من عصيان وقلقلة للامن الوطني بينما لم يجد التاريخ مكاناً يذهب اليه. واليوم يقوم عدد كبير من الجامعات الامريكية بتعيين موظفين في العلوم الاجتماعية للشرق الاوسط ولكنها ترفض عن قصد تعيين اشخاص في مجال التاريخ. ولايفعل الكثير ممن يُدرسون تاريخ الشرق الاوسط الحديث سوى توليد العدد المطلوب من الطلبة من خلال فصول تافهة تخص الصراع العربي ـ الصهيوني او الافراط في عرض الافلام في الصفوف. ويبدو ان ماللطلبة من ادراك حسي في هذه الحالة يتبع الخطوط الحكومية.

وقد وافق التغيير الذي يحبذ العلوم الاجتماعية على حساب التاريخ وخاصة تاريخ الشرق الاوسط الحديث، وافق هذا التغيير التأثير المتنامي للثقافة الجوهر سياسياً وثقافياً. وقد اصلح مفكرو الثقافة الجوهر منهج الكلية واسقطوا كثيراً من تجديد الستينات واقاموا الدراسات الاساسية. وفصول الحضارة الغربية والتنور عن طريق الكومبيوتر بدائل عن متطلبات اللغة الاجنبية. وقد تبنينا في جامعة (تيمبل) وهي جامعة كبيرة فصلاً دراسياً في التراث الثقافي منضبطاً في تداخلاته قبل بضع سنين، يأخذه جميع الطلبة. وكانت احدى متطلباته قضاء اسبوع في دراسة الثقافة (اللاغربية). وفي هذا الوقت كان يقصدني الزملاء في ايمان صادق للمساعدة، طالبين مني بطريقة مدهشة ان اختار لهم صفحة من القرآن.

فالايضاح الذي يفسر بالطبع انبعاث الثقافة الجوهر وانهيار ثورة التجديد تكمن في تغيير جرى على مستوى عالمي. والتفكير بالمستوى العالمي ذو فائدة ايضاً لايضاح الفعاليات الخاصة بالمستشرقين في هذا الوقت مثل حركة الحوار.

تدعى المبادرة الغربية الجديدة التي حدثت في السبعينات والتي استمرت حتى الوقت الحاضر بنظام العالم الجديد الاقتصادي. فاذا مانظرنا لهذا النظام وفق شروط اقتصادية محضة، فسنرى ان له تاثيراً واضحاً في واقع الامر على الحياة الثقافية كذلك. فقد كان من ارضح ميزاته انسجام اقتصاديات الغرب والعالم الثالث. وكان من اوضح جوانبه تسهيل جذري في تقسيم العمل الدولي. وقد تضمن هذا فيما تضمن نمواً في اقتصاد المؤسسات الصغيرة في العالم الثالث.

ومن الناحية الايجابية، كان الكثير من اعمال الباحثين في هذا الوقت تنصب على كتب المصادر. فهناك عدة شركات نشر تعنى ببلوغرافيا العالم الثالث. وعلى الرغم من حقيقة انه ليس في متناول القارئ الغربي ادب المجلات التي تصدر بالعربية. فقد حدث بالتدريج وضع الاساس للدراسات المقارنة من قبل العديد من الباحثين. ومن الامثلة الجيدة على ذلك هو. دليل الاستشهاد للعلوم الاجتماعية الذي له الان خمسة عشر عاما من العمر. ولكي ننهي هذه الصورة يكفي ان نقول انه لايستطيع تقييم الاتجاهات القائمة الان الا الاختصاصيون.

ولسوء الحظ فاننا نفتقر الى مجلة تبين الاتجاهات في دراسات الشرق الاوسط بحيث يتوجب على كل كاتب ان يخطط لانطباعات اتجاهه في الفنون أو الموسيقى او العلم او الفكر الاجتماعي. كما ان لدينا فكرة محددة عن الدراسات العربية في روسيا واليابان. وآخر قضية في هذه المقالة هي مسالة البديل للاستشراق كمذهب في البحث. كيف يمكننا ان ننتج كتابات عن الثقافة والمجتمع تتخطى التقسيم البسيط للشرق والغرب. ويبدو ان هذا هو التحدي الذي يطرحه ادورد سعيد في مقالاته عن الاستشراق. واول ماندعيه هو ان الاستشراق لن يختفي ببساطة. فقد تعضده كتابة لها وشائج اقوى مع العلم. لكن هذه لسوء الحظ نقطة جدلية قدر مايتعلق الامر بوجود علم كهذا ومن الواضح ان هناك فائدة كبيرة يجدها المرء في اعمال المستشرقين في الماضي والحاضر. واكثر من ذلك، فقد قاد التاريخ المبكر للنقد الاستشراقي الى التشويش. فبمقدور الاستشراق ان يتخذ اشكالاً مختلفة بدءاً بالمادية الماركسية وانتهاء بالمثالية الاوربية ونظرية التجديد الامريكية.

ويلاحظ المرء، على اية حال، بفضل المستشرقين الشديد لطريقة المقارنة التي تربط الامثلة الاسلامية ـ العربية بالامثلة غير الاسلامية وغير العربية صيغة للبحث عن التجديد الخاص في مجتمع معين. وقد استخدمت المقارنة في الامد الذي قُدمت فيه للتوكيد على فكرة القرن التاسع عشر التي تقول بان النفس والشخص الآخر هما قطبان لايتفاعلان في بعضهما البعض. وكانت اوربا تستخدم دائماً على انها نقيض حاد للعالم الاسلامي. ويفترض اساساً الاستخدام لمنهج المقارنة هوية بشرية مشتركة اساساً للعلم. ويبدأ البحث عن الاختلاف من افتراض بوجود جوانب مشتركة. وقد انجذب بعمق كثير من المستشرقين الى الثقافة الاسيوية لكنهم تعاملوا على انها حب لما هو غريب. ولم يعاملوها على انها شئ وجد هناك بحق كما وجدت الثقافة الاوربية.

ويبدو من البساطة بمكان ان نظهر ان هؤلاء المستشرقين ليسوا الا رومانسيين اساساً وانهم يكرهون جوانب عديدة من اليقينية الاوربية المستحكمة وانهم استجابوا الى الرومانسية التي ظهرت غنية في الثقافات الاخرى حيث الفلسفة اليقينية اشد ضعفاً. ويساوي ذلك في الظاهر ان المرء لايستطيع ان يفهم بلداً في الشرق الاوسط بسبب اللغة او الدين السائد. فالزام نفسه بصورة تتحد حول الدين او اللغة او العنصر، لايستطيع الاستشراق ان يتسع لتنوع الواقع الاجتماعي الذي يجده المرء في روايات نجيب محفوظ او عبد الرحمن الشرقاوي. واكثر تعقيداً من ذلك هو النسيج الاجتماعي الذي يطرحه علي الوردي. وفي اي من المجتمعات لاتصلح اللغة وسيلة للاتصال حسب بل وسيلة للانقطاع ايضاً. وباختصار فاذا مااستمر الاستشراق ملتزماً باسلوب يترسخ في ثقافة النخبة، فيتوجب بالضرورة تقليل اهمية الكفاح والتغيير الاجتماعي والانقطاع لصالح التناغم النسبي والاستمرار الثقافي. وبعد ذلك يمكن تبسيط الكلية الاجتماعية على نحو عام.

بدأ سمير امين في الستينات يعرف مفاهيم الرأسمالية المحيطية

وصيغ الانتاج الرافدة على انها مفاهيم لاتعتمد على الغرب وفي نفس الوقت بدأت تظهر ترجمات انطونيو غراماشي في عدد من اللغات الرئيسة مانحة، لاول مرة، نظرية معقدة للحكم والتبعية، مستخدمة الثقافة والدين والفولكلور صيغاً عاملة. وفي هذا السياق المتزايد في لبراليته وتحرره. بدأ الكتاب باستعمال النظرة العالمية مقولة في علم الاجتماع. والغاية، مرة اخرى، هي بناء اطار اجتماعي لتحليل معرفة اقل في تقريريتها الايديولوجية من مفهوم الماركسية الدولية الثانية.

وظهر ماينبئ بهذا في الاشارة اعلاه الى الرومانسية واليقينية. ونستطيع ان ننهي مقالنا هذا بمناقشة اشمل للموضوع.

فيبدو ان التركيب الطبقي الجديد المكوّن للعالم ينتج مايمكن التنبؤ به من اليقينين والماركسيين والفوضويين والرومانسيين.

هناك قدر معين من التشابه في النظرة تمتاز بها كل طبقة. ولكن هناك قطاعات ضمن كل صنف يمكن ان تتبنىمفاهيم مختلفة. فمثلاً هناك الكثير من الناس من الطبقة العاملة ممن يعملون بوحي من الفلسفة اليقينية. يعني هذا انه قد يملك الكتاب في بلد معين طاقة قليلة او لايملكون للاتصال الفكري ببعضهم البعض، في الوقت الذي يتماثلون فيه مع شخص يقاسمهم منطقهم او احساسهم في بلد آخر. ومن الخبرات المألوفة ان يكون هناك استاذ في قسم يشترك مع آخرين في نفس الاختصاص ويشعر، مع ذلك، بانه غير قادر للاتصال بزملائه مثلما هو كذلك مع شخص في حقل آخر يشترك معه في الرؤيا. فالاتصال يشتمل على قدرة في اقتسام المنطق لاالاشتراك بالحقائق والاساليب على وجه التحديد.

ومن الواضح، على اية حال، ان لاتنتج الطبقات نفسها ببساطة ولايطور المرء المفاهيم العالمية في المختبر. فالناس يعيشون في مجتمعات قد تكونت وتقوم هذه المجتمعات، حسب مايقترح غراماشي، بتوحيد الانظمة وصياغة افكار تلائم حاجتها. ويجابه الفرد في الحياة الواقعية صيغة ثقافية سائدة ترعاها الدولة من خلال تركيب المؤسسات الموجودة. ويتبع ذلك شئ من التكيف. والنتيجة هي التحول في المفاهيم العالمية. وهكذا قد يكون بين يقيني من الطبقة الحاكمة في الهند ونظيره في انكلترا تشابه كبير وقد يرسل اطفاله الى جامعة [illegible] باختياره ويكون بينهما، مع ذلك، خلافات. وبعد ان قدمت هذا الادعاء، ربما يكفي الوقوف هنا بحدود هدفنا الرئيس في اظهار مايكمن وراء الاستشراق من منهج. ويستطيع المرء عند هذه النقطة تعداد امثلة توضح كيف ان الفلاسفة العرب المستخدمين في المجامع اللغوية قد الغوا التقليد الميتافيزيقي الاوربي بينما استغرقت مذاهب اخرى قسماً اخر من المفكرين العرب. ومن المفارقة ان يشير فصل قياسي عن الحضارة الاوربية دائماً الى روسو وماركس ولوك لاظهار التنوع ولكن تتخذ هذه الحضارة صفة الاجنبي المتماسك عند مواجهتها جزءاً آخر من العالم.

والتوسع في تهذيب هذه الافكار ضروري بالطبع. لكن التعرف على الوشائج الداخلية العامة في العالم ليس بذي قيمة مثل التعرف على التشابه الشديد في الواقع سواء ألعب هذا التشابه دوراً مهما أم لم يلعب. وهنا توحي كتابات سمير امين عن الراسمالية المحيطية بالمعاني والدلالات كما تفعل كتابات غراماشي عن انواع السيطرة المختلفة. وبينما هناك في الواقع الشئ الكثير من الوعي الفكري المشترك بين اوربا ومستعمراتها فان السؤال الاكثر اهمية هو فيما لو يستطيع المرء ان يجد تشابهاً بين المفكرين مثلاً في الهند ومصر والمكسيك في نظرتهم الى ديكنز او دستوفسكي اكبر مما يجده المرء بين المفكرين في دول هذا العالم الثالث والمفكرين في البلدان الصناعية المتقدمة. ويبدو ان هذا الآن هو الحد الفاصل.

لقد اختارت هذه المقالة مسالة الاستشراق محاولة ان تشرح استعادته لمكانته واعتباره المتجدد في البلدان الغربية في السنوات القليلة الماضية. واقوى ايضاح لانبعاثه هو ان الاستشراق منضم مع صيغ اوسع من الفكر، خاصة الرومانسية. وهي نفسها نوع من الاحتجاج داخل الثقافة الغربية مقيض لها ان تستمر، ولان الرومانسية تاريخياً هي حركة في اوربا باعتبار كونها رد فعل للثورة الصناعية ومن ثم الاشكال الاكثر تقدماً للتطور الراسمالي. وقد تناول المقال ثقافة النوعين الاساسيين للراسمالية في البلدان الصناعية الا وهي الرأسمالية الوطنية والراسمالية متعددة الجنسية.

وقد تقدم المقال في اطروحته، مستخدماً الولايات المتحدة الامريكية مثلاً للبلد المتطور مظهراً ان التحكم السياسي النسبي لنوع او آخر من الرأسمالية تصحبه تغييرات عميقة في الثقافة الامريكية

عموماً وبنقلات حادة في الدراسة الاستشراقية على وجه الخصوص. والقضية الختامية التي تصدىٰ لها المقال هي توقع تخطي الإستشراق لنوع من البحث اقل اعتماداً على ثنائية الشرق والغرب، واقتراحي هو النظر الى كل بلد على انه منتج تعدداً في نظرات الافراد للعالم. غير انه تحدث بانتظام صراعات فكرية مهمة في مجتمع معين بين الناس الذين تتباين نظرتهم الى العالم. ويتوجب على الملاحظ الذي يطل من الخارج ان ينجذب منطقياً للنظرة التي يفضلها. ويبدو

في الدوائر الغربية ان عدداً في اليقينيين اللبراليين الذين درسوا في بعض الاقطار العربية الحديثة قد وجدوا يقينيين لبراليين في هذه الاقطار واكدوا عليهم في كتبهم، لكن لم تسنح الفرصة لمجموعة مهمة أخرى في الغرب ان تنظر الى مالدى هذه الاقطار من المعرفة.

ملاحظات

1 — Clifford Geertz, Princeton anthropologist. Among his books is Islam Observed:Religious Development in Morocco and Indonesia (New Haven: Yale University Press, 1968); more significant is the general essay The Interpretation of Cultures (New York: Basic books, 1973); This Last book was conceptually refuted in a theortical essay never applied to orientalism by three English writers, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S. Turner, The Dominant Ideology Thesis(London:G. Allen & unwin, 1980).

2 — Notably Bryan Turner, Weber and Islam: A Critical Study(Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974); Marx and the End of Orientalism(Boston: Allen & Unwin,1978); The important concept of the Asiatic Mode of Production in marxist thought also usually suffers from being orientalist.

3 — Annemarie Schimmel and Addol Jawad Falaturi(eds.)We believe in one God: The Experience of God in Christianity and Islam(New York: Seabury Press, 1979); M. Montgomery Watt, Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue(london: Routledge & Kegan Paul, 1983).

4 — Edward W. Said, Orientalism(New York: Pantheon, 1978); translated as al — Istishraq: al — Ma'rifa,al — sulta, al — Insha(Beirut,1981).

5 — A historical survey of the core culture genre is Regina Sharif, Non — Jewish Zionism Its Roots in Western History(London: Zed Press, 1983); Less critical is Robert T. Handy(ed.) The Holy Land in American Protestant Life 1800 — 1948 A Documentary History(New York: Arno Press, 1981).

6 — An otherwise indispensable book for students is L.S. Stavrianos, Global Rift The Third World Comes of Age(New York: William Morrow and Company, 1981).

د. صالح جواد الطعمة

استاذ العربية والادب المقارن جامعة انديانا ـ الولايات المتحدة

التلقي الأمريكي للأدب العربي

التلقي الأمريكي للأدب العربي
ملاحظات اولية

ـ ١ ـ

بعد مرور قرن ونصف تقريباً على بدء التلقي الامريكي للأدب العربي مازلنا نقرأ بين حين وآخر في المصادر الامريكية ملاحظات سلبية حول الادب العربي قديمه وحديثه كقول المستشرق ديكنز في ختام مدخل الادب العربي القديم في الموسوعة الامريكية (ط ١٩٨٥) «قد ترجم قليل من الأدب العربي وكثير منه بحكم طبيعته لايقوى على الترجمة» (اي لايصلح للبقاء بعد الترجمة)[١] وكان المستشرق نفسه قد أعلن من قبل في دراسة له عن الادب العربي في اوائل الخمسينات رأياً مماثلاً بشأن الادب الحديث اذ قال «لن اقف طويلاً عنده لأني بصراحة اشك في ان يكون هناك الكثير مما يستحق الذكر عنه. ان معظمه ـ وان لم يكن كله ـ يبدو لي تقليداً خاضعاً لأسوء ملامح ادبنا الحديث، ويبدو انه لم يشأ ان يجعل حكمه مطلقاً فاستثنى أدباء المهجر قائلاً عنهم بأنّهم يمثلون المصدر الوحيد للحيوية في الأدب العربي الحديث.[٢]

ومن الطبيعي ان نتساءل عن سرّ هذه الرؤية السلبية للأدب العربي كما أن من اليسير ان نعزوها ـ كما قلت من قبل ـ[٣] إلى عوامل عدة كالتعصب الذي ورثه الغرب تجاه التراث العربي الاسلامي، او التعالي الادبي الذي يعاني منه الغرب في تفاعله مع الآداب غير الغربية، او الميل الى التعميم وإطلاق الاحكام المطلقة نتيجة جهل اوعجز عن فهم الادب العربي وتذوقه في لغته الأصلية، او قلّة النصوص المترجمة منه او القصور الفنّي الذي نلاحظه في بعض ماترجم من الاعمال. ولاشكّ في ان لهذه العوامل دوراً واضحاً في عرقلة انتشار الادب العربي على الصعيد العالمي، او في الغرب على وجه الخصوص. غير ان هناك عوامل اخرى تتصل بطبيعة التلقي الأدبي وظروفه يحسن بنا الوقوف عندها قبل إصدار احكام كهذه او ارتكاب خطيئة التعميم الذي نلمسه في الغرب.

ـ ٢ ـ

من الواضح ان التلقي (او الاستقبال) الأدبي، سواء أكان في حدود اللغة القومية او خارجها ـ عملية معقدة تخضع لمؤثرات او ظروف سياسية وثقافية واقتصادية ونفسية،[٤] منها مايتصل بالمصدر: حيويته وقواه الابداعية، ومنها مايخص المتلقي: ذوقه وظروفه وثقافته وميوله. ولاشك في ان التلقي الادبي عبر الحدود اللغوية اكثر تعقيداً لابسبب اختلاف اللغة فحسب، بل بسبب اختلاف التقاليد الأدبية، وتأثير جملة من العوامل الحضارية والدينية وغيرها مما يقرر سير التلقي وتوجهه. اي لابد من الالمام بعوامل وقنوات عدة تخص انتقال الادب من لغة إلى أخرى كالترجمة والاقتباس ووسائط التعريف او النقل من افراد ومؤسسات كالجمعيات والمعاهد ـ الجامعات، ودور النشر والمكتبات ووسائل الايصال او الاعلام المختلفة من مجلات وصحف وغيرها.

ويزداد التلقي الادبي تعقيداً كلما امتدّ البعد التاريخي للأدب

المتلقي كما هو الحال في الادب العربي الذي يمتد اكثر من خمسة عشر قرناً، وكلما تعددت وسائطه المباشرة وغير المباشرة، كما هو الحال في التلقي الامريكي للأدب العربي (الذي حدث او يمكن ان يحدث عن وسائط غير أمريكية كأعمال المستشرقين او المطبوعات الصادرة في اوربا).

- ٣ -

ان اية دراسة منهجية شاملة لتلقي الادب العربي في امريكا لابد ان تأخذ بنظر الاعتبار الوضع الادبي في العالم العربي وما يحيط به من ظروف في مرحلة التلقي اضافة إلى دراسة نتاج عدد غير قليل من المؤلفين الذي زاروا البلاد العربية وكتبوا عنها، وانشطة المؤسسات التبشيرية او التعليمية الامريكية في العالم العربي، وبرامج الجامعات والجمعيات التي عنيت او تعنى بدراسة العربية والاسلام والمجلات المتخصصة (بالشرق الاوسط ـ العالم الاسلامي واللغات السامية او الأدب العالمي) وغير المتخصصة، والصحف ذات المحتوى العالمي، المكتبية والمكتبات العامة ودور المهاجرين العرب ومؤسساتهم والموسوعات وناقدي الكتب في المجلات او الصحف، والأعمال المترجمة طبيعتها واختيارها ومدى نجاح مترجميها، وما لدور النشر من دور او تجارب مما يصعب الالمام به في هذا المقام.

وسنحاول الاقتصاد في هذا الجزء من بحثنا على التلقي الامريكي منذ اواسط القرن التاسع عشر حتى بداية الخمسينات، وعلى بعض قنواته او وسائطه كالاستشراق الامريكي وبعض المجلات المتخصصة ودور الجامعات الامريكية.

- ٤ -

ان اول مانلاحظه ان التلقي الامريكي بدأ حين كانت الثقافة العربية في حالة جمود وتخلّف، اي ان الأدب العربي في عصره الحديث لم يكن له من مميزات العطاء والابداع مايجعله مؤهلاً للانتقال خارج حدوده، وظل وضعه كذلك حتى مرحلة متقدمة من القرن العشرين. ولهذا نلاحظ توجه الاستشراق الامريكي ـ كنظيره الاوربي ـ نحو الاهتمام بعصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ودراسة بعض مظاهرها وآثارها، وقد تجسّد هذا التوجه في جهود الجمعية الشرقية الامريكية التي اسست عام ١٨٤٣ متمثلة في مؤتمراتها ومطبوعاتها بما فيها مجلّتها التي ظلّت تصدر منذ العام المذكور حتى يومنا هذا. ومن الجدير بالذكر ان رئيسها الأول ادوارد ساليزبري كان استاذ العربية والسنسكريتية في جامعة ييل، وكان من المعجبين بانجازات الادب العربي والحضارة العربية الاسلامية كما تدل على ذلك محاضرته التي القاها عام ١٨٤٣ بمناسبة تعيينه استاذاً فيها، ومما جاء فيها وصفه لأدب العرب ولغتهم بانهما يمثلان أتّم تطور للحضارة السّامية.(٥) غير اننا نلاحظ ان هذا الاعجاب بالادب لم ينعكس في جهود الاستشراق الامريكي الذي قاده، وان التوجه الذي اتسم به الاستشراق الامريكي امداً طويلاً لم يسهم في التعريف بانجازات الادب العربي الكبرى، سواء عن طريق الدراسة ام الترجمة حتى يمكن القول بأن حصيلة قرن مما نشر في مجلة الجمعية الشرقية الامريكية (١٨٤٣ ـ ١٩٥٠) لاتزيد عن عشرين دراسة وترجمة، يتناول بعضها اعمالاً ثانوية او ينتمي الى الامثال والتراث الشعبي والغناء، او الى الدراسات النظرية او النقدية، ولعل اهم ماورد بينها اربع مقالات للمستشرق الالماني الاصل غرونوبوم وقد تناول فيها تطور الشعر الاسلامي الديني، والنقد الادبي في القرن العاشر وبعض العناصر اليونانية في الف ليلة وليلة، كما تشير البيليوغرافية الخاصة بالمجلة المذكورة في الملحق نهاية البحث ـ اما الأدب الحديث فلم يكن نصيبه في هذه المرحلة سوى اشارات عابرة في باب نقد الكتب، كقول احدهم عن ديوان ولي الدين يكن الصادر عام ١٩٢٤ «ان مجموعة كهذه تذكرنا ـ نحن الغربيين وحتى دوراتنا العربية المكرسة لدراسة القديم الى حد كبير ـ ان اللغة العربية لاتزال مستمرة كعامل أدبي فعال حيّ ومتسمة بالقدرة على التكيّف للقوى الجديدة في حركة التقدم العالمي»(٦) او تعليقات فيليب حتي الموجزة حول بعض المؤلفات او الكتب المترجمة الصادرة في البلاد العربية كترجمة انيس المقدسي لمجموعة الشاعر الانكليزي تينسون «الذكرى» ودراسة جبّور عن عمر بن ربيعة.(٧)

غير ان امثال هذه التعليقات بحكم طبيعتها العامة وتخصص أصحابها في غير مجال الادب لم تكن ذات أثر كبير في التعريف بالادب الحديث.

- ٥ -

واذا اضفنا الى مجلة الجمعية الشرقية دور مجلة العالم الاسلامي التي صدرت عام ١٩١١ ـ وهي ماتزال ابرز مجلة تعنى بالعالم الاسلامي ـ لتعذر علينا ان نخرج بصورة افضل مما قدمته المجلة الاولى، بل نلاحظ ـ بخلاف ذلك ـ الطابع الديني التبشيري الذي ظلّ يميّزها ويحدّ من اهتمامها بالادب، ويدفع كتابها احياناً الى النيل من جهود الاستشراق الانكليزي في اخراج أعمال مهمة كديوان

ذي الرمة او قصائد عمرو بن قميئة (او بالاحرى الى تقييم الاعمال ذاتها تقييماً مشوّها) كقول ناقد ديوان ذي الرمة في ختام تعريفه «لم لاندع ذا الرمة وشأنه مغموراً في عالم من النسيان ؟»[٨] ـ على اساس ان الديوان لايستحق حسب رايه ـ من الناحية النفعية ـ هذا الجهد العظيم الذي بذله المستشرق مكارتني، او تعليق ناقد آخر حول قصائد عمرو بن قميئة (ترجمة ليال) بأنها تلقي ضوءاً قليلاً جداً على مايتصل بالتاريخ[٩]. وتتجلّ قلة الاهتمام بالادب في التعريف الموجز الذي ورد في المجلة بشأن ترجمة اربري لمسرحية مجنون ليلى، «هذه المسرحية في خمسة فصول مترجمة من العربية وهي لاحمد شوقي الذي كان شاعر الشرق الادنى البارز. ولد في مصر عام ١٨٦٨ وتوفي عام ١٩٣٢. وكان صاحب مجموعة كبيرة من القصائد. وهذه احدى مسرحياته الست واكثرها شيوعاً وقد شاهدها المترجم ممثلة في القاهرة. الترجمة الانكليزية جيدة والموضوع مشهور في الادب الاسلامي».[١٠] ولااحسب اننا بحاجة الى الوقوف طويلاً عند ماتعنيه امثال هذه التعليقات من افتقار الى الفهم والذوق الأدبيين لتراث غنّي بانجازاته، اما مانشرته المجلة حتى عام ١٩٥٠ فلا يزيد عن بضع مقالات او ترجمات محورها الادب الديني باستثناء مقالة للمستشرقة الالمانية ليختنستادتر عن مفهوم الادب (٣٣ (١٩٤٣) ص ٣٣ ـ ٣٨) ومقال للكاتب التونسي الطاهر الخميري ـ ولعلّه كان ابرز جندي عربي في خدمة التعريف بالادب العربي في الغرب في مرحلة ماقبل الحرب العالمية الثانية ـ عن الصحافة المصرية اليوم (١٨ (١٩٢٨) ٣٣٩ ـ ٤٠١)، ذكر فيه بعض مظاهر الابداع الادبي وحيوية الحياة الفكرية في مصر وماكانت تشهده من حركة الترجمة والتعريف بالادب العالمي.

ولكن هذه الملاحظات وامثالها مما ورد في المجلة بين حين وآخر[١١] لم تستطع ان تترك صدى ملموساً او تؤثر في النهج الذي سارت عليه المجلة حتى اواسط الخمسينات حين بدأت تولي الادب الحديث اهتماماً واضحاً نسبياً، وقد تجلّى ذلك بعد انضمام الكاتب الفلسطيني عيسى بلاطة الى هيئة تحريرها.

ـ ٦ ـ

واذا كان نصيب الادب العربي الحديث هذا الاهمال الذي رايناه في اهم مجلتين تعنيان بالشرق الاوسط، فإنه ليس من العدل او الموضوعية ان نتجاهل محاولات استشراقية اخرى ظهرت في غير [illegible] وكانت اكثر تفهماً ووعياً لاهمية النهضة الادبية [illegible] مها محاولات المستشرق مارتن سبر نغلنغ الذي عَرفَ بأعلام الادب المهجري نعيمة وجبران والريحاني وبعض المجلات العربية كالفنون والهلال، كما اشاد بانجازات طه حسين، وبعض أعماله وخاصة الايام، وقام بترجمة مقاله عن الحياة الأدبية في شبه الجزيرة العربية، كما ترجم بعض القصص القصيرة لمحمد تيمور وانيس المقدسي ومقتطفات من كتابات «باحثة البادية» (ملك حفني ناصف) كنموذج لأدب المرأة العربية، وكان له غير ذلك من الاعمال التي هدفت لابراز معالم النهضة الحديثة في العالم العربي كما نلاحظ من مقالاته المنشورة في مجلة Open Court. وقد كان في طليعة الداعين الى ضرورة تأسيس معاهد او برامج تعنى بالشرق الحديث، على غرار المعاهد الاخرى كمعهد جامعة شيكاغو للدراسات الشرقية الذي عُرف باسهاماته في دراسة الحضارات القديمة في الشرق الادنى.[١٢]

ـ ٧ ـ

دور الجامعات الامريكية.

بالرغم من قيام بعض الجامعات بتدريس العربية في مرحلة مبكرة كجامعات ييل وهارفرد وشيكاغو، فإنه ليس هناك دليل على أنها كانت تعنى بتدريس الادب العربي بصورة جادّة، بل كان اهتمامها ينصبّ في تدريس العربية كأداة في خدمة الحقول الاخرى امثال اللغات السامية او التاريخ والدين. ولعلّ المستشرق مارتن سبرنغلنغ استاذ العربية في شيكاغو كان من اوائل المعنيين في تدريس الادب العربي، وقد اشار الى انه قضى اكثر من عشر سنوات في تدريس الادب العربي في جامعة شيكاغو (انظر مقاله عن ميخائيل نعيمة ص ٥٥١)، غير اننا لانجد آثاراً او نتائج واضحة لجهوده سوى مانشره من المقالات التي اشرنا إليها من قبل.

واهم مانعثر عليه فيما يتصل بالاسهام الجامعي في التعريف بالادب العربي هو كتاب جامعة كولومبيا المعنون بـ **كورس جامعة كولومبيا في الادب**[١٣] وقد جاء في المجلّد الاول منه قسم خاص بالادب العربي اعده المستشرق غوتهيل يتكون من مقدمة قصيرة (٢١٩ ـ ٢٢٨) ومختارات ترجمها بعض اعلام الاستشراق الانكليزي كريتشارد بيرتون وليال. وبالرغم مما جاء في المقدمة من المعلومات المهمة عن فنون الادب العربي واعلامه فإنها بالغت في تمجيد الشعر الجاهلي واعتباره قمة التطور الذي وصله الادب العربي، وقد بلغ بها التمجيد حداً دفع صاحبها ـ وهو من المعروفين بتعاطفه مع الصهيونية ـ الى القول بأن القرآن الكريم «لم يكن إلا بديلاً» للشعر الجاهلي (!) ومما ينبغي ان نلاحظ [illegible]

اعتماد الاستشراق الامريكي على ثمرات الاستشراق الاوربي وخاصة الانكليزي منه، لاسيما في اختياره النصوص المترجمة من الادب العربي القديم.

واذا جاز لنا ان نتخذ من رسائل الدكتوراه المتعلقة بالعالم العربي مقياساً لاهتمامات الجامعات الامريكية، فإننا لانجد بين مايزيد عن ألف رسالة دكتوراه قبلت في الجامعات الامريكية (١٨٨٣ ـ ١٩٦٨)[١٤]، الا بضع رسائل تتصل بالادب القديم تدور حول «كليلة ودمنة» ـ ثلاث رسائل ـ وكتاب الأغاني ومختارات من كتاب نثر الدرر لأبي سعيد منصور وكتاب الجاحظ «الحنين الى الوطن» وادب العبادات او التصوف عند ابي الحسن علي الشاذلي، بالاضافة الى رسائل تعنى بموضوع العلاقات الادبية بين العرب والغرب كالاسلام في الادب الانكليزي والشرق الادنى كموضوع وخلفية في الادب المذكور والف ليلة وليلة في الادب الفيكتوري وتأثير الشعر العربي في شعر جنوبي اوربا.

ان الاهتمام الجاد بالادب العربي قديمه وحديثه في الاطار الجامعي (او غير الجامعي) لم يبدأ إلا بعد الخمسينات[١٥] وقد انعكس هذا الاهتمام لا في العدد الملموس من رسائل الدكتوراه التي تتناول الادب فحسب بل في برامج الاقسام ذات الصلة بالعربية في عدد من الجامعات كجامعات مشيغن وانديانا ونيويورك وكاليفورنيا ـ بيركلي وشيكاغو، وفي ماظهر من الكتب الجامعية المعنية بالادب العربي الحديث.

هوامش

١ ـ C.M. Wickens. (Literature,) Ency. Americana. New York: 1985 P. 154.

٢ ـ راجع صالح جواد الطعمة «شوقي وآثاره في مراجع غربية مختارة» فصول ٣ (١ / تشرين الاول ـ كانون الاول ١٩٨٢) ص ٢٤٤. وهناك من ينفي او يتجاهل وجود الادب العربي اليوم كما نلاحظ مثلاً في دليل عن الادباء الأحياء في العالم (١٩٣١ / ١٩٣٢) حيث اختار صاحبه لمصر وفلسطين مؤلفين غربيين شاءت الظروف ان يقيموا فيهما ! اي اننا لانجد اسماً عربياً واحداً يمثل مصر او فلسطين. وقد اعيد طبع هذا الدليل لقيمته التاريخية كما يبدو عام ١٩٦٦.

Who's Who Among Living Authors of Older Nations. ed. A. Lawrence Vol. I 1931 — 1932. Reprint. Detroit: Gale Research Co., 1966.

٣ ـ صالح جواد الطعمة. الشعر العربي الحديث مترجماً: ملاحظات حول محاولة غازي القصيبي. الرياض: النادي الادبي. ١٩٨١ ص ٧ ـ ٨.

٤ ـ يرى بعضهم ان دراسة التلقي الادبي تتجه نحو علم النفس الادبي او علم الاجتماع الادبي.

Ulrich Weisstein. Comparative Literature and Literary Theory Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1973. P. 48.

٥ ـ Edward E. Salisbury. An Inaugural Discourse on Arabic and Sanskrit Literature. New Haven: B. L. Hamley, 1843. P. 5.

٦ ـ انظر المجلة المذكورة ٤٥ (١٩٢٥) ص ٩٤.

٧ ـ انظر مثلاً تعليقاته في المجلة المذكورة ٤٩ (١٩٢٩) ٨١ ـ ٨٨ و ٥٦ (١٩٣٦) ٥١٠ ـ ٥١٦.

٨ ـ Arthur T. Upson. (The Diwan of Dhu 'r — Rummah,) MW 11 (1921) P.197.

٩ ـ انظر المجلة المذكورة ١١ (١٩٢١) ص ٣١٩.

١٠ ـ انظر المجلة المذكورة ٢٤ (١٩٣٤) ص ٢٠٩.

١١ ـ نشرت المجلة مثلاً بياناً حول تاسيس الرابطة الادبية العربية في لندن بتوقيع المستشرق مارغليوث والشاعر احمد زكي ابو شادي وقد ورد فيه مابين اهمية العربية كلغة ادبية غنية بتراثها، وضرورة تاسيس جمعية تعنى بالادب العربي انظر المجلة المذكورة ٦ (١٩١٦) ص ٤٣٢.

١٢ ـ انظر تعليقه في ختام مقاله عن (تراث غربي آسيا) في المجلة المذكورة ٤٦ (١٩٣٢) ص ٧٢.

١٣ ـ Richard Gottheil. (Arabic Literature,) Columbia University Coures in Literature Vol. 1 New York: 1928 PP. 219 — 291.

هذه هي الطبعة التي وقفنا عليها، غير ان طبعات اخرى ظهرت من قبل في السنوات: ١٨٩٦ (طبعة اولى)، ١٩٠٢، ١٩١٣، ١٩١٧.

١٤ ـ George D. Selim. American Doctoral Dissertations on the Arab World: 1883 — 1968, Washington, D. C. 1970.

وانظر كذلك طبعته المنقحة والملحق الخاص به.

١٥ ـ راجع دراستنا الموجزة الشعر العربي الحديث مترجماً ص ١٠ ـ ١٣ حول وضع الادب العربي الحديث بعد الحرب العالمية الثانية، ودور الحضور العربي في الغرب عامة. ومن الممكن الرجوع الى البيبليوغرافية التالية «الملحق» للمقارنة بين مرحلتين من مراحل التلقي الادبي في الغرب، مرحلة ماقبل الخمسينات، والمرحلة التالية.

Salih J. Altoma. Modern Arabic Literature: A Bibliography of Articles, Books, Dissertations, and Translations in English. Bloomington: 1975.

ا ـ مقالات مجلة الجمعية الشرقية الامريكية

JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY

BROWN, NORMAN. (A Comparative Translation of the Arabic Kalila Wa Dimna). JAOS 42 (1922) 215 — 250.

CHESTER, FRANK DYER. (On Early Moslem Promissory Notes). JAOS 16 (1894/96) xliii — xlvii.

————————. (Ibrahim of Mosul).

Fortunate Verses) JAOS 16 (1869) 43 — 70.

ب ـ مقالات مجلة العالم الاسلامي

THE MUSLIM WORLD

ANDERSON, J. L. (A Theological Poem) MW 28 (1938) 285 — 290.

AL — GHAZZALI, (Poem of The Soul (J.A. Ir Arberry. MW 30 (1940) 140 — 143.

GRUNEBAUM, G. E. von. (Pre — Islamic Poetry) MW 32 (1942) 147 — 153.

HUSAYN, TAHA. (Dr. Taha Hessein on the 'Defenders of Islam) MW 24 (1934) 86 — 87.

JEFFERY, A. (Miguel ASin The Great Spanish Islamic Scholar) MW 35 (1945) 273 — 80.

LICHTENSTADTER, I. (On the Conception of Adab) MW 33 (1943) 33 — 38.

MATTHEWS, C. D. (Reliques of the Dr. John G. Lansing) (With annotated list of Arabic Books and Manuscripts in Denver Public Library Collection) MW 30 (1940) 269 — 279.

T. Khemiri. (The Egyptian Press Today,) MW 18 (1928) 339 — 401.

Padwick, Constance E. (Literature in the Muslim World Today,) MW 36 (1946) 331 — 336.

Stowell. T. (The Supreme Amulet. An Egyptian Tale,) MW 11 (1921) 179 — 184.

Zwemer, S. M. & Zwemer, M. C. (The Rose and Islam,) MW 31 (1941) 360 — 370.

حـ ـ مقالات مجلة Open Court

(An Arabian Knight and a Desert Petess,) tr. N. A. Katibah. Open Court 48 (1934) P. 12.

Husayn, Taha. (Literary Life in The Arabic Peninsula,) tr. Martin Sprengling OC 46 (1932).

JAOS 16 (1894/ 96) 261 — 274.

CLIDDEN H.W. (Some Supplementary Arabic Literature on the Lemon). JAOS 60 (1940) 97 — 99.

GRUNEBAUM, G. E. von. (The Early Development of Islamic Religious Poetry) . JAOS 60 (1940) 23 — 29.

———————————. (Arabic Literary Criticism in the 10th Century A. D.). JAOS 61 (1941) 51 — 55.

———————————. (Greek Form Elements in the Arabian Nights). JAOS 62 (1942) 277 — 292.

———————————. (Observations on City Panegyrics in Arabic Prose). JAOS 64 (1944) 61 — 65.

LEVI DELLA VIDA G. (Muhammed ibn Habib'n Matronymics of Poets). JAOS 62 (1942) 156 — 171.

OWEN, CHARLES A. (Arabian Wit and Wisdom Form Abu SA'id Al — Abi's Kitab Nathr Al — Durar). JAOS 54 (1934) 240 — 275.

ROBERTSON,E. (Rain Dew, Snow and Cloud in Arab Proverbs). JAOS 52 (1932) 145 — 158.

SALISBURY, EDWARD E. (Translation of an Unpublished Arabic Risaleh by Khalil ibn Zeid El — Ju'fu) JAOS 3 (1952/53) 165 — 193.

SCHMIDT, NATHANIEL. (Early Oriental Studies in Europ and the Work of the American Oriental Society, 1842 — 1922) JAOS 43 (1923) P. 1 — 14.

SPOER, HENRY H. (Five Poems by Nimr ibn 'Adwan) JAOS 43 (1923) 177 — 205.

———————————. (Ihdaidum Wal — Rule; Folklore Story From Bethlehem) JAOS 52 (1932) 168 — 173.

——————————— and Haddad, IliasN, (Poems by Nimr ibn 'Adwan, xxi — xliv) JAOS 65 (1945) 37 — 50; 66 (1946) P. 161 — 181.

TORREY, CHARLES G. (The Story of a Friend in Need. the Arabic Text Edited From the Vienna Manuscript of Al — Ghuzuli and Translates for the First Time) JAOS 26 (1905) 296 — 305.

———————————. (The Story of El [illegible] His

Honeyman, Alexander M. (The Mission of Burzoe in the Arabic Kalilah and Dimnah, (Chicago, 1934).

Irving, Thomas B. (A Textual Comparison ofa Selection of the Arabic Kalilah wa Dimnah and the Corresponding Section of The old Spanish Calila e digna,) Princeton, 1940.

Owen, Charles A. (Selections form Abu Sa' id Mansur's Kitab Nath al — Durar,) Yale, 1921.

Roberds, F. E. (Selected Translations of the Devotional Literature of Abu 'l Hasan al — Shadhili,) Hartford, 1943.

رسائل دكتوراه حول العـلاقات الادبيـة بين العـرب والغرب

Annan, Margaret C. (The Arabian Nights in Victorian Literature,) Northwestern, 1946.

Brown, Wallace C. (The Near East as Theme and Background in English Literature, 1775 — 1825, With Special Emphasis on the Literature of Travel, (Michigan, 1935).

Cedrone, Nazzareno F. (The Beginnings of Poetry in Southern Europe,) Harvard, 1946.

Smith, Byron P. (Islam in English Literature,) Columbia, 1940.

Sprengling, Martin. (the Heritage of Western Asia,) OC 46 (1932) 1 — 72.

————————. (Taha Husain and Modern Egypt,) OC 46 (1932) 625 — 631.

————————. (Mysterious Arabia 828 — 846 Modernizes,) OC 46 (1932) 793 — 805

————————. (Michael Naimy and the Syrian Americans in Modern Arabic Literature,) OC 46 (1932) 551 — 563.

————————. (Modern Arabic Short Stories, OC 48 (1934) 116 — 125.

————————. (An Arab Editor Surveys Japan and U. S.,) OC 49 (1935) 93 — 106.

د ـ رسائل دكتوراه تتصل بالادب العربي.

Ph. D. Dissertations:

Chester. Frank D. (The Book of Songs), Harvard, 1894.

Habel. Saleh Z. (A Study on Arabic Patriotism, Supplemented by a Translation of the Kitab al — Hanin ila — l — Watan by al — Jahiz,) Pennsylvania, 1950.

Holmes. Henry B. (An Etymological Vocabulary of Calili Y Dimna,) Wisconsin, 1936.

المستعربة البولندية ملغليا نكيفسكا

حول تراجم الادب العربي في بولندا

ان الموقع الجغرافي لبولندا على ملتقى الطرق بين شرق اوروبا وغربها جعلها منفتحة على تأثير مختلف الحضارات وقد انعكس ذلك على الادب البولندي بشكل ملحوظ. وكانت حركة الترجمة من كل اللغات العالمية نشطة دائما ومن الجدير بالذكر ان ابرز الادباء والشعراء البولنديين ساهموا فيها مساهمة كبيرة. وعندما نطرح موضوع تراجم الادب العربي والاهتمام به لابد ان نرجع ب ١٥٠ سنة الى الوراء، الى العهد الرومانتيكي في الثقافة البولندية حين استلهم الشعراء البولنديون الكبار من الشرق العربي وعلى غرار اللورد بايرون. وترجم امير الشعراء البولنديين ادام ميتسكيفيتش (١٧٩٨ ـ ١٨٥٥) قصيدة «لامية العرب» للشنفري واحدى قصائد المتنبي (بمساعدة الترجمة الفرنسية) واعطاهما شكلا شعريا جميلا جدا حيث اصبحتا جزءا لايتجزأ من روائع الادب البولندي.

والمعروف ان التيار الرومانتيكي الذي ساد الاداب الاوروبية في النصف الاول من القرن التاسع عشر استلهم عناصر الغرابة والطرافة في الادب الشرقي اى ما يسمى ب «سحر الشرق» مع ان الرومانتيكية البولندية تميزت عن هذا الاتجاه الاوروبي العام حيث كانت بولندا تعاني من الاحتلال الاجنبي وراى الشعراء البولون في بلدان وصحارى الشرق العربي بلاد الحرية المنشودة وفي فرسان الصحراء رأوا رمزا للمناضلين الاحرار.

ولم تساعد فترة الاحتلال الاجنبي لبولندا (١٧٧٢ ـ ١٩١٨) على تطوير الاهتمام الجدي بالدراسات الشرقية. لا ننسى ان البلدان العربية كا[illegible] الاخرى تحت نير الاستعمار العثماني. وترجع [illegible] الى فترة العشرينات من هذا القرن في نفس الوقت تقريباً تأسس اول قسم للغة العربية في بولندا المستقلة وكان ذلك في جامعة ياغيلون العريقة بمدينة كراكوف.

يوجد حاليا في بولندا مركزان للدراسات العربية احدهما في كراكوف والاخر في جامعة وارشو حيث استقل القسم العربي عن القسم التركي في سنة ١٩٦٤. ان معظم مترجمي الادب العربي هم خريجو قسم الدراسات العربية الاسلامية بجامعة وارشو وانشطهم في هذا المجال هو الاستاذ يانوش دانيتسكي رئيس القسم.

في فترة الاربعين سنة صدر حوالي ٢٥ كتابا مترجما من اللغة العربية مباشرة بالاضافة الى النصوص الكثيرة المنشورة في الصحف والمجلات الادبية. ولكن لاتوجد ببليوغرافيا كاملة لهذه النصوص وفي الفترة الاخيرة فقط بدأت الينا مروزوفسكا من مكتبة معهد البلدان النامية (جامعة وارشو) باعداد مثل هذه الببلوغرافيا.

عندما نتحدث عن الكتب العربية الصادرة في بولندا لايجوز ان نهمل مؤلفات الادباء العرب الكاتبين باللغة الفرنسية (من الجزائر، المغرب وتونس). ولقد صدر ما يزيد عن ١٠ كتب للمؤلفين الجزائريين مثل مالك حداد ومراد بوربون ومحمد ديب ومولود فرعون وللمغربي محمد خير الدين. وقد سبقت كتُبهم نشر الاعمال الادبية العربية الاخرى ويمكن القول انها مهدت لها الطريق الى دور النشر والقراء.

في مجال ترجمة الادب العربي القديم علينا ان نذكر البرفسور يوزيف بيلافسكي الذي ترأس قسم الدراسات العربية والاسلامية لسنوات عديدة ورغم سن التقاعد لايزال يحاضر ويكتب في شتى المجالات المتعلقة بالحضارة العربية كذلك يتو[illegible]
جمعية الصداقة البولندية ـ الع[illegible]

في الفلسفة والشريعة الاسلامية،نقل الى اللغة البولونيـة عدداً من الاعمال الفلسفية مثل «حي ابن يقظان» و «كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة» و «كتاب السياسة المدنية» للفارابي وقبل بضـع سنوات انهى البرفسور بيلافسكي احد اهم انجازاته الا وهو ترجمة القران الكريم الى اللغة البولندية والترجمة تحت الطبع وستصدر في العام القادم. يحق للقارئ ان يسأل الم يترجم القران حتى الان الى اللغة البولندية؟. في الحقيقة توجد ترجمة قديمة تعود الى سنة ١٨٥٨ قام بها احد المسلمين البولنديين وهو يان مرزا طارق بوتشاتسكي لكنها ليست بدقيقة وفيها اخطاء كثيرة.

ومن اعمال البرفسور بيلافسكي في مجال الترجمة نذكر «كتاب الاعتبار» لاسامة ابن منقذ و «الايام» لطه حسين. وان قائمة مؤلفاته الاخرى طويلة في مجال تاريخ الادب العربي وتاريخ الفلسفة العربية الخ.

ولا توجد لغة من لغات العالم الا ونقل اليهـا «كتاب الف ليلة وليلة» هذا الانجاز الشعبي الكبير الذي يرمز للتراث العـربي عند الكثير من الاجانب بشكل رئيسي.

وقد قامت بهـذا العمل الكبـير مجموعـة من المستشرقـين، معظمهم من مركز الدراسات العربية في كـراكوف وتحت اشـراف البرفسور ليفيتسكي رئيس القسم. صدر الكتاب في ٨ مجلدات مع مجلد يتضمن الهوامش وشرح الكثير من المصطلحات العربية. انجز هذا العمل في سنة ١٩٧٦ وصدر بعدة طبعات بالاضافة الى ٣ طبعات لحكايات مختارة من «كتاب الف ليلة وليلة» صدرت في مجلد واحد وطبع بـ ١٠٠ الف نسخة.

ومن روائع الادب العربي القديم حصل القارئ البولندي على ترجمة «المعلقات السبع» و «طوق الحمامة» لابن حـزم، من اعداد الاستاذ يانوش دانيتسكي. وقبل سنة صدرت «المقامات» للهمذاني بترجمة دانيتسكي ايضا.

ونعتقد ان تراجم الادب العربي المعاصر يمكن ان تلعب دوراً مهما في تعريف المجتمع البولندي على القضايا العـربية الراهنـة. فالعمل الفني الادبي يستطيع ان يخاطب القارئ بطريقة اكثر فاعلية من المقال السياسي. إذا اردنا ان نعمم المعرفة عن العالم العربي في اوساط شعبنا فلابد من زيادة جهود المترجمين والناشرين والان ماذا انجز في بولندا حتى الآن في مجال ترجمة الادب العربي المعاصر؟ ان الكتب العربية التي صدرت (٤) مجموعـات من القصص القصيرة العربية «العقرب» تحتوي على ٢٨ قصة لـ ١٨ كاتباً مصرياً مرموقاً، «ارض البرتقال الحزين» مجموعة قصص قصيرة لغسان كنفاني. واشرفت على اعداد الكتابين الدكتورة يولانتا كوزلوفسكا من جامعة وارشو. وقامت بترجمة القصص مجموعة من المستشرقين من مركز وارشو. كذلك «رأس الاسد الحجري» مجموعة قصص لابرز الكتاب من جميع البلدان العربيـة. كما صـدرت اخيراً مجمـوعة قصص للكاتب الليبي ابراهيم الكوني بعنوان «اسرار الصحراء».

امـا في مجال الروايـة والقصة الطويلة فصـدر كتاب «قعـر المدينة» ليوسف ادريس (ترجمة يانوش دانيتسكي) «زقاق المـدق» لنجيب محفوظ (ترجمة يولانتا كوزلوفسكا) و «كوابيس بيروت» لغادة السمان (ترجمة هانا يانكوفسكا). وتعّرف القارئ البـولندي عـلى الشعر العربي المعاصر من خلال ديوان «اوراق الزيتون»، الصغير الذي يتضمن بعض القصائد لشعـراء فلسطينيـين بارزين امثـال محمود درويش وسميح القـاسم وتوفيق زيـاد ومن الفترة المبكـرة لانتاجهم (ترجمة سمير شكر والكساندرا فيتكوفسكـا)، ثم ديوان «انـاشيـد الغضب والحب» مـن اعـداد وتـرجمـة الدكـتـورة كريستينا ـ كارجينسكا ـ بوخينسكا. ويحتوى على قصائد ثمانية شعراء عرب مرموقين: صلاح عبد الصبور، ادونيس، عبد الوهاب البياتي، محمود درويش، محمد الفيتوري، خليل حاوي، احمد عبد المعطي حجازي وبدر شاكر السياب. وبـادر قسم النشر والتثقيف التـابع لاتحـاد الطلبة البـولنديـين بنشر سلسلة «الشعر العـربي المعاصر»، واول كتاب من السلسلة يوجد حـاليا تحت الطبـع وهو ديوان «شعر المقاومة الفلسطينية» من اعداد وترجمـة كاتبـة هذا المقال. ولا يمكن ان ننسى ديوان «كتاب الشرق» للشاعر العـراقي الشاب هاتف الجنابي وبترجمة يانوش دانيتسكي.

اما عدد النسخ المطبوعة للكتب المترجمة من العربية فيتراوح بين ١٠٠٠ (ديوان اوراق الزيتون) و١٠٠ الف (الحكايات المختارة من كتاب الف ليلة وليلة) ومعظم الكتب طبـع منها ١٠ ـ ٢٠ الف نسخة. والاقبال على الادب العربي كبير ومن حق القارئ ان يتساءل لماذا لاتطبع بكميات اكبر؟ عندما نتطرق الى هذا الموضـوع لابد ان نشير الى المشاكل الفنية التي تعاني منها دور النشر البـولنديـة في اعقاب الازمة الاقتصادية العامة التي عاشتها البلاد نتيجة لأحداث ١٩٨٠ المعروفة وتتعلق هـذه المشاكـل قبل كـل شئ بنقص اجهزة الطباعة وقطع الغيار لها،من الطبيعي والمفهوم انه في مثل هذا الوضع

تركز دور النشر على الادب البولندي الكلاسيكي الوطني لتسد الاحتياجات الاساسية للقراء وخاصة طلاب المدارس. مع ذلك شهدنا في السنوات الاخيرة وهي الفترة الاصعب على حركة النشر في بولندا زيادة في عدد الكتب العربية المترجمة، كما هناك مشاريع مشجعة للمستقبل. في هذا الصدد نرى من الضروري ان نشيد بالدور الحميد الذي تلعبه في مجال نشر الادب العربي «دار الدولة للنشر» وهي احدى اكبر دور النشر البولندية وابرزها.

يكفي ان نذكر ان معظم الكتب العربية الصادرة حتى الآن في بولندا، من انتاج هذه الدار وحدها اما الناشرون الاخرون فأصدروا كتابا او كتابين. وتصدر هذه الدار سلسلة «الاداب العالمية المعاصرة» الذي يعرف كل قارئ شكل اغلفتها الجميل. وفي هذه السلسة بالذات صدرت قصص غسان كنفاني. وللدار سلسلة مشهورة اخرى مسماة بـ «المكتبة العالمية»، وتنشر فيها روائع التراث الانساني والكتب المقدسة لمختلف الديانات وكلها مترجمة من اللغة الاصلية مع مراعاة الاساليب العلمية لفن الترجمة. في هذه السلسلة ستصدر الطبعة البولندية للقران الكريم واول كتاب صدر فيها هو ملحمة كلكامش.

كانت قضية ترجمة الادب العربي احد مواضيع النقاش الرئيسية في المؤتمر الثاني للمستعربين البولنديين من شهر نوفمبر ١٩٨٣. وارتفعت هناك اصوات تقول ان عمل الترجمة يسير بطريقة ارتجالية الى حد ما ولابد من وضع خطة مدروسة لاختيار الكتب وتنسيق الجهود في هذا المجال. ان الفكرة صحيحة ولكن لايمكن ان ننسى الظروف الموضوعية التي نعمل فيها.

ولا نبالغ اذا قلنا ان كل ما صدر حتى الآن من الادب العربي قد رأى النور بفضل جهود الافراد المتحمسين. وعدد المترجمين المتخصصين في نقل النصوص الادبية قليل جدا ولا يوجد بينهم واحد متفرغ للترجمة حيث يوفق معظمهم بين العمل المهني والترجمة في اوقات الفراغ. من المفارقة ان تطور العلاقات السياسية والاقتصادية بين بولندا والعالم العربي لا يساعد على زيادة عدد مترجمي الادب بل بالعكس فسوق العمل تجذب كل خريجي قسم اللغة العربية الذين يجدون في المؤسسات الاقتصادية والتجارية المتعاملة مع الدول العربية فرصا مادية احسن بكثير من المجال الادبي. ولكن اذا اردنا توطيد عرى الصداقة الحقيقية والمعرفة المتبادلة بين شعوبنا فعلينا ان نعير الاهتمام الجدي لتطوير التعاون الثقافي وفي مقدمته ترجمة الادب. ولنتوقع المساهمة والمساعدة من الاصدقاء العرب في هذا المجال لانه كما يقول المثل العربي «اليد الواحدة لاتصفق».

د. جمال الدين سيد محمد

الاستشراق في يوغسلافيا

أصبحت قضية الاستشراق والمستشرقين في عالمنا العربي من القضايا الحرجة الحساسة نظراً للتناقض الشديد الناشئ بين أصحاب الآراء في هذا المضمار، وذلك لأن أكثر الاقلام التي تناولت هذه القضية كانت متحاملة أشد التحامل على المستشرقين وعلى ابحاثهم ودراساتهم واعتبرتهم رسلاً جندهم الاستعمار وعملاؤه، وعدت الاستشراق بوجه عام صورة من صور الغزو الاستعماري في المجالات الثقافية والفكرية والحضارية، كما ارتأى أصحاب هذه الاقلام أن الاستشراق ركيزة للاستعمار في تقويض أركان الاسلام وتعاليمه وتحقير لمظاهر ثقافته ومعالم حضارته والحط من نظمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفنية والجمالية وكل مظاهر الحياة في المجتمع الاسلامي. وبالتالي وضعوا المستشرقين جميعا في مصاف أعداء الاسلام والعروبة والحضارة الاسلامية العربية على اساس أن دراساتهم ماهي الا مهاترات وتحامل على الاسلام والمسلمين.

وعلى النقيض من ذلك أخذت أقلام أخرى تكيل المديح للمستشرقين ولابحاثهم واعتبرت أن الفضل الأول للمستشرقين هو نشرهم لكتبنا وتنظيمهم لمخطوطاتنا في وقت كنا فيه في غاية الانحطاط. ولولا تلك الأيدي البيض التي نشرت ثروتنا الأدبية التي فقدت أصول معظمها ولم تصل الينا إلا ترجماتها - لما توصلنا إلى معرفتها ومعرفة تاريخ أدبنا ولما كنا وقفنا على درجة حضارتنا ومركزبلادنا في هذا العالم.

وكان كل فريق من هذين الفريقين المتناقضين يورد الأدلة القاطعة والأمثلة الساطعة مدعما بها موقفه، ويستخدم التعميمات في آرائه وأحكامه بحيث تزداد القضية تعقداً وغموضاً. إلا أنه، في الآونة الأخيرة، ظهرت أقلام لا تناصر ولا تعادي هذا الرأي أو ذلك، أي أقلام وسط، لا تتعصب ولاتنفعل، وضعت نصب أعينها هدفا وهو أن ترسم للقارئ العربي صورة واقعية دقيقة علمية عن الاستشراق والمستشرقين وعن أبحاثهم ودوافعهم وإتجاهاتهم، وعن جهودهم ونتائج دراساتهم.

وإيماناً منا بهذا الطريق الوسط الذي يعد هو الطريق العلمي الوحيد للوصول الى نتائج حقيقية مضمونة سنحاول على هذه الوريقات أن نرسم صورة مصغرة للجهود المتواضعة التي يقوم بها المستشرقون اليوغسلاف في هذا المضمار، والموضوعات التي تثير انتباههم وللمشروعات التي تشغل بالهم وفكرهم.

ومن الحتم ان ننوه أولا وقبل كل شئ الى ان تعليم اللغة العربية، باعتبارها لغة الثقافة والحضارة الاسلامية بدأ عند اليوغسلاف في نفس بداية إعتناقهم للاسلام وانتشاره في المناطق اليوغسلافية بوجه عام إعتبارا من القرن الرابع عشر الميلادي.

واليوغسلاف باعتناقهم الاسلام إتجهوا بمحض رغبتهم وارادتهم إلى الثقافة الشرقية وتقبلوا العديد من عناصر الثقافة والحضارة الاسلامية العربية. وحيث ان اللغة العربية كانت آنذاك في أغلب الأحوال هي الوسيلة الرئيسية لاكتساب العلوم وبلوغ أرفع المناصب السياسية والاجتماعية والأدبية فقد كان على الراغبين فيها أن يجيدوها اجادة تامة.

ومن هنا فاني أرى أن البداية الحقيقية للاستشراق في يوغسلافيا هي مع بداية إعتناقهم للاسلام وذلك نظرا للاهتمام غير العادي الذي ابداه اليوغسلاف بالآداب العربية وبعناصر الثقافة والحضارة الاسلامية العربية، وقد استمر هذا الاهتمام طوال فترة وجود الأتراك العثمانيين بالأراضي اليوغسلافية حتى القرن السادس عشر الميلادي. ولذا فاني لا أوافق أصحاب الرأي القائل بان الاستشراق اليوغسلافي قد بدأ في العقد الثالث من القرن العشرين، لان الحقائق التاريخية وأنشطة المستشرقين اليوغسلاف تؤكد عدم صحة هذا الرأي.

وفي معظم المناطق التي كان يعيش فيها المسلمون اليوغسلاف كان يتم إنشاء المدارس والكتاتيب الاسلامية لتعليم اللغة العربية والقرآن وتعاليم الاسلام، ومن هنا كانت اللغة العربية هي اللغة الأساسية في جميع تلك المدارس والكتاتيب. وبالاضافة الى ذلك فقد كانت تضم مكتبات عامة، هذا علاوة على انتشار المكتبات العامة والخاصة التي كانت تحتوي على مختلف الكتب والمراجع باللغة العربية وباللغة اليوغسلافية المحلية وبعض اللغات الشرقية الأخرى.

وفي الوقت الحالي توجد أقسام لتدريس اللغة العربية دراسة أكاديمية في كثير من الجامعات والمعاهد اليوغسلافية في بلغراد وسرايفو وسكوبلي وبريشتينا وزغرب ولوبليانا. وقد أقيمت في بعض هذه المدن مراكز جامعية للاستشراق يتم فيها الاهتمام بمتابعة ودراسة ظواهر الحضارة العربية والاسلامية منذ بدايتها وحتى وقتنا الحال، وكذلك متابعة وتمحيص كل مايسجله الفلاسفة والمؤرخون فيما يتعلق بتفسير هذه الحضارة.

واعتبارا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر تم خلق الظروف اللازمة والملائمة من أجل المعالجة العلمية والنقدية للعناصر الشرقية المتوفرة بغزارة في التراث الثقافي والتاريخي ليوغسلافيا. وبالفعل تم إجراء عدد من الأبحاث والدراسات في مختلف المجالات قبل الحرب العالمية الأولى واعتبرها النقاد المؤرخون بداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الاستشراق العلمي في يوغسلافيا. ثم شهدت فترة الخمسينات من القرن الحالي، أي بعد إستقلال يوغسلافيا، إنطلاقة حقيقية للاستشراق في يوغسلافيا وذلك حينما بدأ إنشاء المؤسسات والمعاهد التعليمية والعلمية المتخصصة في عدد كبير [illegible] اليوغسلافية.

وتعبير الاستشراق العلمي في يوغسلافيا لا يمكن أن يعني علماً واحدا بل انه يشمل مجالات متعددة من البحث العلمي. وتساهم علوم مختلفة، بشكل أو بآخر، في هذه المجالات. والمادة المشتركة لاهتمامها هي الشرق أو الدوائر الحضارية المرتبطة بالشرق بوجه عام والمرتبطة بالمنطقة العربية بشكل خاص.

والمستشرقون اليوغسلاف يهتمون بوجه عام بالموضوعات والمشاكل التي تجذب إنتباه مختلف المستشرقين في جميع أنحاء العالم، إلا أنه ينبغي أن نشير إلى التغلغل التدريجي للنظريات العلمية الحديثة وللأساليب المرتبطة بعلوم اللغة في علم الاستشراق الذي اصبحت له قواعده واسسه العلمية المنهجية. من هنا أصبح المستشرق اليوغسلافي في القرن العشرين يختلف تمام الاختلاف عن المستشرق الأوربي في العصور الوسطى.. ذلك المستشرق الأوربي الذي كان يمارس الاستشراق كهواية بسبب إنجذابه للشرق بسحره وأسراره ومميزاته الحضارية الخاصة أو يمارسه بدافع من تعصب ديني أو قومي.

وقد مرت حركة الاستشراق في يوغسلافيا منذ بدايتها عبر مراحل تطور ونمو متميزة متعرضة في بعض الأحيان لعدد من التغيرات الطبيعية. كان أول مستشرق يوغسلافي بالمعنى الحديث، أي أنه عالم غربي يهتم بالدراسات الشرقية، هو **صافت بك باش اجيتش** (١٨٧٠ ـ ١٩٣٤م) وهو شاعر ومترجم، أنهى كلية الفلسفة في فيينا ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة في عام ١٩١٠. وكان يجيد اللغة العربية وبعض اللغات الشرقية ويترجم منها إلى لغته. وعمل فترة كمدرس للغة العربية في المدرسة الثانوية العليا بسرايفو. كما اصدر واشترك في إصدار بعض المجلات الأدبية. وبالاضافة الى انشطته الأدبية المتعددة فقد تعرض بالبحث لدور السلاف الجنوبيين ـ وهم أجداد اليوغسلاف ـ في آداب بلاد الشرق الأسط. وقد عرض خلاصة ونتائج ابحاثه في كتابين: أهل البوسنة والهرسك في الأدب الاسلامي (سرايفو ١٩١٢)، الأعلام من سكان كرواتيا والبوسنة والهرسك في الامبراطورية التركية (زغرب ١٩٣١). ومازالت أعماله في مجالات الدراسات الاستشراقية الاسلامية مفيدة للغاية بالنسبة للاجيال الحالية.

ويليه في الاهمية المستشرق **فهيم بيرقتاريفيتش** (١٨٨٩ ـ ١٩٧٠)،وقد دُعي في عام ١٩٢٥ لانشاء قسم [illegible] بجامعة

بلغراد، واشترك في أصدار بعض الدراسات العلمية الدولية مثل دائرة المعارف الاسلامية باللغات الالمانية والانجليزية والفرنسية ومعجم تقاليد المسلمين. ومن أهم دراساته: اللمية لأبي كبير الخزالي (باريس ١٩٢٣)، ديوان أبي كبير الخزالي (باريس ١٩٢٧)، رستم وسوهراب (بلغراد١٩٢٨)، قضية نصر الدين خوجه الرومي (بلغراد ١٩٣٠)، تأثير الشرق على جوته (بلغراد ١٩٣٨) وغيرها من الدراسات والأبحاث. وهو يعد بحق أكبر مستشرق يوغسلافي وأوسعهم علما وعلى الأخص في مجال الفيلولوجيا الشرقية. وهناك بالطبع عدد آخر من المستشرقين الذين اجتهدوا وبذلوا جهدا أكاديميا في القيام ببعض الدراسات الاستشراقية الهامة بالنسبة للأوساط الثقافية والأدبية في يوغسلافيا.

وقد جابه جيل فهيم بيرقتاريفيتش ومن تبعه من الباحثين والمستشرقين بعض المعادين للاستشراق. وبالرغم مما قدمه المستشرقون اليوغسلاف من أبحاث ودراسات ذات مستوى علمي جيد إلا أنهم أبدوا في بعض الأحيان ضيقا ونفاد صبر نظرا لما كانوا يلاقونه من معوقات متعمدة ويجابهونه من مشاكل مفتعلة، الأمر الذي افقدهم في بعض الأحيان الأمل في إزدهار الاستشراق العلمي وجعلهم يقنعون باعتبار علم الاستشراق، ككل علما مساعدا لخدمة التاريخ القومي. وحسب رأيهم فقد كانت المهة الوحيدة الموكلة لعلم الاستشراق في يوغسلافيا هي المعالجة الأولية للمادة التاريخية، أو بعبارة أدق إصدار وترجمة المصادر اللازمة لخدمة الابحاث والدراسات التاريخية. ومازال هذا الراي سائدا ومسيطرا حتى اليوم على حركة الاستشراق في يوغسلافيا.

وفي المرحلة التالية من مراحل الاستشراق اليوغسلافي حينما نجحت الحركة في مسايرة التطورات العلمية في الاستشراق العالمي بوجه عام، أخذت تتعرض لهزات داخلية ولهجمات تشكيكية خطيرة على المستشرقين وعلى منطلقاتهم وعلى أهدافهم. ولا ريب أن هذا الهجوم كان مرتبطا إرتباطا شديدا بالأحوال السياسية العامة في يوغسلافيا وبالموقف اليوغسلافي من قضايا الاستشراق ككل.

ومن المؤكد أن إنفتاح يوغسلافيا، على الأخص خلال العشرين سنة الأخيرة، إنفتاحا شاملا ضخما تجاه تلك الشعوب التي كانت تحظى بتجاهل نسبي فيما سبق، وكذلك انفتاحها تجاه تلك الدول القيم الثقافية والفكرية الخارجة عن نطاق الحضارة الأوروبية والأمريكية، كان حافزا لا بديل عنه لانطلاق ونمو الدراسات الاستشراقية ولكنه في نفس الوقت كان يمثل خطورة مستترة أدت إلى بلوغها مرحلة متردية من السطحية والاختلاق.

وبالرغم من تزايد الاهتمام بالأبحاث المقارنة وبالدراسات اللغوية في مجال الاستشراق فان الواجب الرئيسي والهدف الأساسي لعلم الاستشراق في يوغسلافيا، وفقا لأراء المستشرقين اليوغسلاف، يظل هو إعداد كتب حديثة سهلة مبسطة لتعليم اللغة العربية ولشرح النحو بطريقة علمية حديثة. اما الاهتمامات الأدبية فهي أكثر إتساعا وشمولا، تتباين إتجاهاتها ومجالاتها ودرجات الاهتمام بها بدءا من الدراسات النظرية الأساسية وإنتهاءاً بالأدب التجاري غير الهادف. ومع ذلك فان أهم إلتزام للاستشراق اليوغسلافي يعد هو التمثيل المخطط الجاد لأهم المؤلفات الكلاسيكية والمعاصرة في الأدب الاستشراقي اليوغسلافي مع تقديم الاطار المناسب لتقبلها وفهمها.

ولابد من الاشارة الى أن علم الاستشراق في يوغسلافيا منصب على الدراسة الشاملة للتراث الثقافي الشرقي الروحي والمادي، الذي يعد باعتراف الجميع عنصراخصبا لا يمكن اغفاله من أجل فهم الشخصية الحضارية للانسان اليوغسلافي المعاصر.

كما أن الاستشراق بمعناه الشامل الواسع يساهم في سد حاجات ورغبات اليوغسلاف، وعلى الأخص الشباب منهم، في التعرف على المجتمعات الشرقية وعلى حضاراتها وثقافاتها ودياناتها وفلسفاتها. ومن الحتم التنويه هنا الى أن المجتمع اليوغسلافي بجميع طبقاته أثبت أنه في حاجة ماسة الى العمل المنظم الجاد في مجال الدراسات الاسلامية القائمة على أساس علمي، وهي مهمة تحسن القيام بها مجلة «الفكر الاسلامي» التي تصدرها باللغة الصربوكرواتية في سرايفو رئاسة الجماعة الاسلامية اليوغسلافية منذ عام ١٩٧٩.

وهناك اهتمام غير عادي بدراسة التراث الأدبي اليوغسلافي المكتوب باللغة العربية واللغات الشرقية الأخرى في بعض المناطق اليوغسلافية. كما أن هناك رغبة جارفة في دراسة الأدب الاعجمي اليوغسلافي المكتوب باللغة المحلية ولكن بحروف عربية.

وتم بالفعل الشروع في عمل جرد منظم وفهرسة حديثة ومعالجة نقدية من ناحية المضمون لهذا التراث الضخم، وهو أمر يعد في حد ذاته على قدر كبير من الأهمية، وعلى الأخص من ناحية النتائج التي تحققت حتى الأن. وقد أحرز هذا النشاط العلمي والثقافي تقدما

ملحوظا في منطقة البوسنة والهرسك واتخذ طابعا أكاديميا جادا إلى أن أصبح مشروعا ضخما ذا طابع يوغسلافي عام جابه ويجابه وسيجابه الكثير من المشاكل والمعوقات.

ويجري في الوقت الحالي إتمام العمل الذي تم الشروع فيه وذلك باشتراك أكبر عدد من المتخصصين على أن يتم التركيز على المعالجة النقدية والبيلوجرافية المستفيضة للوثائق الادبية والمؤلفات والمؤلفين مع القيام بدراسات مقارنة، وهكذا يتم خلق الظروف اللازمة للدراسات المتعمقة فيما بعد لا فحسب على المستوى الاقليمي ولكن على المستوى اليوغسلافي ككل.

وليس هناك أدنى شك في أنه يلزم الكثير من العمل الجاد المسؤول من أجل تجاوز التناقضات الداخلية بين المستشرقين اليوغسلاف، ومن أجل إضفاء نوع من التناسق والاستقرار على هذا العلم، ومن أجل توحيد مبادئ الدراسات الاستشراقية في يوغسلافيا. ولابد أن نضع في الاعتبار انه يوجد لدى الشباب اليوغسلاف إهتمام بدراسة الاستشراق بوجه عام وبدراسة اللغة العربية بشكل خاص. وهنا من الحتم ذكر الانطباع الذي تملكني بعد أن تابعت وتبينت هذا الاهتمام ـ بان الشباب اليوغسلافي يقبل في أغلب الأحوال على دراسة اللغة العربية من أجل دوافع عملية شبه مادية، وذلك لأنهم يتلقون عروضا مغرية للعمل في مجالات الترجمة في الدول العربية.

وبالرغم من معرفة اليوغسلاف للغة العربية منذ مايزيد على ستمائة عام وبالرغم من وجود عدد كبير من المستشرقين اليوغسلاف إلا ان المؤلفات العربية المترجمة في يوغسلافيا ضئيلة نسبياً. وفي البداية تمت ترجمة قصائد من الشعر العربي الجاهلي وبعض مقتطفات من حكايات الف ليلة وليلة مترجمة عن اللغتين الألمانية والفرنسية. ثم قام فهيم سباهو بالاشتراك مع عثمان نوري بترجمة هذه الحكايات عن النص العربي، وكان يتم نشر الترجمة في اعداد مجلة «بيهار» التي كانت تصدر في سرايفو. ولم يتم مطلقا إنهاء هذه الترجمة، وفي عام ١٩٢٥ نُشر ماتمت ترجمته من هذه الحكايات في اربع مجلدات. وكانت حكايات كليلة ودمنة هي أول عمل أدبي تمت ترجمته كاملا، ونشرت الترجمة في سرايفو ١٩٥٣ وقد قام بها بسيم [illegible] اساتذة معهد الاستشراق. ثم أخذت المجلات اليوغسلافية تنشر ترجمات لقصائد كاملة أو مقتطفات من شعر امرئ القيس وزهير وعنترة والمعري وغيرهم مترجمة عن الأصل العربي أول مرة.

ومن كتب التاريخ والسير تمت ترجمة حياة محمد لابي الفدا (سرايفو ١٩٠٣)، وكتاب نظام العالم (سرايفو ١٩١٩)، وكتاب نظام العلماء (سرايفو ١٩٣٥)، وكتاب لماذا تأخر المسلمون وتقدم الآخرون لشكيب ارسلان، وكتاب الملّة الاسلامية وأوروبا تأليف عظيم زاده.

وحظى القرآن الكريم بعدة ترجمات سواء عن اللغات الاجنبية او عن اللغة العربية. وهذه الترجمات وما تبعتها من تفسيرات للقرآن تستحق دراسة خاصة لما لها من اهمية متميزة.

ومن الأدب العربي الحديث تمت ترجمة مجموعة قصصية لمحمود تيمور ورواية لتوفيق الحكيم عن اللغة الفرنسية. وفي عام ١٩٥٧ نشر في زغرب كتاب عن الشعر العربي، وهو أيضا معد عن ترجمة ألمانية. الا أن هذه المختارات معدة بشكل غير دقيق والاختيارات سيئة للغاية بحيث أنه عند المقارنة لا نجد شيئا على الاطلاق من الأصل العربي، بل وحتى أسماء الشعراء مكتوبة بطريقة سيئة للغاية بحيث يصعب تمييز أسماء الشعراء. ولا يمكن لأحد ان يفسر سبب حدوث ذلك او تحديد المسؤولية والسؤال الذي يطرح نفسه هو: من يكون المتسبب في ذلك. هل هم الناشرون الذين لا يعلمون أن هناك مترجمين يجيدون اللغة العربية أم أن العيب من المترجمين اليوغسلاف الذين لا يتصلون بالناشرين ولا يعقدون معهم اتصالات مستمرة !؟.

وقد استمتعنا في الفترة الأخيرة بترجمات رائعة لأيام طه حسين ولمجموعة قصصية ليوسف إدريس ولرسالة الغفران لابي العلاء المعري، وهي كلها ترجمات تشهد بالذوق الرفيع لمترجميها وبمستواهم العلمي الرفيع.

وتقوم رئاسة الجماعة الاسلامية بنشاط إستشراقي جيد في مجال الترجمات والدراسات، وعلى الأخص مايتعلق منها بالاسلام ونحو اللغة العربية وتجويد القرآن والتفسير والأحاديث النبوية ومالى ذلك من كتب هامة تحتاج إليها الجماعة الاسلامية وذلك حتى تسد العجز الكبير في عدد الوعاظ والمعلمين. كما أن الجماعة الاسلامية تصدر عددا من المجلات الاسلامية التى تعرض على

صفحاتها مثل هذه الترجمات والدراسات بالاضافة إلى معالجة بعض قضايا التراث الثقافي لمسلمي البوسنة والهرسك بشكل خاص.

ويقوم بدور هام وخطير في مجال الاستشراق اليوغسلافي معهد الاستشراق الذي تم تأسيسه في سرايفو في عام ١٩٥٠. ومن مهامه الرئيسية جمع ونشر وحفظ ودراسة المخطوطات والوثائق والسجلات الموجودة باللغات الشرقية ودراسة الآداب والفنون الموجودة بهذه الوثائق. وكما كان متوقعاً فقد صحح المعهد بابحاثه ودراساته التي ينشرها في مجلته التي تصدر مرة أو مرتين في العام - العديد من المفاهيم والآراء الخاطئة بل ومن الافتراضات التاريخية غير الصائبة حول العديد من قضايا الاستشراق في يوغسلافيا وبذلك أرشد المؤرخين اليوغسلاف الى الطريق الصحيح فيما يتعلق بهذه القضايا.

ويمتلك معهد الاستشراق بسرايفو، في الوقت الحالي، مايربو على أربعة آلاف مجموعة من المخطوطات التي تحتاج إلى وقت كبير وكوادر متخصصة لفحصها ودراستها. ولم تتم حتى الآن إلا فهرستها بشكل شبه كامل، وتبين أنها مخطوطات تتعلق بالقرآن وبعلوم التفسير والتجويد وقراءات القرآن وبالاحاديث النبوية وبتعليم الدين والشريعة الاسلامية والفقه والوعظ والصوفية، وبالفلسفة والمعاجم، وبالعلوم الرياضية والطبيعية، وبالجغرافية والتاريخ وبالسياسة وبعلوم اللغة وبالمؤلفات الأدبية والموسيقية. وهي كلها مخطوطات على درجة كبيرة من الأهمية ستسلط الاضواء على كثير من الحقائق الجديدة وستصحح كذلك العديد من المفاهيم القديمة.

المراجع والمصادر

١. عبد العزيز عزت، الاستعمار والتبشير والاستشراق بعد حرب ١٠ رمضان، القاهرة ١٩٧٤.

٢. علي حسني الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الاسلامي، القاهرة ١٩٧٠.

٣. على حسني الخربوطلي، الاستشراق في التاريخ الاسلامي، القاهرة ١٩٧٦.

٤. نجيب عقيقي، المستشرقون، القاهرة ١٩٦٤، ١٩٦٥.

٥. فهيم سباهو، أرشيف معهد الاستشراق في سرايفو، مجلة الفيلولوجيا الشرقية، سرايفو ١٩٧٥، العدد ٧ × × ، ص ٤٥.

٦. جمال الدين سيد محمد، الأدب اليوغسلافي المعاصر، الكويت ١٩٨٤.

طلال حسن عزيز

مستشرقون يوغسلاف

انطلاقاً من الرغبة الصادقة والأمينة في سبيل تعريف القارئ العربي بشكل خاص بتراث وآداب الشعوب الاخرى وخاصة الشعوب التي تربطنا بها علاقات مشتركة أمتدت لمئات السنين ومنها البلد الذي يبعد عن عالمنا العربي مئات الأميال التي تعيش على ارضها قوميات متعددة منها: الصرب - المقدون - الألبان - الكرواتيون - السلوفاك البوسنا والهرسك - الجبل الأسود، واقوام عديدة أخرى، وحين تنحدر نحو الشمال الشرقي، اذ تسمع بالأسماء العربية التي مازال الناسُ يتحلون بها حتى يومنا هذا وترى الجوامع والمنائر الشامخة تتجلى على الأخص في مدينة (سراييفو) عاصمة البوسنا والهرسك وقد حكمها الاتراك زهاء خمسة قرون. ان المسلمين في يوغسلافيا يتمتعون بحرية الاعتقاد وممارسة شعائرهم الدينية، حتى ان للمسلمين اضافة الى ماذكرناه «التكيات» وهما اثنتان «التكية الكيلانية» «والتكية النقشبندية» وهي مركز المشيخة لممارسة الشعائر والطقوس الدينية.

في مدينة سراييفو مدرسة وكلية تُعنى بالدراسات الاسلامية، وهي الوحيدة في أوربا يؤمها سنوياً اعداد من الطلبة اليوغسلاف المسلمين لتلقي مختلف المعارف فيها.

لذلك فقد التقينا الاستاذ الدكتور «احمد سمايلوفيتش» عميد K[illegible] الاسلامية (Teolo'ski Fakultet) وأستاذ العقيدة [illegible] الاسلامية ورئيس مجلس المشيخة الاسلامية لجمهوريات البوسنا والهرسك وكرواتيا وسلوفينيا حيثُ أفادنا ببعض المعلومات والاستفسارات القيمة عن حركة الاستشراق في يوغسلافيا.

ولقد رأينا انه يجب علينا ان نُعرف القارئ قبلَ كُل شئ بتلك الشخصية المرموقة.

الدكتور احمد سمايلوفيتش انهى دراسته الجامعية في جامعة الأزهر بجمهورية مصر العربية حيث نال شهادة الدكتوراه العالية بمرتبة الشرف الاولى في تاريخ ٩/٩/١٩٧٤ باجماع لجنة المناقشة التي كانت مؤلفة من الاساتذة الدكتور عبد الرحمن عثمان استاذ الادب والنقد كلية اللغة العربية - الازهر والدكتور أحمد كمال زكي استاذ الادب المقارن والنقد كلية آداب عين شمس - والدكتور سليمان ربيع أستاذ الادب العربي وتاريخه كلية اللغة العربية - جامعة الازهر، وكانت رسالة الدكتوراه تتضمن الموضوع التالي (فلسفة الاستشراق واثرها في الادب العربى المعاصر).

ولقد اخترنا من المُقدمة التي كتبها الدكتور سمايلوفيتش في رسالته السطور التالية لاهميتها لانها قد تكون في الحقيقة بمثابة الجواب على الاسئلة التي كانت تراود مخيلتنا عن السبب الذي حدى بالدكتور سمايلوفيتش لاختيار الاستشراق والاهتمام بالتراث العربي والاسلامي كهدف سامي ونبيل نقله الى المجتمع اليوغسلافي. وفي بيانه لأثر الثقافة العربية الاسلامية على المجتمعات الاوربية، رسالة الدكتور تعتبر مرجعاً غنياً يشتمل على [illegible]

حركة الاستشراق من كل نواحيها، كما تحدث الدكتور مصطفى محمود في تقييمه للرسالة حيث قال «أن الرسالة كانت مرجعاً قيماً يستحيل تلخيصه». يقول الدكتور سمايلوفيتش:

(الاستشراق ظاهرة فكرية لعبت دوراً خطيراً في الفكر والادب العربيين قديماً وحديثاً فقديماً أخذَ الاستشراق العلوم والآداب والفنون عن العرب ونقلها الى الغرب حيث أقامَ نهضتهُ العارمة على دعائمها، وبلغَ مابلغهُ الآن من التقدم والرُقي والازدهار، وحديثاً أخذَ الاستشراق الافكار والنظريات، والآراء الغربية المؤسسة على ثقافة العرب فردها اليهم مُؤثراً بذلك في نهضتهم المُعاصرة ابلغ التأثير، وهذا الأمر الاخير هو الذي اخترتهُ موضوعاً لرسالة الدكتوراه التي صنفتهابعنوان (فلسفة الاستشراق واثرها في الادب العربي المعاصر). والبواعث التي حدت بي الى اختيار هذا الموضوع ميداناً للبحث عديدة بعضها ذاتية وبعضها موضوعية، فمن ناحية انني اوربي أو بالاحرى يوغسلافي ميلاداً ومعيشةً وعملاً واسلامي ديناً و ثقافةً وفكراً، وقد لاحظتُ أن الهجوم على الاسلام يأتي غالباً من جانب الاستشراق الذي لايُقدس الا غاياتهُ واهدافهُ، فرايتُ لزاماً عليّ أن ادرُس هذا الموضوع لاتعرف على مكامن الخطر كي أُعِدُ نفسي للدفاع عما نتمسك به جميعاً من قيم دينية وفكرية وخُلقية، ومن ناحية أُخرى رايتُ الاستشراق على الرغم من دراستهِ القيمة في الشرق والغرب معاً، قدْ جانبَ الصواب في كثير من اتجاهاتهِ وبحوثه ونظرياتهِ وأغفلَ الدراسة التقويمية والمُقارنة الموضوعية، وأن كثيراً من الدارسين عندما يتحدثون عن الاستشراق اما أن يبالغوا في اهميته للدراسات العربية والاسلامية واما أن يتعصبوا لفكرةٍ مُعينة دونَ دليلٍ أو حجة أو برهان، واحياناً دونَ فهم لعلمائهِ وأثر ثقافة شعوبهم فيهم ثم أن الاستشراق في ذاته يحاول بكل مالهُ من وسائل وقوة وافكار أن يفرض مفاهيمهُ هو على العالم العربي الاسلامي بأسره ومن ثَمَ وَجبَ أن يدرس بعناية بالغة وأن يعنى كل مسلم ومسلمة بدراسته وخاصةً اذا كانَ الأمر يتعلق بدينهم ولغتهم وادبهم، أو بماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، وقد رأينا جميعاً أن كثيراً من علمائنا ومفكرينا وادبائنا قد تعلموا على ايدي علماء الاستشراق وتأثروا بهم فنقلوا الينا افكارهم ونظرياتهم وآرائهم بما تشتمل عليه من غث وثمين، فالواجب اذن يقتضي ابراز هذا التأثر وذاك التاثير في الفكر والثقافة والادب جميعاً.

لعل هذه المقدمة القصيرة تساعد القارئ على تفهم السبب الاساس الذي دفع الدكتور سمايلوفيتش لاختيار هذا الاختصاص كهدفٍ سامٍ ونبيل أنارَ به الطريق للآخرين من أبناء جيلهِ وأضافَ في هذا المجال معلومات قيمة جداً.

شارك الاستاذ الدكتور سمايلوفيتش بعدة مؤتمرات عربية اسلامية وكان وقبل بضع سنوات قد زار بغداد لحضور احد المؤتمرات الاسلامية. كما ان له عدة مؤلفات وتراجم في التاريخ والفلسفة الاسلامية العربية وهناك مستشرقون يوغسلاف معروفون أناروا المكتبة اليوغسلافية بشتىٰ انواع المعرفة ومنهم:-

الدكتور (بيسيم كوركُتْ) «١٩٠٤ - ١٩٧٥»

ولد الدكتور بيسيم كوركُت في ٢٥/١١/١٩٠٤ في مدينة ترافنيك (موطن الكاتب الكبير ايفو اندريتش)، وفيها انهىٰ دراسته الابتدائية، أما دراسته الاعدادية فقد أنهاها في مدينة سراييفو، عام ١٩٣١ وأنهى الدراسةَ الجامعية في احدى أشهر الجامعات الاسلامية في الوطن العربي «جامعة الازهر» في القاهرة. ثم عملَ سنواتٍ عديدة في مدينة سراييفو كأستاذ في مدرسة الشريعة الاسلامية المتوسطة وكذلك في ثانوية الشريعة، وعملَ في مدينة «موستار» كأستاذ في اعدادية البنات الحكومية، ثم بعدها عادَ للعمل في مجال التدريس في مدينة سراييفو في احدى المدارس الاعدادية وفي معهد الشريعة الاسلامية.

بعد تحرير يوغسلافيا من الاحتلال النازي الالماني عمل كوركُت بصورة متقطعة كأستاذ في أعدادية البنات، وعملَ كمستشار ومدير في وزارة التعليم للحكومة الاتحادية للبوسنا والهرسك، وبعد عملٍ أستغرقَ فترة غير طويلة في مطبعة الضياء (svetlost)، بدأ في عام ١٩٥١ العمل في معهد الدراسات الشرقية في سراييفو حيث شغل منصب المدير في قسم اللغات قبلَ أن يوافيه الاجل بثماني سنوات.

توفي بيسيم كوركُت عام ١٩٧٥ في الثلاثين من شهر تشرين الثاني في مدينة سراييفو إذ عمل لعدة سنوات في معهد الدراسات الشرقية باحثاً في مجال اللغة العربية والمعارف الاسلامية.

حياته ايضاً كانت غناءً مثمراً في إعداد الكتب التي حملَ الكثير منها أسماء بيسيم كوركُت (Besim Korkut) وهي بمثابة معلومات قيمة جداً في تاريخ الاسلام اضافة الى عمله وإلمامه بقواعد اللغة العربية، وهناك ثلاثة كتب من الوثائق العربية محفوظة في مدينة دوبروفنيك في دار المحفوظات لبيسيم كوركُت وهي من الكتب القيمة جداً.

لَهُ اربعة عشر كتاباً خاصاً عن الفن العربي الكلاسيكي الشعبي، منها مختارات من قصص «الف ليلة وليلة» مثلاً و الحكاية الشعبية لقصة «كليلة ودمنة» وكتب أخرى، واخيراً خرجَ من المطابع ترجمة قيمة جداً وغنية «للقرآن الكريم» وهو الكاتب الوحيد في يوغسلافيا الذي أستطاعَ أن يترجم القرآن الكريم بلغة مرادفة للغة العربية بكل حروفها ومعانيها

كُل تراجم كوركُت كانت بُرهاناً على معرفته الحية الواسعة ليس فقط في مجال اللغة العربية بل وحتىٰ بالحياة الشعبية، عادات وتقاليد العرب، تاريخهم وثقافتهم وبمختلف المعارف، بالاضافة الى جهده الهائل والموهبة الحقيقية التي كان يتمتع بها اديباً وفنياً، وعلى مستوى عالٍ استطاعَ ان يترجم الكلمات العربية الجميلة العذبة الى اللغة (الصربوكرواتية) لقد حملَ ليسَ فقط المعارف الادبية والثقافية العربية بل اليوغسلافية ايضاً لقد خلدَ كوركُت للاجيال اعمالاً رائعة، إذ لديه اضافة الى تلك الاعمال الخالدة الكثير من الاعمال القصيرة سواء أكانت المقالات المترجمة أم النصوص الابداعية.

طريق حياة الدكتور بيسيم كوركُت كانَ دائماً البحث في العلوم التعليمية الفعالة، إذ أعتمدَ في المقام الأول على معرفته العالية باللغة العربية والقوانين العربية الاسلامية، وابدى حُبَهُ لمهنته التي أوصلتَهُ للمنزلة العظيمة التي خلدتهُ

٢ ـ الدكتور (حسن كاليشي ١٩٢٢ ـ ١٩٧٦)

ولد الدكتور حسن كاليشي في ١٩٢٢/٣/٧ في قرية سربيتي قرب مدينة كيتشيفا، فهو ابن أحمد أفندي «الذي يرجع له الفضل الكبير في تعليمه للغة العربية الحديثة لكاليشي» وحيث قال: منذ بلوغي السادسة من عمري بدأ يعلمني العربية والتحدث بها كلفة لذلك فقد ايقظ فيّ الحب اتجاه العالم العربي، نحو ثقافتهم وحضارتهم، فعلى الرغم من بعد عالمهم الجغرافي عنا الا أنهم كانوا قريبين منا من ناحية الشعور المشترك والثقافة العقائدية وحتى في الحياة اليومية.

انهى الدراسة الابتدائية في مركز ولادته ثم الدراسة الاعدادية في المدرسة الكبيرة في مدينة «سكوبيا» (SKOPJE)، واندلاع الحرب العالمية ادت الى انقطاعه عن الدراسة في سكوبيا، لذلك واصلَ دراسته في مدينة بريشتينا (PRIŠTINA) في عام ١٩٤٤ واستطاع أن يكون من المتفوقينَ في كل المواضيع وفي موضوع اللغة العربية كانَ لَهُ تفوقاً من نوعٍ خاص.

انهى دراسته الجامعية في كلية الفلسفة جامعة بلغراد عام ١٩٥١ ونالَ شهادة البكالوريوس في قسم الدراسات الشرقية، تفوقهُ الدراسي ضمنَ لَهُ عملاً حيث شغلَ منصب أستاذ مساعد للدكتور فهيم بايركتار يفيتش منذ عام ١٩٥٢. وفي عام ١٩٦٠ دافع بنجاح عن رسالة الدكتوراه، وفي عام ١٩٧٢ نشرت رسالته هذه على شكل كتاب يحمل عنوان (اقدم الوثائق عن الطوائف الاسلامية في يوغسلافيا باللغة العربية). منذ عام ١٩٦٧ حتى عام ١٩٧٠ عمل في المعهد الالباني في مدينة بريشتنا كأحد العلماء الكبار في مجال تخصصه، وفي عام ١٩٧٠ اصبح استاذاً في كلية الفلسفة جامعة بريشتينا في قسم التاريخ عام ١٩٧٣، وبعد أن تأسس مركز الدراسات الشرقية عملَ فيه حتى وافاهُ الاجل في ١٩٧٦/٧/١٩ عن عُمرٍ يناهز الرابعة والخمسين سنة.

الدكتور حسن كاليشي كانَ يمثل الصوت الاوربي عالماً، وقبل كل شئٍ مستشرقاً ومعرفته هذه لم تكن اقل في مجال التاريخ والادب واللغة والفولكلور... فكان موته خسارة للمعرفة اليوغسلافية ولتاريخ الثقافة الالبانية.

يتقن الدكتور حسن عدداً من اللغات منها (العربية والتركية والالمانية والفرنسية والايطالية والانكليزية واللاتينية بالاضافة الى... اللغتين الألبانية والصربوكرواتية)، ومكنته تلك المعرفة من اجراء عدة أبحاث علمية بمختلف الاماكن لعدة مواضيع وبدا ابحاثُه عام ١٩٤٩.

وفي الفترة الاخيرة من حياته أصبح مستشرقاً في التاريخ الثقافي

للشعب الالباني (ALBANSKI) والشرقي والتأثير المشترك للثقافة الشرقية وثقافة الشعوب الألبانية والصربية والمقدنية وشارك في المؤتمرات التي عقدت في صوفيا - اسطنبول - ميونيخ - نابولي - براتسلاف - بخاست - باريس - شيكاغو...الخ.

كانت مراجعه العلمية تشمل ثلاثمائة مرجع متنوع متعدد وبلغات مختلفة البانية يوغسلافية: المقدونية - الصربوكرواتية التركية - الالمانية - الفرنسية ولغات اخرى.

ومن اعماله المطبوعة «قاموس اللغة الصربوكرواتية - العربية» طبع في القاهرة بمصر، وكذلك ديوانه الشعري في الاداب العربية.

في ديوانه الشعري استخدم الدكتور حسن ثلاث لغات (العربية والصربوكرواتية والالبانية.)

وضع الدكتور حسن كاليتشي معرفته في خدمة المجتمع اليوغسلافي بكل شعوبه وقومياته.

هناك مجموعة كبيرة من المستشرقين سوف نحاول جمع البحوث والمعلومات عنها لكي يكون القارئ العربي على أطلاع تام بحركة الاستشراق في يوغسلافيا.

المصادر

(١) كتاب (Prilozi za orijentinu Filolgiju) الصادر باللغة الصربوكرواتية عن معهد الدراسات الشرقية في سراييفو عام ١٩٧٧.

(٢) كتاب «فلسفة الاستشراق واثرها في الادب العربي المعاصر» الصادر في مصر عام ١٩٨٠ للدكتور احمد سمايلوفيتش.

(٣) كانت المدارس سابقاً منفصلة عن بعضها غير مختلطة «مدارس للبنين ومدارس للبنات» اما الآن فانها مختلطة.

اهم الاعمال والتراجم التي صدرت للدكتور بيسيم كوركت.

١ - ثلاثة كتب من الوثائق العربية المحفوظة بدار المحفوظات بمدينة دوبروفنيك.
٢ - اهالي مدينة زادار ذُكروا في حكاية «الف ليلة وليلة» عام ١٩٥٨.
٣ - جزيرة سريم ١٩٥٠.
٤ - حديث الدكتور فهيم «بمناسبة عرض قواعد اللغة العربية ١٩٥٢.
٥ - اهالي مدينة زادار حقاً لم يُذكروا في حكاية «الف ليلة وليلة» ١٩٦٢.
٦ - كتاب الحكايات العجيبة او الاخبار الغريبة الصادر في دمشق عام ١٩٦٠.
٧ - ديوان ابي نواس الحسن بن هاني الحكمي. القاهرة ١٩٥٨.
٨ - دليل خارطة بغداد قديماً وحديثاً. طباعة دار العلوم الاكاديمية. بغداد ١٩٥٨.
٩ - مشاهير علماء الامصار لـ محمد ابن هيبان البوسطي «المكتبة الاسلامية» القاهرة ١٩٦٠.
١٠ - الدُر الفاخر لسيرة الملك الناصر. لابي بكر عبد الله الرواداري القاهرة ١٩٦٠.
١١ - بدائع الزهور في وقائع الدهور لـ محمد بن احمد بن الياس الحنفي. القاهرة ١٩٦١.
١٢ - كتاب الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل الصفدي. القاهرة ١٩٦٢.
١٣ - مجلة معهد المخطوطات - القاهرة ١٩٥٥.
١٤ - نظرة قصيرة في تاريخ الاسلام سراييفو ١٩٣٥.
١٥ - تاريخ الاسلام لمادة الدين الاسلامي للمدارس المتوسطة ١٩٣٥.
١٦ - قواعد اللغة العربية للصفوف الثانوية سراييفو ١٩٥٢.
١٧ - شهرزاد والحكاية الثانية لـ «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٣ عن العربية.
١٨ - السندباد البحري، علي شار وزُمُرد الجميلة من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٣ عن العربية.
١٩ - الحصان السحري. الصائغ حسن من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٣ عن العربية.
٢٠ - علي بابا والاربعين حرامي من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٣ عن العربية.
٢١ - كليلة ودمنة وضعها «بيدبا» الفيلسوف الهندي وعربها عبد الله بن المُقفع سراييفو ١٩٥٣ عن العربية.
٢٢ - علاء الدين والمصباح السحري «الصياد الفقير وهارون الرشيد» من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٥ عن العربية.
٢٣ - قصة علي من القاهرة، حكاية صانع الحبال، سيف المُلك وبديعة الجمال من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد عن العربية.
٢٤ - قصة عن علي الزّيتوني، «ابو قير وابو صير» الامير احمد والحورية الخيالية من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٥ عن العربية.
٢٥ - غرس الملك بدر باسم، جودت واخوانه من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٥ عن العربية.
٢٦ - مختارات من الفكاهات والخرافات العربية سراييفو ١٩٥٥ عن العربية.
٢٧ - شهرزاد حكاية «الف ليلة وليلة» ١٩٥٥ سراييفو عن العربية.
٢٨ - الخرافات الهندية، سراييفو ١٩٥٧ عن العربية.
٢٩ - خرافات من حكاية «الف ليلة وليلة» بلغراد ١٩٥٩ عن العربية.
٣٠ - حكايات الحب العربية من «الف ليلة وليلة» سراييفو ١٩٦٠ عن العربية.
٣١ - مختارات عربية قديمة سراييفو ١٩٦٠ عن العربية.

اهم اعمال الدكتور حسن كاليشي

١ - القدم الطوائف في يوغسلافيا ١٩٦٠.
٢ - الادب الالباني ١٩٦٦.

٣ ـ احدى الطوائف العربية من مدينة اوخريد (OHRID) عام ١٤٩١. صدر الكتاب في عام ١٩٦٢.

٤ ـ كتاب للدكتور ابراهيم تيمور مؤسس اتحاد الشباب التركي «الاتحاد والتقدم» عام ١٩٧٢.

٥ ـ القاموس التركي ـ البلغاري ١٩٥٢.

٦ ـ الدكتور شوقي ضيف «التطور والتجديد في الشعر الاموي ـ القاهرة ١٩٥٩.

٧ ـ دكتور شوقي ضيف «الادب العربي المعاصر في مصر (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠) القاهرة ١٩٥٧.

٨ ـ حنّا الفاخوري «تاريخ الادب العربي» الصادر في موسكو عام ١٩٥٩.

٩ ـ مهرجان خليل مطران القاهرة ١٩٦٠.

١٠ ـ كتاب عن طه حسين. دار المعرفة بمصر ١٩٥٢.

١١ ـ ابن حزم «طوق الحمام» او الحب والمحبون ١٩٦٢.

١٢ ـ تاريخ العرب تاليف فيليب حتي، سراييفو ١٩٦٧.

١٣ ـ ابو نواس لـ ايفالد فاغنر ١٩٦٥.

١٤ ـ طه حسين. معهد الدراسات الشرقية بمدينة نابولي ١٩٦٤.

المستشرق نيقولا دوبريشان

استاذ قسم اللغات الشرقية
جامعة بوخارست - رومانيا

حول الاستشراق الروماني: تقاليد البحوث الاستشراقية الرومانية واتجاهاتها الحالية

يرى الاوروبيون أن رومانيا تقع عند ابواب الشرق. وهذا صحيح. بل واكثر من ذلك، رومانيا بذاتها باب من ابواب اوروبا - وخاصة أوروبا الوسطى والشرقية - على بلدان الشرق - كونها منفذاً لها على البحر الاسود. يفسر هذا الموقع الجغرافي الاتصالات الطبيعية المتواصلة بين الربوع الرومانية، أو بين الامارات الرومانية قبل تحقيق الوحدة القومية للدولة الرومانية، وبين بلدان الشرق الادنى والشرق الاوسط، بما فيها البلدان العربية، منذ قديم الزمن. ولاشك أن بين الشعب الروماني والشعب العربي العديد من الصلات المشتركة، التي تجمع بين العناصر الاوروبية البلقانية والعناصر الاسلامية، وخاصة العربية والتركية. وعلى مر القرون تناقلت تاثيرات متعددة من منطقة الى أخرى ومن شعب الى آخر داخل هذه المنطقة الحضارية الشاسعة المترامية الاطراف. وفي هذا السياق نجد الكثير من العناصر الحضارية العربية المتعلقة بالثقافة الشعبية واللغة التي وصلت الى الربوع الرومانية وتغلغت فيها. صحيح أن ذلك تم بصورة غير مباشرة، أي بواسطة الامبراطورية العثمانية التي ارتبطت بها - على وجه أو آخر - طوال خمسة قرون تقريباً معظم الاراضي العربية والاراضي الرومانية (إمارة «فالاهيا»، وإمارة «مولدوفا»، وجزء من الأراضي الرومانية الواقعة شمالي جبال الكاربات والمعروفة بـ «ترانسلفانيا»، اى البلد ماوراء الغابات، التي قامت على أراضي «داتشيا» القديمة المحتلة من قبل الامبراطورية الرومانية في مطلع القرن الثاني الميلادي والتي تميزت بنفس الاصل واللغة والحضارة).

ومن هنا ظهر شَبهٌ روحي بين الشعب الروماني والشعب العربي. فان نفسانية الشعب الروماني هي نفسانية الشعوب الشرقية اشبه منها بنفسانية الشعوب الاوروبية الغربية. كما تأثر سكان الامارات الرومانية الثلاث بعناصر الحضارة الشرقية - وخاصة العربية والتركية (ويجب الا ننسى هنا أن الأتراك وان احتلوا البلدان العربية الا أنهم وجدوا فيها حضارة اكثر خصوبة من حضارتهم وتشربوا بها وتبنوها وليس الدين الاسلامي والحضارة الاسلامية والعنصر اللغوي الا اوضح دليل على ذلك وأسهلها رؤية). وعلى ذلك يجب الا يدهشنا التشابة بين العادات الشعبية والموسيقى الشعبية والازياء الشعبية والمأكولات الرومانية والعربية، ولو طمسها او خففها مرور الزمن - وخاصة بعد تحرر رومانيا من السيطرة العثمانية ونيل استقلالها الوطني عام ۱۸۷۷ - وهي ليست على نفس مدى الوضوح والبيان كما كانت خلال القرون الوسطى. ومن ثم استعارت اللغة الرومانية عدداً لابأس به من الالفاظ الشرقية - وكانت معظمها عربية الاصل حتى ولو دخلت اللغة الرومانية بواسطة اللغة التركية. ولا تزال تُستعمل في اللغة الرومانية اليوم بضع مئات من الكلمات العربية الاصل، ماعدا مشتقاتها على التربة اللغوية الرومانية، الناشئة وفقا للقوانين الداخلية للغة الرومانية. ومما تجدر الاشارة اليه أن أغلب هذه الالفاظ احتفظت بمعانيها في اللغة الاصلية - خلافا عن الالفاظ التركية الاصل التي تغيرت عادة معانيها تغيرا ملحوظاً - وبعضها وصلت الى الرصيد الاساس من مفردات اللغة الرومانية بفضل مكانتها المهمة في اللغة. وتضاف اليها بعض العشرات، على الاقل، من الكلمات العربية التي اصبحت مصطلحات دولية والتي دخلت

اللغات الاوروبية - بما فيها الرومانية - إما من اللغة اللاتينية مباشرة أو عن طريق اللغات التي توارثتها، أي الفرنسية والاسبانية والايطالية وهي اللغات الشقيقة للغة الرومانية.

ومن ناحية أخرى، هناك اهتمام قديم جداً للتعارف المتبادل بين الشعبين الروماني والعربي. وتعتبر الاوصاف المستوحاة من رؤية الربوع الرومانية مثيرة للاهتمام ومفيدة جدا في آن واحد. فمعروف أن الرحالة العربي المشهور ابن بطوطة مرّ أثناء احدى رحلاته في أوائل القرن الرابع عشر بالأرجاء الرومانية وترك معلومات قيمة خاصة بهذه الاراضي، رغم قلتها. ثم في منتصف القرن السابع عشر وصل الى الربوع الرومانية الرحالة العربي الشهير بولس الحلبي - وهو من الجالية الارثوذكسية في أنطاكية - ويتذكر أنه شاهد أيام طفولته السلطان العثماني مراد الرابع على رأس الجيوش العثمانية التي توقفت في حلب بين ١٢ - ١٨ تموز - يوليو ١٦٣٩ في طريق عودتها بعد تحرير مدينة بغداد من الغزاة الفرس. وتتضمن مذكرات رحلة بولس الحلبي - وقد صحب والده بطريرك مكاريوس بن الزعيم في رحلته الى الربوع الرومانية بين عامي ١٦٥٢ - ١٦٥٩ - تتضمن معلومات ذات قيمة بليغة بالنسبة لتاريخ الامارتين الرومانيتين «فالاهيا» و «مولدوفا» حينذاك وبالنسبة لاسلوب حياة الشعب والديانات والعادات والطقوس الدينية. كما يتضمن وصف رحلته - الذي نقل أخيرا الى اللغة الرومانية كاملة نعت المدن والقصور الاميرية وبيوت كبار الملاك (البويار) والكنائس والأديرة والحفلات والعادات التي كانت تحصل بمناسبة ارتقاء الامراء العرش والأفراح ومراسيم التشييع والولائم أو المآتم المقامة في قصور الملوك وكبار البويار. لكن بولس الحلبي لم يقتصر خلال رحلته التي استغرقت سبع سنوات على وصف حياة القصور فحسب، بل وصف كذلك بيوت الفلاحين في الارياف مع دواخلها وأثاثها وأزياء النساء، اضافة الى عادات السكان الرومانيين وتقاليدهم في مختلف ظروف الحياة، مثل مراسيم العرس والتشييع والعادات الشعبية الجارية بمناسبة عيد مولد المسيح الخ... كما يضم وصف رحلة بولس الحلبي بعض المعطيات الاقتصادية المتعلقة بالزراعة في الامارتين الرومانيتين، مثل محاصيل الحبوب والفواكه والخضروات وقطعان المواشي والنحالة وصيد الاسماك وثروات باطن الارض، ومنها استخراج النحاس والملح. وجملة القول ان وصف رحلة بولس الحلبي يتضمن معطيات هامة تتعلق بمختلف جوانب حياة [illegible] الروماني، من المعلومات التاريخية المتعلقة بالنظام السياسي الاجتماعي في الامارتين الرومانيتين الى معطيات ثمينة متعلقة بالثقافة والاثنوغرافيا والفولكلور الروماني في ذلك العصر.

كما يعتبر تاريخ امارة «فالاهيا» الذي ألّفه بطريرك مكاريوس بن الزعيم نفسه بمناسبة زيارة ثانية الى الامارتين الرومانيتين في الفترة مابين عامي ١٦٥٦ - ١٦٥٨، ذا أهمية بالغة بالنسبة للتعرف على الماضي التاريخي للشعب الروماني. وقد تم العثور على هذا الكتاب الذي يحمل عنوان «تواريخ واخبار مختصرة عن افندية الأفلاخ وكيف كان سلوكهم ومدة إقامتهم في الأفندية» مما سهل لنا جمعه وتلخيصه أخيرا في إحدى الأديرة اللبنانية.

وفي الحقيقة قامت علاقات وثيقة بين الكنيسة الارثوذكسية الشرقية المتمثلة في بطريركية أنطاكية وبطريركية الاسكندرية والاماكن المقدسة وسيناء وبين الكنيسة الرومانية طوال القرون السالفة. ففي مطلع القرن الثامن عشر أسست مطابع عربية في الامارتين الرومانيتين لطبع الكتب الدينية باللغة العربية وارسلت مطابع الى سوريا ايضا.

كما جاء العديد من أبناء الشعب الروماني الى الأماكن المقدسة المسيحية في القدس وسيناء. اما في الازمنة المضطربة العاصفة فقد أصبحت ربوع المشرق والمغرب العربي المشمولة في الامبرطورية العثمانية أماكن المنفى أو الملجأ للأمراء المفصولين المعزولين عن العرش وأفراد عوائلهم.

وابتداء من القرن السابع عشر درس الكثير من الامراء الرومانيين وابناء البويار في الاكاديمية الاغريقية بفنار استنبول، حيث استوعبوا اللغة العربية وثقافتها، اضافة الى اللغة التركية، وبرز من بينهم الامير «ديميتري كانتيمير» (١٦٧٣ - ١٧٢٣) الذي أصبح أميراً لولدوفا ومن ثم أديباً ومستشرقاً مشهوراً حيث ألّف عدداً من الكتب الاساسية لمعرفة الدين الاسلامي والحضارة الاسلامية، والموسيقى الشرقية تمتعت ببالغ التقدير على مدى القرن الثامن عشر في أوروبا كلها، وخاصة الكتاب المعروف بـ «تاريخ نشاة وانحطاط الامبرطورية العثمانية».

كما سحرت الربوع العربية وجذبت الرحالين الرومانيين - مثلهم في ذلك مثل الاوروبيين عامة - لكننا لانمتلك حتى الآن الا مذكرات رحلات عدد من الأدباء الرومانيين الذين حلوا ضيوفا في الأرجاء العربية ابتداءً من اوائل القرن التاسع عشر، لكنها تعتبر مصادر مهمة لمعرفة الحضارة والعادات ال[illegible]

وتعتبر كل هذه الأمور شواهد كافية على الاهتمام الذي ابدته رومانيا للدراسات الاستشراقية عامة والدراسات العربية بصورة خاصة فيمكن القول ان هذا الاهتمام لم ينقطع منذ عصر الأمير «ديميتري كانتيمير» الى أيامنا هذه، ولو لم يتميز بطابع منظم فقد تواصل هذا الاهتمام خلال القرن التاسع عشر بفضل شخصيتين بارزتين من هواة الكتب اللذين جمعا مجموعات ثمينة من الكتب والمخطوطات العربية. وقد كان أحدهما وهو الأديب «تيموتي تشياريو» باحثاً طلعة للادب العربي القديم وخاصة الشعر في رومانيا. وأصبحت مجموعة كتبه ومخطوطاته جزءاً من رصيد مكتبة فرع الاكاديمية الرومانية بمدينة «كلوج» - وهي من اكبر المراكز الثقافية والتعليمية في رومانيا. كما تجدر الاشارة الى الدراسات اللغوية العديدة التي صدرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين والمكرسة لايضاح وشرح الكلمات الشرقية الاصل التي دخلت في اللغة الرومانية.

لكن الدراسات الاستشراقية في رومانيا إكتسبت طابعاً منظماً حقاً اثر الثورة الرومانية الاشتراكية وخاصة خلال الاعوام العشرين الاخيرة التي أنشئت فيها العديد من معاهد البحث العلمي في كافة ميادين العلوم - بما فيها العلوم الانسانية وأسست فيها العديد من المجلات العلمية وشهدت حركة النشر ازدهاراً لامثيل له فيما مضى وصدرت مجلة خاصة للدراسات الاستشراقية تابعة لجمعية المستشرقين في رومانيا وبدأ نشاط قسم اللغات الشرقية بجامعة بوخارست الذي تحتل اللغة العربية مكانة الصدارة بينها، وقد شجعت جميع هذه المبادرات التي ترتبط باكثر العصور خصوبة في تاريخ الشعب الروماني، وساعدت على ازدهار البحوث الاستشراقية في رومانيا.

وأخيرا، ماهي اتجاهات الدراسات الاستشراقية في رومانيا؟ من الطبيعي ان تواصل هذه الدراسات الاتجاهات التي ركزت عليها في الحقب السابقة وهي تنطلق من المفهوم أن هذه الدراسات يجب أن تؤدي الى تعميق معرفة تاريخ الشعب الروماني وحضارته وأن تخدم في آن واحد التعارف المتبادل والتقارب بين الشعوب، بروح الاحترام المتبادل والاحترام للقيم الحضارية الانسانية لكافة شعوب العالم. وقد تفهم الباحثون الرومانيون - وخاصة هؤلاء الذين يشتغلون في مجال علم التاريخ - ضرورة التعرف على انفسهم بصورة افضل، اي على تاريخ الشعب الروماني، من خلال اللجوء الى المراجع التاريخية العربية الغنية، بهدف استكمال معلوماتهم حول تاريخ الشعب الروماني. وفي هذا الشأن نقلت الى اللغة الرومانية كاملة، لأول مرة في طبعات نقدية، النصوص الكاملة لرحلة ابن بطوطة ورحلة بولس الحلبي الى الربوع الرومانية وكذلك تاريخ مكاريوس بن الزعيم. لاشك أن مواصلة البحث في هذا المجال والدراسة التفصيلية المنتظمة للمراجع التاريخية العربية وخاصة مجموعات المخطوطات الضخمة المتواجدة في العديد من المكتبات، من شانها أن تسهم في تعريف افضل لماضي الشعب الروماني. وفي نفس المجال من الاهتمامات يجب أن نذكر كذلك البحوث الخاصة بالعلاقات الرومانية العربية القديمة والحديثة على مختلف انواعها.

كما تم تحقيق نتائج ممتازة خلال الاعوام الاخيرة في ميدان الدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية. فقد نشرت الكثير من البحوث عن المصطلحات العربية وتاريخ اللغة العربية واللهجات والصرف والنحو في المجلات المتخصصة الرومانية او في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة أو في مجلات صادرة عن مراكز أوروبية استشراقية اخرى. وفي جامعة بوخارست بدأ تقديم أطروحات الدكتوراه حول مواضيع مختارة من التراث اللغوي والادبي العربي. كما صدرت كتب ضخمة حول صرف اللغة العربية ونحوها والمصطلحات العربية وقواميس عربية رومانية وكلها تهدف الدراسة العميقة العلمية للغة العربية وآدابها ومساعدة الطلبة العرب الذين يدرسون في معاهد التعليم العالي الرومانية في استيعاب اللغة الرومانية، وذلك انطلاقا من المفهوم: أن معرفة اللغات الاجنبية تعتبر أداة لاغنى عنها لمعرفة حضارات سائر الشعوب.

ان اتجاها مهما آخر للبحوث الاستشراقية الرومانية يكمن في الاهتمام المتزايد بدراسة الحضارة والادب العربيين في ارتباط وثيق بنقل أثمن قيم الادب العربي القديم والحديث الى اللغة الرومانية. فخلال العشرين عاما الاخيرة - وهي فترة تتميز بنشر آلاف الكتب الرومانية ومن كافة آداب العالم في مئات آلاف النسخ المطبوعة - أصبحت اسماء ادباء عرب مثل نجيب محفوظ وطه حسين والطيب صالح وعبد الرحمن الشرقاوي معروفة بالنسبة للقراء الرومانيين بفضل جهود المستشرقين. كما اطلع القراء الرومانيون لأول مرة بفضل نفس الجهود - على دُرَر الشعر العربي الكلاسيكي بمشاهير ممثليه، ابتداء من العصر الجاهلي، ومرورا بالعصور الاموي والعباسي والاندلسي وانتهاء الى نوابغ الشعر العربي الحديث. فمنذ وقت قريب صدرت في اكثر المجموعات الادبية شعبية في رومانيا (مكتبة الجميع) مجموعة الشعر العربي القديم في جزأين وقد تم اعداد هذه المجموعة بناء على ادق المقاييس العلمية والقيمية انطلاقا من الطبعات الاخيرة للدواوين الكاملة للشعراء

العرب القدماء البالغ عددهم في هذه المجموعة حوالي ٥٠ شاعرا باكثر من ٦ آلاف بيت. وتتضمن هذه المجموعة، التي حازت احدى جوائز اتحاد الادباء الرومانيين قبل سنتين، جهازا نقديا وافيا يتألف من بحث يسعى لتعويد القارئ الروماني على خصائص الشعر العربي ورموزه مع عروض غنية حول حياة ونشاط الشعراء المشمولين فيها وحول العصور الرئيسية لتاريخ الادب العربي.

في نفس المجال من الاهتمامات تجدر الاشارة ايضا الى مجموعة للقصة القصيرة العربية الحديثة صدرت هي الاخرى في جزئين عام ١٩٨٠ في نفس المجموعة من الكتب. ويحمل الجزء الاول من المجموعة القصصية عنوان قصة القصاص العراقي عبد الرحمن الربيعي «سر الماء». وتتضمن مجموعة القصة القصيرة نماذج مختارة من مؤلفات ممثلي الأدب القصصي في تاريخ الادب العربي منذ نشأته الى اليوم، اضافة الى بحث واف بخصوص القصة القصيرة في الادب العربي وعروض حول حياة ونشاط القصّاصين. وقد تم انتقاء النصوص على أساس مقاييس قيمية بحتة وبعد مطالعة المؤلفات الكاملة للادباء المعنيين. وقد وجد المكان في هذه المجموعة (حسب الترتيب الأبجدي العربي) قصاصون من الاردن (حسني فريد وعيسى الناعوري) وتونس (علي الدوعاجي ومحمد العروسي المطوي ومحمد صالح الجابري ونافلة ذهب وسمير العيادي) والجزائر (عبد المجيد بن هدوقة وأبو العيد دودو) والسودان (الطيب صالح زروق والمصور) وسوريا (عادل أبو شنب وغادة السمان وبديع الحقي وسعيد حورانية وياسين رفاعية وزكريا تامر) والعراق (فؤاد التكرلي وعبد الرحمن مجيد الربيعي وادمون صبري ويوسف الحيدري) وفلسطين (غسان كنفاني وتوفيق فياض ورشاد ابو شاور) والكويت (هداية سلمان السالم وسليمان الشطي) ولبنان (جبران خليل جبران ومارون عبود وميخائيل نعيمة وتوفيق عواد وسهيل ادريس) وليبيا (عبد الله القويري وبشير الهاشمي واحمد ابراهيم الفقيه) ومصر (محمود تيمور ويحيى حقي ونجيب محفوظ ويوسف ادريس ونعيم عطية) والمغرب (محمد عزيز الحبابي وعبد الرحمن الفاسي وعبد المجيد بن جلون وأحمد عبد السلام البقالي ومحمد زفزاف ومبارك ربيع). وتضاف الى هذه المؤلفات العربية المنقولة الى اللغة الرومانية كتب أخرى والعديد من المقالات والتراجم المنشورة في المجلات الادبية الرومانية.

اقتصرنا في حديثنا عن الدراسات الاستشراقية الرومانية - وبصورة متعمدة - على موضوع الاستعراب رغم أن مجال الاستشراق الروماني أوسع بكثير، حيث يضم الى جانب ذلك الدراسات الخاصة بلغات وحضارات أخرى، مثل التركية والصينية والهندية واليابانية وغيرها.

وقد لوحظ مما سبق ان المستشرقين الرومانيين يسترشدون في نشاطهم بالمفهوم القائل بأن عارفي اللغات والآداب الاجنبية يجب أن يكونوا وسطاء بين مختلف الشعوب وثقافتها ورسلا لهذه الثقافات في رومانيا وللثقافة الرومانية في البلدان صاحبة هذه الثقافات، بهدف التعارف بين الشعوب من خلال التعرف الافضل على قيمها الروحية.

- من مواليد ١٩٣٨.
- تخرج من قسم اللغة والادب العربيين لجامعة بوخارست عام ١٩٦٣.
- اشتغل في كرسي اللغات الشرقية بجامعة بوخارست منذ تخرجه من الجامعة وحتى الآن.
- نال لقب الدكتور في العلوم اللغوية (الفلولوجيا) باطروحة حول تحديث مصطلحات اللغة العربية، عام ١٩٨٣.

صدرت له:

اولا: كتب

١ - [illegible] اللغة العربية، بوخارست، [illegible] مع ماريا دوبريشان ودوينا دينكا)، بوخارست، ١٩٨١، ٦١٥ ص.

٣ - علم المصطلحات العربية، بوخارست، ١٩٨٤، ٢٥٠ ص.

ثانيا: تراجم من الادب العربي:

١ - «الايام» لطه حسين، بوخارست، ١٩٦٩.
٢ - «ارخص ليالي» (مجموعة قصصية منقولة بالتعاون)، بوخارست، ١٩٧١.
٣ - «السمان والخريف» لنجيب محفوظ، بوخارست، ١٩٧٤.
٤ - مجموعة من الامثال والحكم العربية، بوخارست، ١٩٧٦.
٥ - مجموعة القصة العربية القصيرة (جزآن)، بوخارست، ١٩٨٠.
٦ - مجموعة الشعر العربي القديم (جزآن)، بوخارست، ١٩٨٢.
٧ - «بين القصرين» لنجيب محفوظ، بوخارست، ١٩٨٤.

ثالثا: حوالي ثلاثين بحثا حول تاثير اللغة العربية على اللغة الرومانية والاشتقاق والتعريب والمصطلحات والادب الحديث وحكايات «الف ليلة وليلة»، صدرت في مجلات لغوية وادبية رومانية ومصرية وعراقية.

رابعا: العديد من المقالات [illegible] العربي [illegible]

من تاريخ الاستشراق الفنلندي : الباحثون الفنلنديون لثلاثة قرون في الوطن العربي

لم يكن لفنلندا وهي بلد صغير في شمال اوربا مطامع كولونيالية على الاطلاق كما انه لم يكن لديها مؤسسات غنية او معاهد أخرى لكي ترعى الحملات العظيمة وتمولها.

ومع ذلك، فقد كان لفنلندا عدد من الباحثين قاموا باسهامات كبرى في الدراسات العالمية التي تخص الوطن العربي. سنقدم في هذا البحث ثلاثاً منهم، كل منهم يمثل حقول بحث مختلفة وحقباً مختلفة، لكنها جميعاً تشترك في شئ يميز تقليد الدراسات الشرقية الفنلندية.(*)

بيتر فورسكال (١٧٣٢ ـ ١٧٦٤). ولد بيتر فورسكال، اشهر مستكشف فنلندي لبلاد العرب، في القرن الثامن عشر في مدينة هيلنسكي. وقد ارتحلت عائلته، وهو في التاسعة من عمره، الى ستوكهولم، عاصمة السويد. في ذلك الوقت كانت فنلندا جزئاً من السويد وكانت جامعة ابسالا بالقرب من ستوكهولم واحدة من المراكز القيادية لعالم المعرفة. وربما كان العالم النباتي كارل فون لينا اشهر اساتذتها. وقد ارسل فورسكال في وقت مبكر جداً ليدرس تحت ارشاده. فوسع فورسكال حقل اهتمامه، كما فعل الكثير من طلاب لينا، ليشتمل على الثقافة الاجنبية واللغة، والتي كانت في حالته ثقافة بلاد العرب واللغة العربية.

وبعد أن حصل على درجة الماجستير في ابسالا، ذهب فورسكال الى غوتنجن في المانيا، حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٧٥٦ في الرابعة والعشرين وهو عمر غير مألوف للحصول على الدكتوراه. وكان استاذه في اللغات الشرقية هو جوهانز مايكلز الذي اقترح على وزير الخارجية الدانيماركي ان يدرب اثنين من طلابه الاسكندنافيين ليصبحا مستكشفين لبلاد العرب وان يرعى حملة تتوجه الى جنوب بلاد العرب لتقوم ببحوث عن النباتات على وجه الخصوص. واقترح مايكلز في عام ١٧٥٩ ان يختار فورسكال عضواً للحملة المصممة. وكتب مايكلز في رسالة توصية «واخيراً وجدت شخصاً ملائماً جداً.. وهو حقاً افضل حتى مما أستطيع ان آمل في ايجاده. وهو لا يحتاج في الواقع الى تدريب اضافي»

وشرعت الحملة المؤلفة من خمسة رجال في كانون الثاني ١٧٦١ مبحرة من كوبنهاكن الى الاسكندرية. وكان قائد الحملة دين كارستن نيبور وكان فورسكال عالمها النباتي.

وبعد ان مكثت عاماً في مصر، واصلت الحملة رحلتها وغادرت سفنها الى بر جدة في تشرين الأول ١٧٦٢ وقد استخدم ايضاً فورسكال المفعم بالحيوية والشغول الاقامة المؤقتة في مصر لبحوثه النباتية. ونتيجة لهذه التمحيصات فقد استطاع ان يجد ٢٤ نوعا وحوالي ٣٠٠ فصيلة غير معروفة في ادبيات العلوم النباتية في ذلك الوقت.

وقد ابحرت الحملة من جدة نحو الجنوب في (طرادة) وهي قارب مفتوح يصنعه الاهالي ورست في كانون الثاني ١٧٦٢، في (لحيا)، ابعد ميناء في شمال اليمن. وكان الاوربيون يخشون من عداء العرب المتوقع. ولدهشتهم البالغة فقد ابدى السكان المحليون

ضيافة كريمة.

فاختفت المخاوف وشعر اعضاء الحملة براحة وسعادة تامتين.

وكان فورسكال مشغولاً، منذ البداية في دراساته النباتية.وكان يتجول في الريف ليدرس النباتات. وبدأ يصادق العرب المحليين الذين تعلم منهم في وقت قصير التحدث بطلاقة في اللهجات المحلية العامية للغة العربية. وجمع في سبعة اسابيع اكثر من مائة عينة جديدة.

وعندما واصلت الحملة رحلتها نحو الشرق، عمل فورسكال بجد في تلال القهوة التي تقع في المرتفعات اليمانية الغنية بالنباتات، وقد اكتسب، في وقت قليل، معرفة باللهجة الجبلية. وفي نيسان عام ١٧٦٣، بعد رجوعه الى جبال القهوة من زيارة الى تعز، حقق فورسكال اكتشافه المثير: فقد عثر على «شجرة البلسم المكية» وهي واحدة من الاهداف الرئيسة للدراسات النباتية في اليمن تلك الشجرة الاسطورية التي وصفتها كثير من القصص والاساطير لكنها لا تزال غير معروفة آنذاك لدى علماء النبات.

وقد كتب فورسكال رسالة متحمسة الى لينيه في ابسالا: «الان اعرف نوع شجرة البلسم. فالشجرة تنمو في اليمن ولكن الناس لا يعرفون جمع البلسم منها. فاذا لم يقيض لي ان اعيش حتى استطيع ان اناقش مجموعتي معك، فسنكون انا والعلم قد اضعنا اكثر مما استطيع التعبير عنه.»

وقد ارسل فورسكال الى لينيه بالاضافة الى وصف النبات، قطعة من شجرة البلسم.

وقد تغير الحظ في ذلك الربيع نفسه. فقد مات احد اعضاء الحملة بسبب الحمى في مايس ١٧٦٣. وانهارت صحة فورسكال في نهاية حزيران ثم مات في العاشر من تموز في بيت خاص في قرية (ياريم). عن عمر يبلغ الواحد والثلاثين.

وقد كتب نيبهور في مذكراته: «لقد تأثرنا بالغ التأثر لفقدانه ونتيجة لطلعاته النباتية فقد تعلم اللغة العربية ولهجاتها المتنوعة اكثر من اي واحد منا. ولم يثبطه التعب او النقص في الراحة ابداً. وكان بمقدوره ان يكيف نفسه لعادات الناس والبلد. والحق ان احداً لا يستطيع من غير ذلك ان يأمل في ان يستفيد من تجواله في الجزيرة العربية.

ويتوجب ان نضيف الى ان نيبهور هو العضو الوحيد الذي بقي على قيد الحياة من الحملة. وقد عاد الى اوربا في ١٧٧٦، وقد وصلت ١٣٠٠ عينة نبات سالمة من بين جميع المواد التي ارسلها فورسكال الى كوبنهاغن.

ولا يزال حوالي الثلث من المواد الاصلية باقية في معشبة فورسكال اليوم. ولقد نسيت مذكرات فورسكال ولم تنشر حتى ١٩٥٠.

جورج اوغست والن (١٨١١ ـ ١٨٥٢). ولد جورج اوغست والن في جزائر الاند في فنلندا. وقد سجل نفسه في جامعة هلنسكي وهو في الثامنة عشر من العمر وبدأ يدرس اللغات الشرقية موضوعاً اساسياً. وقد خصص كثيراً من وقته وطاقته للالعاب المختلفة وللموسيقى، لكنه ايضا حقق نجاحاً كبيراً في دراساته. وبصرف النظر عن دراساته الاكاديمية البحتة فقد اكتسب بنفسه معرفة عملية فعالة في لغات عديدة. وكانت اللغة السويدية لغته الام، غير انه كان يجيد ايضاً الالمانية والروسية والفرنسية والانكليزية.

وكان من الطبيعي على وجه الدقة اذن ان يرغب في بلوغ معرفة عملية في اللغات الشرقية (العربية، التركية الخ) التي درسها في الجامعة. وتعلم أن يتكلم شيئاً من العربية على يدي متفقه تتري في هلسنكي. ونجم عن اهتمامه في العربية الدارجة كتابة اطروحة ماجستير عن الفروق الرئيسة بين العربية الفصحى والدارجة، تلك الاطروحة التي كتبها باللاتينية في ١٨٣٩.

وقد بدأ بعد ذلك دراساته العليا في سنت بيترسبرغ (الآن لينينغراد)، العاصمة الروسية عندئذ.

ولم تلفت الدراسات الجامعية النظرية انتباه والن كما فعلت الدراسات العملية. ولم يكن هناك شئ احب الى نفسه من تعلم المصرية الدارجة على يد معلم العربية الشيخ محمد اياد الطنطاوي وهو خبير في اللهجة العامية، كتب دراسة لغوية باللهجة المصرية وقد منح والن زمالة في عام ١٨٤٢ للسفر الى اواسط الجزيرة العربية. وبعد اعداد تام (دراسة الطب العملي مثلاً)، بدأ والن رحلته فوصل الى القاهرة في ١٨٤٤.

وبعد ان مكث اكثر من عام في مصر لدراسة اللغة ولاتخاذ الترتيبات الضرورية، شرع والن في رحلته الى الجزيرة العربية عام ١٨٤٥. وكان هدفه هو اجتياز الجزء الشمالي من الجزيرة ولكنه التحق بقافلة حج وزار مكة بعد ان تابع سفره ماراً (بمعن) والجوف

وحايل. وقد عاد بعدئذ مع الحجاج الاخرين الى القاهرة عن طريق جدة والسويس في اذار ١٨٤٦.

وقد قام في نهاية العام نفسه برحلة من القاهرة الى فلسطين وصحراء سيناء استغرقت ستة اشهر. ثم بدأ في كانون الثاني ١٩٤٧ اطول رحلاته واهمها الى شمال الجزيرة العربية وتقدم من ميناء (المويلح) على البحر الاحمر مرة أخرى الى حايل. وكان هدفه ان يستمر ليبلغ البحر الاحمر ومن ثم اليمن. وقد سمع في الحايل شائعات مفادها ان الوهابيين يعتبرونه شخصاً خطراً. فما كان منه إلا ان يذهب شرقاً.

وعلى اية حال، فهو اول اوربي نجح في اجتيازشمال الجزيرة العربية. وقد كافأت الجمعية الجغرافية الملكية في لندن عام ١٨٥٠ هذا الانجاز بجائزتها الملكية وهي نفس الجائزة التي منحتها الى ليفنغستون قبل عام.

وصل والن البصرة خالي الوفاض، على وشك الاغماء من الجوع. وقد ساعده أحدهم للوصول الى بغداد التي استدان فيها بعض النقود وعاد الى القاهرة عبر سوريا في تموز ١٨٤٩، متعرضاً لبعض المغامرات. عاد والن الى فنلندا في ١٨٥٠. وعين في السنة التالية استاذاً للغات الشرقية في جامعة هليسنكي. وشرع في الحال يخطط لرحلة جديدة الى الجزيرة العربية والتي اراد لها ان تستغرق ست سنوات. فهو لم يشعر بالراحة في اوربا وانما كان يتوق لشعب الجزيرة العربية الذي احبه. ولقد فعلت رحلاته في الجزيرة العربية فعلها فدمرت صحته وتوفي فجأة في تشرين الاول ١٨٥٢ وهو في الحادية والاربعين.

ولم يكن والن سائحاً او مغامراً في رحلاته بل باحثاً. وهكذا فقد استطاع، عند اجتيازه شمال الجزيرة العربية، ان يقيس المسافات التي تقع بين مختلف الامكنة ورسمت، على اساس ملاحظاته، خارطة جديدة لشمال جزيرة العرب. كما استنسخ ايضاً نقوشاً وجمع مادة فولكلورية ولغوية، من بينها عينات من الشعر البدوي. كما اعتبره الناس عند رجوعه الى الجزيرة العربية عام ١٨٥٠ على انه الاوربي الذي يمتلك افضل معرفة في جغرافية الجزيرة العربية والحياة البدوية واللهجات التي يتحدث بها الناس في الجزيرة العربية.

نشرت الملاحظات التي اخذها والن خلال رحلته في الجزيرة العربية عام ١٨٤٨ وكذلك التقارير التي تتعلق بالرحلات الاخرى في مجلة الجمعية الجغرافية، (لندن، ١٨٥٠، الجزء ٢٠، و ١٨٥٤، الجزء ٢٤، و ١٨٥٥، الجزء ٢٥.) وكتب والن ايضاً مقالاً جميلاً عن اللهجات البدوية (نشر في Zeihschrift der Deutschen ، جزء ١٢ ١٨٨٥)، ودراسة قيمة عن علم الصوت في العربية (نشر في الجزأين ٩ و ١٠، ١٨٥٥ و ١٨٥٨).

ونشر ايضاً جزءاً من عينات من الشعر البدوي كان قد جمعها في الجزيرة العربية في بحثين (في المجلة اعلاه، الاجزاء ٥، ٦ ـ ١٨٥١ و ١٨٥٢). وبالاضافة الى مواد البحث هذه، تعطي مذكرات ورسائل والن التي نشرها في الأصل باللغة السويدية س.ج ايلمغرن ونوت تالكسفت وبالفنلندية ارماس سالونين وجوسي ارو، ملاحظات ممتعة عن الحياة في الجزيرة العربية في اربعينات القرن التاسع عشر.

ادرود وستير مارك (١٨٦٢ ـ ١٩٣٩) تخرج ادورد وستير مارك في جامعة هليسنكي، وحصل على درجة الماجستير في ١٨٨٦ وعلى درجة الدكتوراه في ١٨٩٠ وكان عنوان اطروحته **اصل الزواج البشري**. وكان محاضراً في علم الاجتماع في جامعة هليسنكي بدءاً من عام ١٨٩٠. عين عام ١٩٠٦ ليشغل كرسي الفلسفة العملية ثم انتقل عام ١٩١٨ من جامعة هليسنكي الى الجامعة السويدية المؤسسة حديثا في تركو، فنلندا وفيها احال نفسه الى التقاعد عام ١٩٣٢. وبموازاة هذه المناصب، اشغل وستير مارك مقعد استاذية علم الاجتماع في جامعة لندن من عام ١٩٠٧ وحتى عام ١٩٣٠. وقد كان له هناك العديد من التلاميذ النابهين من بينهم برونيسلو مالينوسكي، الذي قام مؤخراً بدراسات في حقل علم الاجتماع في المنطقة الباسفيكية.

وبينما لم يكن مؤرخو الحضارات البشرية الآخرون يعتمدون على نحو تام تقريباً الا على الوثائق المكتوبة، كان وستير مارك يؤكد على اهمية مصدر آخر للمعلومات يمكن تعقبه حتى الازمان المبكرة بدلاً من تأكيده على اي من الوثائق المكتوبة، اي انه كان يعتمد على الاقوال والافعال الشائعة. ولانه كان مقتنعاً باهمية مادتي الانثروبولوجيا والأثنوغرافيا (علم الاعراق وعلم والاعراق الوصفي) لدراسة تارخ الحضارة، فقد بدأ وستير مارك ببرنامج دراسة ميدانية شاملة في مراكش عام ١٨٩٧. ومكث هناك حتى ١٩٠٢ وهو يقوم بابحاث في تطوان وفاس ومكناس. وكانت الدراسة الميدانية في

ذلك الوقت مرهقة من الناحية الجسمية، اذ كانت تشتمل على ركوب للخيل لا ينتهي يصل احياناً الى عشرة او اثنتى عشر ساعة يومياً ومقدرة ورغبة في معاناة صعاب آخرى يواجهها المرء خلال رحلات الدراسة الميدانية.

وفيما يشبه اسلافه المستشرقين الفنلنديين سافر وستير مارك لوحده او بصحبة واحد او اثنين من الاصدقاء العرب وقرن نفسه بعامة الناس. وكانت معرفة الباحث العملية والجيدة بلغات الناس ضرورة اولية للبحث الناجح. وسرعان ماكتسب وستير مارك تمكناً لغوياً من عدة لهجات عربية وبربرية. وعاد بعد الخمس سنوات الاولى التي مكثها في مراكش الى ذلك البلد على نحو متكرر كل سنة تقريباً حتى اندلاع الحرب العالمية الاولى وفي احايين أخرى بعد ذلك.

ولم تكن معرفة وستير مارك باللغة عميقة وحسب بل كانت ايضاً معرفة قائمة على اساس علم اللغة والدراسة النظرية. وهكذا فقد نشر عام ١٩١٤ دراسة مهمة في تركيب الاسماء في لهجة بربر جنوب مراكش التي تتحدث بها قبيلة (اغليوا).

وقد جمع وستير مارك خلال دراسته الميدانية، مادة انثروبولوجية (اي تخص علم الاجناس) هائلة من جميع انحاء مراكش. وتستند دراسته الكلاسية «أصل تطور الافكار الخلقية» (الجزءان ١ ـ ٢، لندن ١٩٠٦ و ١٩٠٨) في معظمها على ملاحظات وستيرمارك في مراكش.

واهم الاعمال التي تتركز على مراكش هي ثلاث رسائل علمية معروفة بثلاثية وستيرمارك المراكشية. يتحدث اول قسم منها عن **طقوس الزواج في مراكش** (لندن ١٩١٤) والذي كان ملحقاً مهماً لدراسته الاكثر شهرة **تاريخ الزواج البشري** (لندن، ١٨٩١) والتي طبعت عدة مرات وترجمت الى عدة لغات)، ويلفت وستير مارك في دراسته لطقوس الزواج اهتمام القارئ للمعتقدات والممارسات التي تتسم بطبيعة راقية ومطهرة او التي تؤدي لخير الزوجين. وهو يوضح ايضاً المصطلحات العربية التي تستعمل بهذا الصدد.

والقسم الثاني من ثلاثة وستيرمارك المراكشية يتعلق بالطقس والايمان في مراكش (الجزءان ٢،١ لندن ١٩٢٦) التي يصف ويشرح فيها احترام الاولياء والمفاهيم الاسلامية الشائعة مثل البركة الخ..

والقسم الثالث هو **الفكاهة والحكمة في مراكش** (لندن ١٩٣٠) الذي نشرَ وناقش فيه اكثر من الفي مثل جمعها خلال مكوث دام تسع سنوات في مراكش. وقد قام بالبحث بالتعاون مع شريف عبد السلام البقالي. رفيق وستير مارك الدائم خلال عقود عديدة وسجل معظم هذه الامثال في طنجير حيث كان وستيرمارك يقطن منزلاً خاصاً به. لكن هناك ايضاً حوالي الاربعمائة مثلاً جمعها وستيرمارك في المنطقة الجبلية الى الشرق من طنجير، والتي كان يسكنها (الجبّالة) بالاضافة الى امثال قليلة جُمعت من اجزاء آخرى من مراكش. ويحتوي هذا الكتاب ايضاً على معلومات وافية عن اللهجات العربية المحلية.

وكان وستيرمارك ينوي في الأصل القيام بدراسات ميدانية في عالم الاجتماع في انحاء عديدة من العالم. ولكنه سرعان ماكتشف ان هناك مادة في مراكش اكثر مايسمح له العمر بدراستها.

واخيراً ان فورسكال، والن وستيرمارك، هم الباحثون الفنلنديون الثلاثة الذين انجزوا اكثر اعمالهم في البلدان العربية في ثلاث قرون بعض المزايا المشتركة. فكان لجميعهم عمل جامعي كما كانت من اهداف دراستهم البحث المحض، وكانوا جميعاً رواداً في بحوثهم الميدانية كما كانوا جميعاً يتصفون بالاتقان في هذا المضمار.

ولقد عاشوا وعملوا مع عامة الناس وتحدثوا بلهجتهم بغض النظر عن ميدان بحثهم. وقد تعلموا جميعاً حب البلدان التي كانت موضوعاً لدراساتهم والناس الذين كانوا يعيشون في هذه البلدان بالدرجة الاولى.

(*) ملاحظة ببلوغرافية:

يمكن الحصول على المعلومات بخصوص الاستشراق الفنلندي المبكر وعلى كثير من المادة الببلوغرافية في هذا الصدد من كتاب بنتي التو: **الدراسات الشرقية في فنلندا ١٨٢٨ ـ ١٩١٨**، هيلسنكي، ١٩٧١. وللتعرف على فورسكال ووالن، انظر روبن بدويل، **مسافرون في جزيرة العرب**، لندن ١٩١٧ وانظر كذلك زهراء فريث و هـ.ف ونستون: **مستكشفو الجزيرة العربية من عهد النهضة حتى نهاية العصر الفكتوري**، لندن، ١٩٧٨. وقد نشرت تقارير والن مؤخراً مع مقدمة كتبها و.ر ميد و م. تروتز على هيئة: ج.ا. والن: **اسفار في جزيرة العرب** (١٨٤٥ ـ ١٨٤٨)، فالكون اولندر، كمبرج، نابولي، نيويورك، ١٩٧٩.

ادب الرحلات

اسهمت في ادب الرحلات اسماء كثيرة في تاريخ الادب العربي مثل لافونتين، شاتوبريان جيراردو نرفال الكسندر دوماس، لامارتين وغيرهم... بعضهم جاء الى بلادنا بهدف الاطلاع والاستكشاف العلمي المحايد، لكن الكثيرين جاءوا بهدف التبشير والتمهيد لحملات الغزو. فمنذ انقضاء الحملات الصليبية الطامعة بأرض الشرق، خف الاهتمام الغربي بهذه الرقعة الغنية من العالم، وصار الشرق ارضاً بعيدة عن اوربا، والزيارات المتواصلة للحجاج المسيحيين الى الديار المقدسة في فلسطين لم تترك لنا اية مؤلفات تذكر. وكان على الشرق الانتظار حتى عصر النهضة في القرن الثامن عشر، لتعود اوربا وتكتشف ان في اراضي العالم الشرقي ينابيع الديانات السماوية، ومصادر الفلسفة والالهام ومواد اولية واسواق كفيلة بتسيير عجلات المصانع فيها من جهة لتصريف السلع التي تنتجها هذه المصانع من جهة اخرى. في القرن الثامن عشر عادت فرنسا وانكلترا الى سياستهما السابقة، وبدأتا في تجهيز الحملات المسافرة شرقا، في الوقت نفسه بدأت الحملات الالمانية الايطالية والسويدية تصل الى بلاد الشرق. يصعب تخيل المصاعب والمخاطر والتكاليف الباهضة التي واجهت الرحالة الاوربيين في القرن الماضي، فشاتوبريان الكاتب الفرنسي المعروف انفق ٥٠,٠٠٠ فرنك ذهبي في العام ١٠٨٦ خلال رحلته الى القاهرة. وانفق لامارتين ١٠٠,٠٠٠ فرنك ذهبي وانفق فوله لتحقيق حلمه بزيارة الشرق ثروة كاملة ورثها عن عائلته. لقد اتت الرحلات الاولى بلادنا بحراً، لان السفر في البر لم يكن مثيراً وقتها ووسائل مواصلاته الوحيدة الدواب، وكان على الاوربيين الراغبين في زيارة ارضنا براً من الانتظار حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين بدات سكة الحديد في الظهور مع قطار الشرق السريع "اوريان اكسبرس" القطار الاسطورة الذي ربط اوربا بتركيا ومع بداية ١٨٨٠ اقيم خط حديدي يصل بيروت بدمشق والقدس وغزة ولم تكن بغداد موصولة بخط حديدي حتى حلول عام ١٩١٤.

جال بعض الرحالة الغربيين المناطق الشرقية التي كانت خاضعة آنذاك لهيمنة السلطنة العثمانية بدافع من حب المغامرة والاستطلاع مثل كزفييه دوهال الذي عبر نهر الفرات على متن الواح خشبية وبيتر موشر الذي طاف بلاد العراق وفارس باحثا عن اعشاب طبية. وقد وضع هؤلاء مؤلفات وصفوا فيها ما شاهدوه وما سمعوه في بلاد الشرق البعيدة. وعرفت هذه المؤلفات فيما بعد باسم ادب الرحلات. ولم تخل حملات الاوربيين من الاغراض السياسية، حتى ان بعض الوزارات ساهمت ومولت حملات بعض الرحالة. فالعصر في تلك الحقبة كان عصر الراسمالية والبحث عن اسواق لتصريف سلع دول اوربا الصناعية اضافة الى البحث عن مصادر للمواد الاولية.

جاءت مؤلفات هذا الرعيل من الرحالة مدسوسة حيث وصفوا العرب بالتخلف وجردوهم من الثقافة والتاريخ فرغم انهم (اي العرب) يعيشون فوق ارض غنية يجهلون سبل استغلالها. وقد دارت حول هذه المؤلفات نقاشات طويلة فالبعض يرى فيها محاولات الرحالة لترويض الرأي الغربي لفكرة الاستعمار وهذا ما حصل بالواقع. الا ان هذا الامر لم يمنع بعض الرحالة من ان يقعوا في حب الشرق، وصارت هذه المنطقة مصدر وحيهم والهامهم وهذا ما ينطبق على عدد من الرسامين الغربيين، فالالوان الساحرة والحرارة

والشمس والطبيعة التي استخدموها في لوحاتهم هي امور يجهلونها في بلادهم القارصة البرد. وترك هؤلاء لوحات اطلق عليها تسمية "الرسم الاستشراقي" التي عكست السحر والخيال.

يبقى ان نذكر ان الرحالة الغربيين اولوا مناطق الحوض المتوسط العناية الكبرى، فنادراً ما كانت رحلاتهم تخرج عن جدول الدول التالية: تركيا، اليونان، سوريا، فلسطين ومصر. ولهذا السبب توضحه الغاية من القيام بهذه الرحلات. فالغرب في البداية لم يكن يرغب في اكتشاف حضارات جديدة مجهولة في اوربا، وانما كانت غايته دراسة الينابيع الاصلية لحضارته الاوربية، المهد الحضاري للغرب. فيما كان يبحث البعض عن مؤكدات لنظرية التفوق الحضاري الاوربي على حضارات الشعوب الاخرى. ولكن الاقامة الطويلة للرحالة في الشرق عدلت من نظريتهم، فصار البحث عن خلاصات عالمية تجمع بين الحضارات همهم الشاغل وانكب البعض على دراسة التاريخ واللغة حيث ساعدتهم التنقيبات التي قاموا بها في بلاد الشرق على وضع كتب عن الحضارات التي سبقت الاسلام.

اثرت اقامة الرحالة الاوربيين في الشرق في اسلوب كتاباتهم، اذ فتحت المجال امام دخول التعابير الرقيقة والشعر فشاتوبريان مثلا وصف الاسكندرية بأنها «المدينة الاكثر حزنا في العالم». وزار فوربان مدير المتاحف الفرنسية مصر في عام ١٨١٧ وسجل ما يلي:

كنت اتردد على الحمام وكنت اسعد بتمضية ساعات في حمامات القاهرة. أجمل الحمامات في الشرق حيث الرسوم الفسيفسائية على الجدران، واضلع الاحواض والبرك لنا تكشف عبقرية الفن المعماري وروعته وحين كانت الزحمة تضيق عليّ وانشد الوحدة، كنت اعبر باب النصر الخارج من الف ليلة وليلة واعتزل على جبل المقطم وكنت امضي الساعات وانا ارسم المآذن الشاهقة والرواح والمجيء في شوارع المدينة المكتظة»... «ولم اكن ارضى بترك القاهرة دون كتابة (عادات وتقاليد شعب مصر)». ويعد هذا الكتاب مرجعا مهما للباحثين في تاريخ مصر.

ولكن اذا كان البعض قد كتب عن الشرق لانه احب الشرق وعشق جماله، فالبعض الاخر لم يجد في رحلته الشرقية الا تبريرات لحملات الاستعمار العسكرية اللاحقة، وحتى الكاتب الانساني الكبير اندريه جيد، قال بعد عودته من رحلته لتركيا في ١٩١٤ «لقد اقتنعت بان حضارتنا الغربية هي الوحيدة في العالم». فنحن الان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو عصر الايدلوجية الاستعمارية التي سوف تجد بين الرحالة العديد من الذين ابدوا استعدادهم لخدمة مصالح دولهم الطامعة بارض العرب بعد ان اوجدوا تبريرات مقنعة للراي العام الاوربي حيث افهموا مواطنيهم بان حملات الاستعمار لاتخرج عن كونها بعثات انسانية عالمية هادفة الى تحضير شعوب بدائية متوحشة!. في هذه الفترة عرف ادب الرحلات مرحلة جديدة تعتمد على اظهار غنى ارض الشرق وتخلف شعوبها وعدم استغلالهم لارضهم. ان هذه المرحلة التي عرفها ادب الرحلات ترافقت مع اشتداد التنافس بين القوتين الاستعماريتين بريطانيا وفرنسا اللتين حاولتا، كل على حدة اكتساب ود الباب العالي وبالتالي الحصول على امتيازات في الاراضي الخاضعة للاحتلال العثماني.

في عام ١٨٤٠، اظهر السلطان عبدالمجيد ميلاً للجانب الانكليزي وبذلك حصلت حكومة لندن على امتيازات واسعة في مصر وارسلت اثرها حملات عدة. فمصر بالنسبة لمصالح بريطانيا تلك «الامبراطورية التي لاتغيب عنها الشمس» تضم ثروات طائلة اضافة لكونها المحطة الرئيسة للطريق المؤدي الى بلاد الهند.

فكان الرحالة جيراردو نارفال من الرحالة الذين احبوا بلاد الشرق، وقد استغرقت رحلته الى مصر ولبنان سنة كاملة. وترك نارفال كتابا اسماه «الرحلة الى الشرق ١٨٥١» تضمن فصلاً وصفياً رائعاً للمعارك التي كانت دائرة بين الدروز والموارنة التي قامت في ١٨٤٠، واستطاع بحسه السياسي ان يسجل بعض الملاحظات الدقيقة عن التعايش الطائفي في المجتمع اللبناني. وابرز ملاحظاته على الاطلاق كانت في القول ان الاقتتال الدائر بين الدروز والموارنة ما كان له ان يأخذ هذه الابعاد الدموية لولا تدخل القوى الاجنبية في شؤون الطائفتين فمن جهة هناك فرنسا المشجعة والداعمة للموارنة والمتمادية في دعوتهم الى العزلة عن محيطهم وانخراطهم في المشروع الاستعماري الفرنسي، ومن جهة ثانية هناك انكلترا المنافس الاول لفرنسا في الشرق وتشجيعها للدروز ومدهم بالعتاد لتأجيج نيران الحرب ويختم قوله "اذا كانت العوامل الداخلية قد لعبت دورا في اشعال الفتنة الطائفية، فالتنافس البريطاني ـ الفرنسي هو الذي مدها بالوقود وحولها الى حرب اهلية طاحنة".

والكاتب هذا كفيره من الرحالة الذين سحرهم الشرق، فذهبوا بحثا عن اجواء الف ليلة وليلة، عن الوان ساحرة تحجبها سماء بلادهم الملبدة بالغيوم. فنارفال يقول في رحلته، في البدء لم اكن افهم كل هذا السحر ولكني بعد رحلة ممتعة اكتشفت كل شئ "امتطينا ظهور الخيل في فجر يوم رائع، هبطنا وادياً عميقاً في قعره نهر يجري، مشينا بمحاذاة النهر اجتزنا بساتين فاكهة وزيتون، احراش من الصنوبر والسرو وعبرنا حقولاً من القمح..."

ونارفال ـ كفيره ايضاً ـ كانت اماكن العبادة المسيحية في القدس هدفا من اهداف مجيئه، فزار القدس وترك مؤلفا رائعا عن المدينة المقدسة. بعده قام ارنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) برحلة الى الشرق ويعد الكتاب الذي الفه عن رحلته هذه من اهم المراجع التي كتبت حول هذا الموضوع، فرينان كان على صلة بالعالم الشرقي قبل رحلته اذ كان طالبا جامعيا يعمل على انجاز رسالة دكتوراه عن الفيلسوف العربي ابن رشد وحين انتهى منها عرض عليه نابليون الثالث السفر في مهمة الى سوريا ضمن القوات العسكرية التي اوفدتها فرنسا الى لبنان

في آب وصل الاسطول الفرنسي الى مرفأ بيروت، في الوقت نفسه كان السلطان العثماني عبدالمجيد حليف انكلترا "التي تدعم الدروز" على سرير الموت وترك الحكم للسلطان عبدالعزيز المقرب من فرنسا والسلطان هذا فتح ابواب الشرق امام الحملات الفرنسية.

قام رينان بهذه الحملة العسكرية فسافر الى فلسطين وترك كتابها مهما للغاية حول هذا الموضوع. ثم عين بعده مدرسا في الكوليج دي فرانس وهذا منصب يطمح اليه اهل العلم ولكن الكتاب اثار فضيحة كادت تفقده منصبه، بسبب دعوته الى الخروج عن التعاليم الكاثوليكية فهاجمت الكنيسة كتابه ولكن الهجوم لم يمنع الكتاب من الانتشار في عصر كان الصراع بين العلم والكنيسة على اشده.

ان ادب الرحلات قام في عهد كان الكاتب الاوربي يطمح بالمجد والشهرة، وادرك ان اقصر طريق اليهما هو التجوال في بلاد الشرق، واول من تنبه الى هذه الحقيقة هو بونابرت الاول حيث قام بحملته المعروفة على مصر. ان اجيال الكتاب الاوربيين الذين زاروا الشرق بحثا عن الالهام والعواطف والافكار الجديدة هم قلة مقارنة باولئك الذين وقعوا في شباك الايديولوجية الاستعمارية.

عرض: حسين عيد القاهرة

كتاب «المستشرقون»

تأليف: نجيب العقيقي

صدرت عن دار المعارف بالقاهرة (طبعة رابعة موسعة)، من كتاب (المستشرقون) الذي يتكون من (١٧٢١ صفحة قطع متوسط)، ويقع في ثلاثة اجزاء.

يعتبره المؤلف الاستاذ نجيب العقيقي «موسوعة في تراث العرب، مع تراجم المستشرقين ودراساتهم في التراث منذ الف عام حتى اليوم».

وهو يوضح في توطئته - في بداية الجزء الاول - ان المستشرقين تناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة، كما عمدوا الى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه: في منشئه وتأثره وتطوره وأثره وموازنته بغيره، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وميزاتهم، مصطنعين لنشره المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات.

ويتناول المؤلف الموضوع بنوع من الحياد، فغايته جمع المواد، والحصر الشامل لها، والالمام الكامل بابعاد هذه الجهود، دون الوقوف عند تفاصيل الجزئيات او تمحيصها، او دحض الافتراءات فيها..

لذلك فهو يرى ضرورة ان نهتم بجهود المستشرقين، وان نتولى نشرها للاسباب التالية:

ا - لاننا ان طوينا هذا الجهد، نكون قد تنكرنا للحقيقة العلمية في البحث عن الحقيقة الموضوعية، مع أن نشره لايعني الموافقة عليه والرضا عنه.

ب - ولاننا ان طوينا هذا الجهد، فكأننا نأبى ان يكون تراثنا جزءاً لايتجزأ من الحضارة الانسانية التي هي ملك لنا كما هي ملك لهم.

جـ - كما ان طي نشاطهم يبعث على الريبة وسوء الظن والقطيعة، فالحضارة الانسانية تقوم على التعاون بين البشر.

د - فاذا كنا لانفرق بين ان يتجلى لنا تراثنا ويحتل مكانته من الحضارة الانسانية على ايدي العرب او بالتعاون مع المستشرقين، فقد اعترفنا بفضلهم ونشرناه بين الناس، وهو بعض حقهم علينا..

أربع طبعات من الكتاب:

يوضح المؤلف ان الطبعة الأولى كانت عام ١٩٣٧ ويقول عنها «لما رأيت حظ المستشرقين من العربية اقل من نصيبهم فيها سلخت في اعداد الطبعة الأولى (١٩٣٧) عنهم سنتين ولم تف بما أحببته لها، وبذلت قصارى جهدي في الثانية فصلح بعض امرها، ثم شجعني نفادها على ثالثة.»

ويرى عقيقي ان الطبعة الثالثة قد حققت اربعة اهداف هي: اتصال تراثنا بالحضارة الانسانية اتصالا وثيقاً منشأ و اثراً، والكشف عن كنوزه في الغرب مجموعة مصونة مفهرسة، وتحقيق المستشرقين لها وترجمتها ومقارنتها بنظائرها والتصنيف فيها، ووضعه بالعربية ليسهل عليهم الرجوع اليه.

ثم كانت الطبعة الرابعة بعدها بثماني سنوات، وقد عانى في اعدادها الكثير وكان ذلك عام (١٩٨١).

منهج الكتاب:

قسم المؤلف كتابه الموسوعي الى ثمانية وعشرين فصلاً.. يعرض في الفصول الاربعة الأولى بزوغ فجر الحضارة الأنسانية في الشرق الادنى منذ اربعة آلاف وخمسمائة سنة قبل الميلاد، حتى استتر ضحاها فيه طوال ثلاثة آلاف عام. ونتابع في الفصل الاول (مهد الحضارة) تطورها التاريخي في: سومر، مصر، فينقيا، قرطاجنة، في شمال افريقيا، وسوريا، وننتقل في الفصل الثاني (العرب قبل الاسلام) الى اليمن، البتراء، تدمر، بصرى، الحيرة، ومكة. ثم نتقدم مع الفصل الثالث (فتوح الاسلام) الى: الامبراطورية الفارسية، الشرق الاقصى، الامبراطورية البيزنطية، شمال افريقيا، غربي افريقيا، الأندلس، البرتغال، فرنسا، ايطاليا وصقلية، الحملات الصليبية، الامبراطورية المغولية، السلطنة العثمانية، طرق التجارة، والعودة الى الشرق الادنى. اما الفصل الرابع (فنون وآداب وعلوم) فقد اقتصر فيه على الخلافة العباسية والأندلس مبينا اهم أعلام كلا الفترتين.

وافرد المؤلف الفصل الخامس (للنهضة الأوربية) وتحدث فيه عن الاسلام في اسبانيا، والبرتغال، وصقلية وايطاليا، والفاتيكان وطلائع المستشرقين، الذين وفدوا للشرق عن طريق الحملات الصليبية، او الرحلات، او السفارات. اما الفصول من السادس حتى الثالث والعشرين فقد خصص كل منها لدولة واحدة او لبعض الدول مجتمعة، فكانت على التوالي: فرنسا، ايطاليا، انجلترا، اسبانيا، البرتغال، النمسا، هولندا، المانيا، بولونيا، الدانمارك، سويسرا، السويد، المجر، روسيا، الولايات المتحدة، بلجيكا، تشيكوسلوفاكيا، وفنلندا ، رومانيا، يوغسلافيا، وفي كل من هذه الدول يتناول بتوسع: كراسي اللغات الشرقية، المكتبات الشرقية، المطابع الشرقية المتاحف الشرقية، المجلات الشرقية، المجموعات الشرقية، المستشرقون، علماء الآثار، وقد يضيف في الأجزاء الخاصة ببعض الدول او يحذف منها حسب مقتضى الحال، ففي فرنسا ـ مثلا ـ يضيف (اثر الشرق في الادب الفرنسي)، وفي المانيا يضيف (اثر العربية، ومسجد برلين) ثم يفرد الفصل الرابع والعشرون(المستشرقون الرهبان)، ويتحدث فيه عن: (الرهبان البندكتيون والفرنسيسكانيون، و الكبوشيون، والكرمليون، والدومينيكيون والبيض واليسوعيون.)

وفي الفصل الخامس والعشرين (اللبنانيون) يتحدث المؤلف عن المدرسة المارونية وعلمائها اما الفصل السادس والعشرون(جهود متصلة ومشتركة). وقد اوضح فيه جهود المستشرقين المتصلة والمشتركة في الشرق العربي، والتي فتحت صفحات جديدة في تاريخ العالم، واهتدى بها الباحثون كنظم ومناهج ووسائل في الحركة الثقافية، ورجع اليه المحققون اصولا وامهات واسانيد ومن اشهرها: الاكتشافات الأثارية،المتاحف الشرقية، المخطوطات الشرقية، المطابع الشرقية، المؤتمرات الدولية، دائرة المعارف الاسلامية، المجموعات الشرقية، المجلات الشرقية، ودور النشر الاستشراقية.

واخيراً في الفصل السابع والعشرين (الخاتمة) يوجز اهم نشاط المستشرقين فيما يلي:

● كراسي اللغات الشرقية:

نشأت في الغرب، منذ العصر الوسيط، ثم تضاعف عددها منذ القرن السابع عشر، ووضعت اللغات الشرقية، ولاسيما العربية، في مصاف اليونانية واللاتينية، ثم تساوت مع اللغات الحديثة مثل الانجليزية والفرنسية والالمانية والايطالية.

● تحقيق المخطوطات:

قام المستشرقون بالتنقيب عن مخطوطاتنا، وجمعها وصونها وفهرستها، واحيائها عن طريق تحقيقها ونشرها وفق احدث منهج علمي من قراءة لفصولها الصعبة في اوراق طمس الزمن الكثير من ملامحها، ثم مقارنتها بنظيراتها، والتماس الاصالة فيها، والتثبت من صحة نسبها الى اصحابها، وازمنة استنساخها، مهما كلفهم ذلك من عناء ووقت ومال، «ففلوجيل» مثلا قضى خمسا وعشرين سنة في جمع مخطوطات نص كتاب الفهرست لابن النديم، من مكتبات فيينا وباريس ولندن، ومات ولم يتمم تحقيقها.

● ترجمة تراثنا بشتى اللغات:

نشر المستشرقون آلافا مؤلفة من مخطوطاتنا، ثم الكثير من مصنفاتنا الأحدث عهدا فيما بعد، متنا وترجمة الى لغات مختلفة ومثال ذلك: نجد انهم قد ترجموا الى الفرنسية وحدها ٢٤٦٦ كتابا حتى عام ١٩٥٩ لارساء النهضة الاوربية عليها، ثم لايقاف العالم على حضارة العرب، لوضع الفكر العربي محله من تاريخ الثقافة.

احصى المستشرقون تراثنا اللغوي والادبي والعلمي والفني. كما احصوا العلوم الاسلامية ومانشأ عنها من فرق، ومذاهب، وفقه، وفلسفة، على يد أعراق مختلفة، وفي اطار جغرافيات متنوعة، خلال تواريخ متعاقبة وامتدت تصانيفهم الى اللغة (فاعتنوا بقواعد العربية ومعاجمها وآدابها)، (وتعد معاجم المستشرقون من او في المعاجم من نوعها على النمط الاوربي، لاستدراكهم ما فات معاجمنا القديمة من مفردات جمعوها من امهات الكتب، وارجاعهم المفردات الى معانيها الاولى، وذكر المولد منها)، وقد عنى المستشرقون بالآداب عنايتهم باللغة والمعاجم، فعُد كتاب اخلاق وعادات المصريين المعاصرين لادوارد لين ذخرا في الادب الانجليزي، وغيره كثير، والعلوم (حين اهتم طلائع المستشرقين بالعلم عند العرب فترجم جربر دي اورواليال (٩٣٨ ـ ١٠٠٣) بعض الكتب الرياضية والفلكية)، والفنون (حيث وصف المستشرقون ما للشرق من موسيقى، وحلي، ورسم، وزخرفة ونقوش، وخطوط وعمارة منتشرة في سائر البلدان الاسلامية، وقارنوا تلك الفنون بغيرها، واوضحوا مدى تأثرها وتأثيرها) اما في حقل التاريخ (فقد حقق المستشرقون في تاريخ العرب وعواصمهم وحكامهم قبل ظهور الدعوة الاسلامية وبعدها، في الشرق والغرب حتى اليوم، وامتد نشاطهم فشمل التاريخ العام والفتح الاسلامي)، كما كان للمستشرقين نشاطهم في الاسلاميات (فترجموا القرآن الكريم الى اللاتينية واللغات الاجنبية، وحققوا كثيراً من كتب التراث التي تناولت حياة النبي محمد كطبقات ابن سعد بتحقيق زاخاو، وتاريخ الأمم والملوك للطبري بتحقيق بارث) كما نشروا اشهر كتب الحديث النبوي متناً وترجمة، وحققوا تراجم مشاهير علمائه والاسناد فيه، ووضعوا المعجم المفرس لالفاظه عن الكتب الستة، واتبعوه بثلاثة تذييلات للأعلام والاماكن والاستشهادات القرآنية، كما اشتملت ابحاث المستشرقين على العقيدة والشعائر وكيان التفكير الديني، والتيارات الحديثة فيه، وموافقته لقواعد الانسانية وتصحيح الافكار الخاطئة عنه، ووضع معجم له، كما اهتم المستشرقون بكتب الشرع، والفلسفة، وتناول المستشرقون الملل والمذاهب والفرق بالتحقيق والترجمة والتأليف والنشر وذلك في مجال البحث العام وفي علم الكلام والصوفية وتطور الحضارة بانتشار الاسلام، والوحدة والتعدد في الفكرة الاسلامية، كما عالجوا اتصال الا[illegible] [illegible]بان).

طابع المستشرقين:

اعتمد المستشرقون من تعليم لغتنا وحفظ تراثنا والكشف عن آثارنا، واحيائها بالنشر والترجمة والتصنيف على:

المنهج العلمي:

وهو منهج اشاعه في الغرب اعلام المفكرين من امثال مونتن وسنت افرموند، ومونتسيكو وساعدهم على تطبيق هذا المنهج اخذهم بامهات اللغات سامية كانت او آرية، حيث صنفوا قواعد وفقهاً ومعاجم وتاريخ كل لغة ومن ثم قارنوا بينها، وقد حددوا صلاتها باللغات الاخرى، كما ان سعة ثقافتهم لعبت دورا مهماً، اضافة الى تخصص كل منهم في مجال واحد، الى جانب جلدهم في العمل.

التراث العربي:

ان التراث العربي هو جزء من التراث الانساني، ولعله اكثر اجزائه اتساعا وغموضا في اصوله وتأثره وتفاعله وتطوره وأثره لما رافقه من عصبيات وانساب ومنازعات على الخلافة، وظهور الفرق المختلفة، مما ادى الى طمس بعض معالمه والتشهير بالبعض الآخر.

الدافع الى الاستشراق والجزاء عليه:

اوضح المؤلف ان أساتذة اللغات الشرقية في العصر الوسيط وتراجمته عملوا لقاء اجر ـ ما خلا الرهبان ـ وارسى اوائل المستشرقين وعلماء الجدل والموسرون النهضة الاوربية على التراث العربي، وفسروا الكتب المقدسة باللغات الشرقية، كما ضلعوا بالعربية التي مثلت الثقافة الوسطى بين اليونانية القديمة واللاتينية الحديثة يومذاك.

وينتهي المؤلف الى ان المستشرقين، عامة، يهوون الاستشراق ثم لايلبثون ان يتخذونه مهنة يمارسونه في المعاهد والمكتبات والمتاحف والمطابع ودور النشر والمجلات. الا ان بعضاً من الذين ضاقت مؤسساتهم بهم فقد طلب هؤلاء الرزق في سبل غيرها، دون ان ينصرف احدهم عن التحقيق والترجمة والتصنيف في تراثنا.

ثم يتساءل كم يكلفنا ما قام به المستشرقون من جهد ومال؟

موقف كتابنا من المستشرقين:

يرى المؤلف ان موقف كتابنا من الاستشراق لم يكن واحدا، بل مشتتاً متناقضاً.. ثم يستعرض آراء عدد من الكتاب:

ـ جعلهم احمد فارس الشدياق ضررا وبلاء لانفع منهم ولادفع.

- انطلق الامير شكيب ارسلان من التخصيص في تمييز الشعر المصنوع الى التعميم في عداوة الغربي للشرقي، ولكن الامير نفسه! أعتد بالنادر واتخذ كتاب حاضر العالم الاسلامي حقيقة علمية خالصة لامثيل لها في المصنفات العربية، وعلق عليه بما قاله المستشرقون عنه.

- التمس بعض علمائنا العذر لاغلاط المستشرقين في التحقيق.

- من كتابنا من وضع الحد بين ما يستطيع المستشرقون النهضة به وما يعجزون عنه.

- اتجه عدد من الكتاب الى ايضاح الدافع الى الاستشراق:

أ - أرجعه بعضهم الى طلب الرزق.

ب - أرجعه آخرون الى التبشير، حين كان في طليعتهم مستشرقون مبشرون.

جـ - اعتبر بعضهم ان الحروب الصليبية ادت الى ظهور الاستشراق، والى ازدياد روح التعصب الديني.

- فرّق بعضهم بين واجب المسلمين وعمل المستشرقين.

- اعترف بعضهم باخلاص معظم المستشرقين.

كلمة اخيرة:

يعد كتاب «المستشرقون» موسوعة شاملة لتراجم المستشرقين واعمالهم منذ الف عام وحتى اليوم، تعامل فيه الاستاذ نجيب العقيقي مع عالم الاستشراق والمستشرقين باهتمام شديد، حين قدّر جهودهم وما بذلوه من وقت ومال، لذلك تناول موضوعه بحياد الدارس المحب لعمله، المنكب عليه باخلاص، فدان له الامر، فقدم عمله بشكل موسوعي يستطيع الباحث المتخصص - بعد ذلك - ان يرجع اليه، وان يستفيد منه، وان يجهد ويبني عليه، بعد ان يخوض في اغواره، ويدقق فيما خفي من اموره.

ويكفي المؤلف ان حقق غرضه، بان يكون كتابه مرجعا اساسياً لعالم الاستشراق الرحب، المتسع، المتعدد الجوانب.

عرض: محمود قاسم

الاستشراق المعرفة.. السلطة.. الانشاء

بقلم: ادوارد سعيد

ترجمة: كمال ابو ديب

يعد كتاب «الاستشراق المعرفة. السلطة. الانشاء» الذي كتبه المفكر الفلسطيني ادوارد سعيد عام ١٩٧٨ وترجمه الى العربية كمال ابو ديب من اهم الكتب التي ظهرت حول هذا الموضوع في السنوات الاخيرة.. فمع كثرة ماقيل عن الاستشراق والمستشرقين وكثرة ماقرأنا من دراسات عن هذا الموضوع باقلام غربية

.. ها هو باحث عربي متخصص يكرس قلمه لمحاكمة الاستشراق في بحثه الذي سوف نطالع هنا بعضا مما جاء فيه. حيث أنه من الصعب على مثل هذه الدراسات الشاملة أن يتم عرضها في صفحات أقل.. ولكن سنبذل قصارى جهدنا لتقديم هذا الكتاب للقارئ العربي الذي لم يطالعه.

ولد ادوارد سعيد في مدينة القدس، فأتم تعليمه الابتدائي والثانوي، ثم رحل الى القاهرة. ومنها انتقل الى جامعة برنشتين بالولايات المتحدة ليحصل على درجة البكلوريوس. ثم حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد. وقد عمل سعيد كاستاذ زائر في العديد من جامعات العالم حتى استقر به المقام في جامعة كولومبيا بنيويورك ويعمل بها استاذ للأدب المقارن. قدم سعيد مجموعة من الدراسات باللغة الانجليزية من بينها «الأدب والمجتمع»، «المسالة الفلسطينية»، «تغطية الاسلام» و «الاستشراق».

يقول المترجم كمال ابو ديب في مقدمته«ان الاستشراق في كتاب ادوارد سعيد هو ببساطة المادة التاريخية والحيز المميز من ثقافة العرب اللذين يتناولهما بالتحليل. انه الحالة المعينة التي يعانيها. او بشكل خاص [illegible] الذي يركز عليه منظوره التحليلي النقدي، بوصفه «الخارجي» و «المقصى المستثنى» و «المستعرض الصامت» و «المعجبة المثيرة»، أمام داخل يمارس استعراضه واقصاءه وتمثيله. اي أن الاستشراق في نظام سعيد هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام فوكو في الجنون، أو المرأة، او الاطفال او المنحرفين، واخيرا، الجنسية» ص ٤.

ويقول ان كتاب الاستشراق الذي نعرضه اليوم «دراسة قد تكون أهم ماكتب حتى الآن. داخل «حقل» الاستشراق وخارجه، عن هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق) التي لم ينشأ لها معادل معروف عبر تاريخ الثقافة، كظاهرة تخص الغرب والشرق ص ٥.

فالمؤلف يطرح مقولة اساسية مفادها أن الشرق «كيان مشكل مكون» من حقائق الطبيعة. وان مفهوم وجود فراغات جغرافية، ذات سكان محليين يختلفون جذريا ويمكن تحديدهم على اساس ديني او ثقافي او عرقي خاص ومتسق مع ذلك الفضاء الجغرافي. هو مفهوم قابل للنقاش الطويل.

يقول المؤلف ان هناك ثمة فرق كمي ونوعي بين الشرق والغرب تاريخيا وثقافيا. وان يتحدث المرء عن الاستشراق هو ان يتحدث بصفة أساسية عن مشروع ثقافة بريطانية ـ فرنسية. مشروع تضم ابعاده عوالم متباينة تباين الخيال نفسه. فالاستشراق يشتق من علاقة تقارب خاصة قامت بين بريطانيا وفرنسا في الشرق. فالشرق حتى اوائل القرن الماضي لم يكن يعنى سوى الهند واقاليم الكتاب المقدس. ولكن مع بداية القرن التاسع عشر بدات فرنسا في السيطرة على الشرق والاستشراق. اما بعد الحرب العالمية [illegible]

الولايات المتحدة هي التي سيطرت على الشرق. وتناولته مثلما تناولته فرنسا وبريطانيا يوما ما.

ويقول سعيد أن الاستشراق يعتمد: «بطريقة ثابتة من أجل استراتيجيته على هذا التفوق الموقعي المرن الذي يضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق دون ان يفقده للحظة واحدة كونه نسبيا صاحب اليد العليا. ولماذا كان ينبغي أن يكون الأمر على غير هذه الشاكلة، خصوصا خلال مرحلة الهيمنة الاوروبية منذ أواخر عصر النهضة حتى الوقت الحاضر ؟ لقد كان العالم، أو الباحث، او الارسالي، او التاجر، او الجندي في الشرق، او فكرّ بالشرق، لأنه كان قادرا على أن يكون هناك أو على ان يفكر به، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق، وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق، وتحت مظلة التسلط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر، برز شرق معقد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعية، وللعرض في المتاحف، وللاستبناء في المكاتب الاستعمارية في اطروحات علم الانسان، وعلوم الحياة، الالسنية، والاعراق، والتاريخ حول الانسان والكون، ولتقديم امثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية في التطور، والثورة، والشخصية الثقافية، والخصائص القومية او الدينية ص ٤٣.

ويقول سعيد انه قد راعى في بحثه عدة نقاط من اهمها:

١ ـ التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية: فحسب قوله فان الاستشراق «ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة والبحث والمؤسسات، كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق، كما انه ليس معبرا عن، وممثلا لمؤامرة امبريالية، «غربية» شنيعة لابقاء العالم «الشرقي» حيث هو. بل أنه، بالحرى، توزيع للوعي الجغرا ـ سي الى نصوص جمالية، وبحثية واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية، وفقه لغوية، وهو احكام لالتمييز جغرافي أساسي وحسب العالم يتألف من نصفين غير متساويين، الشرق والغرب. بل كذلك لسلسلة كاملة من المصالح.. التي لايقوم الاستشراق بخلقها فقط. بل المحافظة عليها أيضا بوسائل كالاكتشاف، واستنباء فقه اللغة والتحليل النفسي، والوصف الطبيعي والاجتماعي. وهو ارادة، بدلا من كونه تعبيرا عن ارادة معينة، أونية معينة، لفهم ماهو بوضوح، عالم مختلف (أو بديل وطارىء) والسيطرة عليه أحيانا والتلاعب به، بل حتى ضمه، وهو ـ قبل كل شيء انشاء ليس على الاطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية، في شكلها الخام، بل أنه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوة ص ٤٧.

٢ ـ المسألة المنهجية:

فحسبما يرى الكاتب أن لتاريخ الاستشراق اتساقا داخليا وطقماً من العلاقات على درجة عالية من الفصاحة والوضوح، مع الثقافة المسيطرة المحيطة به، فقد كان ثمة شرق لغوي، وشرق فرويدى، وشرق اشبنغلرى، وشرق دارويني، وشرق عرقي الخ. لكنها لم يكن ثمة أبدا ماهو شرق صاف غير مشروط. ولم يكن ثمة ابداً شكل من أشكال الاستشراق اللامادى، «ولذلك فانني انطلق لكي امتحن لاأعمالا بحثية فقط بل كذلك أعمالا ادبية، ومقالات سياسية، ونصوصا صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وفقه لغوية، وبكلمات اخرى فان منظوري الهجين هو بشكل عريض تاريخي، وعلم انساني (أنثروبولوجيا) في ضوء ايماني بأن جميع النصوص دنيوية وظروفية بطرق تختلف (طبعا) من جنس الى آخر، ومن مرحلة تاريخية الى مرحلة اخرى» ص ٥٧.

٣ ـ البعد الشخصي:

فالكاتب يرى أن تجاربه الشخصية لقضايا عدة قد دفعته الى تسطير هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني في الغرب وخاصة في الولايات المتحدة، تبعث الياس في النفس. ويقول أنه ليس ثمة من شك ان دراسته للاستشراق «قد أقنعتني بأن المجتمع والثقافة الاوربية لايمكن ان يفهما ويدرسا الا معاً، واضافة، وبمنطق لايكاد يكون ثمة مهرب منه، فقد وجدت نفسي أكتب تاريخ انسان غريب مشارك بصورة سرية للاسامية الغربية. وان كون اللاسامية والاستشراق كما ناقشته في فرعي الاسلامي متشابهين تشابها كبيراً لحقيقة تاريخية، وثقافية وسياسية، حقيقة يكفي أن تذكر لفلسطيني عربي من أجل أن يفهم المفارقة الفكهة الكامنة فيها فهما مطلقا» ص ٦٠.

في الفصل الثاني من كتابه يتحدث ادوارد سعيد حول البنية الاستشراقية واعادة خلق البنية. يقول أن هناك عدة عناصر مهدت الطوابق لبني الاستشراق منها النزوع الى تصنيف الطبيعة والانسان في أنماط. ونزوع بعض المفكرين الى تجاوز الدراسات المقارنة. وهذه العناصر الاربعة هي: التوسع، المجابهة التاريخية، التعاطف، التصنيف. وقد شكلت هذه العناصر في القرن الثامن عشر التيارات الفكرية التي تعتمد عليها البني الفكرية والمؤسسات المحددة للاستشراق الحديث. ولولا هذه التيارات لما حدث

الاستشراق فقد اطلقت هذه التيارات سراح الشرق عامة من عقال التقصي الديني، الضيق الذي كان حتى تلك الاونة قد استخدم في تحليله من قبل الغرب بمعنى أن الاستشراق يشتق من عناصر معلمنة في الثقافة الاوربية في القرن الثامن عشر كان من أثر احدها وهو توسع الشرق جغرافيا الى آماد شرقية ابعد وزمانيا الى آماد اكثر غورا لما انه ارخى ـ بل حل ـ الاطار الكتابي الى درجة كبيرة. ولم تعد النقاط المرجعية المسيحية واليهودية، بتقويميهما الزمنيين وخرائطهما المتواضعة نسبيا. بل اصبحت هذه النقاط الهند، الصين، اليابان، سومر... الخ. ثانيا ان القدرة على التعامل تاريخيا مع الثقافات غير الاوربية وغير اليهودية قد تدعمت وازدادت قوة اذ أصبح التاريخ نفسه يتصور بطريقة اكثر جذرية من السابق. واصبح فهم اوروبا بطريقة سليمة. بمعنى فهم العلاقة الموضوعية بين اوروبا وبين حدودها الزمانية والثقافية التي لم يكن ليمكن الوصول اليها من قبل.

وقد تناول الكاتب في هذا الفصل اثنين من اوائل المستشرقين وهما سلفستردو ساسي وارنست رينان. فساسي وضع امام مهنة الاستشراق جسدا كاملا منتظما من النصوص وممارسة تربوية وتراثا بحثيا. ورابطا هاما بين البحث الاستشراقي والسياسة العامة. وكان يوضح دوما لماذا لم يكن في طاقة «الشرق» القدرة على البقاء في وجه ذوقه الغربي وذكائه وصبره. لقد دافع ساسي عن الشعر العربي مثلا. لكنه كان يرى انه تحول تحويلا ملائما على يد المستشرق قبل ان تتاح له أن يُذوق ويقدّر.

أما الفرق بين ساسي ورينان فيتمثل في الفرق بين التدشين والاستمرارية. فساسي هو البادىء أما رينان فانه يشتق من الجيل الثاني للاستشراق. وكان دوره منح التماسك والصلابة للانشاء الرسمي للاستشراق. ومنح الانتظام لحدوسه ونظراته الثابتة. وتأسيس مؤسساته الفكرية والمادية. وقد «كان اسلوب رينان وعمله كمستشرق ورجل ادب، والظروف المحيطة بالمعنى الذي ينقله في عمله ـ وعلاقته الحميمة الى درجة عجيبة بثقافة البحث والثقافة الاوربية العامة في زمنه والتحررية، والعنصرية، والمتغطرسة، وضد الانسانية الا بمعنى شرطي دقيق، هي ماأسميه تبتلا وغلمية. والتوليد ـ في عرضه ـ ينحصر في مملكة المستقبل، الذي ربط بينه وبين العلم في بيانه المشهور. ورغم أنه مؤرخ للثقافة ينتمي الى مدرسة كتاب تورغو، كوندورسيه، غويزو، كوزان، جونوى، وبالانش، وينتمي [illegible] ساسي، كوسان دوبيرسكال، أوزنام، نوربيل، وبيرتوف. فان عالم رينان عالم للتاريخ والمعرفة. ولقد قدس رينان قوة العلم وفقه اللغة الاستشراقي بشكل خاص. وجرى وراء تبصراته وتقنيته واستخدمها ليتدخل ـ محدثا أثرا كبيرا في الغالب ـ في حياة عصره بيد أن دوره المثالي، مع كل ذلك، كان دور المراقب الشاهد» ص ١٦٥.

وفي حديثه تحت عنوان الاقامة في الشرق والبحث يتحدث سعيد انه غالبا ماانتسب شخص ما الى مهنة الاستشراق كسبيل الى تحقيق استجابة ملائمة لما يُطرحه الشرق عليه من مطالب. وغالبا مانتج تدريبه الاستشراقي عينه، بوجه من الكلام. وكان ماظل له بعد ذلك نوع من مشروع عادل مفضوح زيفه. أدى الى تضئيل الشرق الى شيء اقل بكثير من السمو الذي قد رئي من قبل. فاذا لم يحاكم المستشرق مادته بصراحة، فان مبدأ التفاوت يمارس تأثيره وتبقى مهمة المستشرق المحترف ان يلم معا القطع المتناثرة ليشكل صورة كتلك التي اكتشفها ساسي. المادة، اما الشكل السردي. والاستمرارية والشخصيات فان الباحث يبينها. فالباحثان كوسان وكارلايل يظهران أن الشرق لاينبغي أن يسبب قلقا لامسوّغ له. اذ أن قمة درجة من التفاوت بين منجزات الشرق ومنجزات الغرب عظيمة ويتطابق هنا المنظوران الاستشراقي واللااستشراقي. اما في النماذج المنحطة الشائعة او في المجازات التي صنعها من الشرق فلاسفة مثل كارلايل ونماذج منحطة ـ مثل ماكولي ـ جعل الشرق نفسه فكريا ذا منزلة فرعية خاضعة للغرب. واكتسب الشرق كمادة للدراسة جميع علامات الضعف الطبعي المتأصل. وغدا الشرق موضوعا لتبادل النظريات المتعددة المختلفة التي استعملته وسيلة للايضاح.

فالمستشرقون ـ مثل الكثيرين من مفكري اوائل القرن التاسع عشر ـ يتصورون الانسانية اما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في اطار عموميات مجردة، فهم ليسوا بقادرين على مناقشة الافراد. وبدلا من ذلك تطغى في اعمالهم كيانات مصطنعة، ربما كانت جذورها ضاربة في مفاهيم هردر العنصرية. ثمة شرقيون، اسيويون، ساميون ومسلمون وعرب، ويهود، وعروق، وعقليات وأمم، وما شابهها. وبصورة مماثلة تحشد التمييزات الفارقة في القدم بين أوروبا وآسيا او الغرب والشرق تحت ملصقات عريضة جدا كل مايمكن للمرء أن يتخيله من التنوع والتعدد الانساني مصغرة ذلك كله.

والمستشرق يمكن له أن يقلد الشرق دون أن يكون العكس صحيحا. لذا ينبغي ان يفهم مايقوله عن الشرق [illegible] «اكتسب عملية تبادل وحيدة الا [illegible]

ويتصرفون كان هو يلاحظ ويدوّن. وكانت قوته كامنة في كونه وجد بينهم كمتحدث أصيل باللغة، على سبيل القول ـ وككاتب سوى أيضا. وكان ماكتبه متصوراً له أن يكون معرفة مفيدة لهم. بل لأوروبا ومؤسساتها المتنوعة القائمة بنشر المعرفة. ذلك ان هذا شيء واحد لايسمح لنا نثرلين أن ننساه، ان تلك الانا، ضمير المتكلم المفرد الذي يطوّف عبر عادات المصريين وطقوسهم، واعيادهم، وطفولتهم، وبلوغهم، وطقوس دفنهم هي في الحقيقة شيئاً ما في آن واحد. قناع شرقي ووسيلة استشراقية لاقتناص معلومات قيمة ونقلها. معلومات ستبقى، بغير ذلك، قصية التناول. من حيث هو راوية، هو العارض والمعروض معا، فائزا بثقتين في لحظة واحدة، ومظهرا شهيتين للتجربة: الشهية الشرقية لاكتساب الصحبة (أو مايبدو كذلك) أو الشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المغيرة،»ص ١٧٦.

في الفصل الأول من كتابه وتحت عنوان «مجالات الاستشراق» يتحدث ادوارد سعيد في معرض حديثه عن التعرف على الشرق متسائلاً: الى اي درجة ينبغي على الحاكم أن يأخذ بعين الاعتبار بصورة جدية، الاقتراحات التي يطرحها العرق المحكوم ؟ لقد أوضحت هذه النقطة معارضة كرومر المطلقة للقومية المصرية. فقد رفض كرومر باستمرار مطالب عادية لاتفاجىء واحدا. مثل ايجاد مؤسسات وطنية حرة. وانهاء الاحتلال الاجنبي، واقامة سيادة قومية داعمة لذاتها بذاتها. وقد أكد كرومر بوقاحة أن «مستقبل مصر الحقيقي ـ يقوم لافي اتجاه قومي يشمل سكان مصر الاصليين فقط.. بل في الاتجاه نحو عوالمية موسعة». فالعروق المحكومة لاتملك في ذاتها القدرة على معرفة ماهو خير لها. وقد كان معظمهم شرقيين يعرف كرومر خصائصهم معرفة وثيقة لانه كان قد خبرهم في الهند وفي مصر. وكان أحد الاشياء المريحة لدى الشرقيين في نظر كرومر، ان ادارة امورهم كانت ـ رغم ان الظروف قد تختلف قليلا من مكان لآخر ـ واحدة تقريبا في كل مكان، وكان ذلك ـ بالطبع ـ لكون الشرقيين حيث وجدوا تقريباً ـ شيئا واحدا» ص ٦٩.

لقد زعم كرومر أن لباب المعرفة الاساسية بنوعيها الجامعي والعلمي هو: معرفة حول الشرقيين ومعرفة بهم، بعرقهم وخصائصهم، وثقافتهم، وتاريخهم، وتقاليدهم، ومجتمعاتهم، وامكاناتهم. وقد كانت هذه المعرفة فعالة.

وقد استخدم بلفور وكرومر مجموعة من التعبيرات حول الشرقي. بأنه لاعقلاني، طفولي، يعيش في عالم خاص به. بينما ان الاوربي عقلاني، متحل بالفضائل، ناضج.. فالشرقي مختلف الا انه منظم تنظيماً تاما. عالم له حدوده القومية. والثقافية والمعرفية. وله مبادىء الشجاعة الداخلية الخاصة به الا ان ما اختفى على عالم الشرقي وطموحه وهويته لم يكن نتيجة لجهود. الخاصة «بل كان السلسلة المعقدة القابلة للمعرفة في سبل التحكم والتأثير التي عن طريقها حدد الغرب هوية الشرق وميزه. وهكذا يتوحد ملمحا العلامة الثقافية التي اناقشها الآن. فمعرفة الشرق ـ لانها وليدة القوة ـ تخلق ـ بمعنى من المعاني ـ الشرق والشرقي وعالمه» ص ٦٨.

ويقول سعيد أن افكار المستشرقين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين قد صيغت في اشكال متعددة. فقد تشكلت الصيغة الأساسية للعلاقة بين الشرق الادنى واوروبا بالحملة الفرنسية على مصر. فقد أدت الى تحريك عمليات بين الشرق والغرب لاتزال تسيطر على منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة. فجاء «وصف مصر» منظرا. أو وضعية للاستشراق. ومن بعد أصبح للاستشراق خلال القرن التاسع عشر منطلقات للبحث، وجمعياته العلمية ومؤسساته الخاصة ثم توسعت المجالات المتاحة لنشر الاستشراق. ثم فرض الاستشراق حدودا على الفكر المتعلق بالشرق. وقد خضع بعض الكتاب مثل جوستان فلوبير وسكوت لضوابط مقيدة فيما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق. «اذ أن الاستشراق كان ـ في نهاية المطاف ـ رؤيا سياسية للواقع روجت بنيتها للفرق بين المألوف (الغرب ـ اوروبا ـ نحن) وبين الغريب (الشرق، المشرق، هم)» ص ٧٤.

وفي حديثه عما أسماه بشرقنة الشرق. يقول أن المقطع (ism) في كلمة Orientalism تميز هذا الفرع من الدراسة في الجامعة. وقد ناقش تطور الاستشراق منذ عام ١٣١٢م: «إن احتمال ان يسمى المستشرق نفسه مستشرقا اليوم اقل مما كان عليه في اي وقت آخر حتى الحرب العالمية الثانية تقريبا. ومع ذلك فان هذه التسمية ماتزال مفيدة» ص ٨٣. ومن خلال استعراضه للعلاقة بين الشرق والغرب في المجال الثقافي والأدب بصفة خاصة فانه يرى أن الاسلام قد ظل بالنسبة لاوروبا مصدر قلق دائم حتى القرن السابع عشر. حيث كان الخطر العثماني متربصا باوروبا ممثلا بالنسبة للحضارة الأوروبية كلها تهديدا دائما. «ومع مرور الزمن امتصت الحضارة الاوربية هذا الخطر واحداثه العظيمة وخبراته الموروثة وشخصياته، وفضائله. ورذائله وحولته شيئا منسوجا في لحمة الحياة الاوربية» ص ٨٩. فقد كانت شخصيات والترسكوت العربية في رواياته دائما طريقة للسيطرة على الشرق المهيب. ويرى سعيد أن الصورة الأوروبية الصارمة للاسلام قد ازدادت حدة وتوترا بطرق لاتحصى خلال

العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة مكوّنة تشكيلة واسعة من الشعر والجدل والتطير الشائع.

ويقول الكاتب أن الشرق يبدو امتدادا دون حدود خارج العالم العربي المألوف. بل حقلا مغلقا. مسرحا تمثيليا ملصقا باوروبا. والمستشرق ليس الا الفرد المختص بمعرفة تحمل مسئوليتها اوروبا كلها. بالطريقة نفسها التي يكون بها جمهور من المشاهدين، تاريخيا، وثقافيا، مسؤولا عن (ومستجيبا لـ) مسرحيات نظمها - تقنيا - الكاتب المسرحي. وفي اعماق هذا المسرح الشرقي يكمن مخزون مسرحي ثقافي هائل تنبعث مواده الفردية، عالما رائعا في تراثه: الفينيق، وكليوباترا، وعدن وطرواده، وسدوم، وعموره، وعشتار، وايزيس واوزوريس...» الخ ص ٩٢.

وصور مثل هذه عن الشرق هي صور من حيث انها تمثل ذاتا تنتشر، في غياب هذه الصور، انتشار يقربها من المحال. وتمنح هذه الصور الانسان القدرة على ادراك هذه الذات او معاينتها، ثم ان هذه الصور هي - كذلك شخصيات ترتبط بانماط كالمغرورين، والبخلاء، والشرهين، الذين انتجهم ثيوفراستيس، ولابروييه أو سلدُنْ، وربما لم يكن صحيحا تماما أن يقال ان المرء يرى شخصيات مثل الجندي المختال المتباهي، مادام الحصر الاسلوبي لشخصية مايفترض في أفضل الحالات أن يسمح للمرء باستيعاب نمط نوعي كلي دون صعوبة او التباس» ص ٩٥.

ويتحدث ادوارد سعيد في فصله المعنون «ازمات» انه حين نبدأ بمعاينة الاستشراق بوصفه نمطا من الاسقاط الغربي على الشرق وارادة السيطرة عليه، فلن يواجهنا الا عدد قليل من المفاجآت. ذلك أنه اذا كان صحيحا أن مؤرخين مثل ميشيليه، ورانكه، توكفيل، وبيرتهاردت يملثون سردهم «كقصة من نمط خاص» فان الشيء نفسه يصدق على المستشرقين الذين حبكوا التاريخ الشرقي، والشخصية الشرقية، والمصير الشرقي لمئات من السنين. لقد أصبح المستشرقون خلال القرنين التاسع عشر والعشرين - جماعة اكثر جدية، لان آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت - في هذه الآونة - قد تقلصت. اذ أن العلاقة الشر - بية كانت قد تحددت بتوسع اوروبي لايصد بحثاً عن الاسواق، والمصادر الطبيعية، والمستعمرات، واخيرا - لان الاستشراق كان قد أنجز تقمصه ... انشاء بحثي الى مؤسسة امبريالية.

و... استثناء فقد بدأ كل مستشرق مهنته دارساً لفقه اللغة العربية ... الاستشراق منذ بداياته يتمتع بميزتين عظيمتين:

١ - وعي لذات علمي طارىء مبني على اهمية الشرق اللغوية لاوروبا.

٢ - ميل الى التقسيم، والتفريغ، واعادة التقسيم، لموضوعه دون أن يغير أبدا نظرته الى الشرق بوصفه دائما نفسه: شيئا ثابتا، متجانسا، وشاذا شذوذا جذريا.

لقد أصبح الشرق بالنسبة لهم موضة حية للغرابة. ثم تصبح هذه الموضة موضوعا خاصا للنصوص. وهكذا تكتمل الدائرة. فقد كان الاسلام مثلا شرقيا نمطيا في نظر مستشرقي اواخر القرن التاسع عشر، واوائل القرن العشرين. فالمستشرق الحديث مثقل بكل المواقف المحافظة والمنظورات المحافظة، واحوال الاستشراق. فليس الشرق كما هو. بل كما تمت «شرقيته» كما أن المستشرق يفترض ان مالم تقم نصوصه باعداده لمواجهته هو نتيجة ترتبت اما على التحريض الخارجي في الشرق او على عدم فطنة الشرق، فليس باستطاعة اي من النصوص الاستشراقية الكثيرة حول الاسلام ان تعد القارىء لما حدث بعد عام ١٩٤٨ في مصر وفلسطين والعراق وسوريا ولبنان أو اليمن. وحين ذاك تعجز الصيغ الاعتقادية الجامدة حول الاسلام عن ان تؤدي الغرض حتى بالنسبة لاكثر المستشرقين البانغلوسيين (تفاؤلا).

في الفصل الثالث والاخير من الكتاب المعنون «الاستشراق الان» يورد ادوارد سعيد ان الاستشراق قد دعم الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل الى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز بين اوروبا وآسيا في العالم. فانعدام التوازن بين الشرق والغرب وظيفة ذاتية لأنساق تاريخية متغيرة، فخلال أيامه الذهبية سياسيا وعسكريا من القرن الثامن الى القرن السادس عشر سيطر الاسلام على الشرق والغرب. ثم انتقل مركز القوة تجاه الغرب. والآن في القرن العشرين يبدو أن هذا المركز يوجه نفسه من جديد نحو الشرق.

ولقد كان أحد التطورات الهامة في الاستشراق خلال القرن ١٩ هو تكرار الافكار الجوهرية حول الشرق. حاسيته وميله الى الطغيان. وعقليته المنحرفة. وعادة غياب الدقة لديه. وهكذا فقد كان مجرد استخدام كاتب ما لفظة شرقي إشعاراً كافيا لكي يحدد للقارىء هوية جسد معين من المعلومات حول الشرق. وكان الشرق - مع السنوات الاخرى - منحطا. غير متحضرا الى آخر هذه المفاهيم.

ويقول الكاتب أن هناك طريقتين أسلم بهما الاستشراق الشرق الى الغرب في اوائل هذا القرن. **الاولى**: عن طريق ... يمتلكها التعليم الحديث. وجهازه الانتشاري في المهن المتفقهة

والجامعات وما الى ذلك. وكانت رؤياهم التراكمية قد خلفت شرقا جوهرانيا. ذلك أن الاستشراق زود أي انسان يود ان يصدر تقريرا ذا بال عن الشرق بمقدرة افصاحية يمكن استخدامها وتحويلها الى تكوين معقول يصلح للمناسبة المحسوسة الحاضرة.

الثانية: ترجم المستشرقون النصوص وفسروا الحضارات والاديان والثقافات والعقليات. وكانت العلاقات بين المستشرق والشرق بصورة اساسية تأويلية فاذا وقف المستشرق الباحث امام حضارة أو منجزة ثقافية نائية لاتكاد تفهم، خلص الابهام عن طريق الترجمة. والتصوير المتعاطف. والادراك الداخلي للشئ الذي يصعب الوصول اليه. بيد أن المستشرق قد بقي خارج الشرق الذي بقي نائيا عن الغرب. عصيا عليه مهما جُعل يبدو مفهوما. وقد عبر عن هذه المسافة الثقافية، الزمنية، الجغرافية باستعارات العمق، والسرية.

ويقول الكاتب أن الرجل الشرقي كان أولا شرقيا وثانيا فقط رجلا. ومن الطبيعي ان تنميطاً كهذا قد عزز بالعلوم التي تحركت باتجاه وراثي وهابط نحو فصلة النوع. والتي كان يفترض ايضا انها تفسير وراثي انطولوجي لكل متمرد ينتمي الى النوع.

فالمستشرق وسيط القوى الشمولية. فالرؤية سكونية كما أن الفصلات العلمية التي تنفع استشراق اواخر القرن التاسع عشر وتشكله سكونيا: فليس ثمة من ملاذ ابعد من الساميين أو العقل الشرقي. وتلك أطراف ومصبات نهائية تبقى اشكال السلوك الشرقي المختلفة كلها ضمن وجهة نظر عامة للحقل بأكمله. والاستشراق كفرع من فروع المعرفة مرهون باستمرار الشرق بأكمله. فبدون الشرق لايمكن ان توجد معرفة متواترة ومفهومة، ومفصح عنها تسمى «الاستشراق» وهكذا ينتمي الشرق الى علم الاستشراق.

يقول سعيد ان للاسلام والعرب تمثيلاتها التي تتمثل في:

سياسة العلاقات الثقافية: فهناك مؤسسة لدراسات الشرق الاوسط «شبكة تربط بين شركات الاعمال والمؤسسات وشركات النفط والارساليات ومجتمع الاستخبارات والعالم الجامعي». وهو يضم مستشرقين من الطراز العتيق ومختصين هامشيين عمدا. فالسؤال الاساس الذي تثيره نصوص استشارية معاصرة لكتاب ضخم مثل تاريخ كمبردج للاسلام هو: هل الاصول العرقية الدين أفضل تحديدات التجربة الانسانية. أو على الاقل اكثرها فائدة بوصفها الفصلة الطاغية وذلك هو الاعتبار الرئيس المتعلق بتكتيكاته الفكرية الانتكاسية» ص ٣٠٤.

فالاستشراق كمنهج للتحليل عاجز عن التطور. بل أنه بحق النقيض المذهبي للتطور، فمنظومة المركزية هي اسطورة تطور الساميين المعاصر. ومن هذا المنبت تتدفق أساطير اخرى. وكل منها يظهر السامي النقيض الكامل للغرب. وضحية لاشفاء لها لنقاط ضعفه الخاصة. ولسلسلة من الاحداث والظروف، تشعبت الاسطورة السامية في الحركة الصهيونية، فاتجه ساميٌ وجهة الاستشراق. أما الآخر - العربي - فقد جيِّر على الاتجاه وجهة الشرقي. وفي كل مرة يستحضر منها مفهوم الشخصية العربية القومية. فان الاسطورة تكون موضع الاستخدام وتزداد شدة قبضة هذه الادوات على العقل عن طريق المؤسسات حولها. فلكل مستشرق، بدلالة حرفية، ثمة نظام من التعزيز، ذو قوة مذهلة. في ضوء الطبيعة الهشة الزوالية للاساطير التي يروج لها الاستشراق. ويبلغ هذا النظام ذروته الان في مؤسسات الدولة عينها. ومن ثم فان يكتب المرء عن العالم الشرقي العربي هو أن يكتب مزودا بالسلطة التي تملكها امة. وان يكتب لابالتأكيد الذي تمنحه عقائدية ايدولوجية معارضة بل باليقينية اللامتسائلة للحقيقة المطلقة المقررة بالقوة المطلقة» ص ٣٠٦.

ويختتم ادوارد سعيد حديثه عن الباحثين والنقاد الذين تلقوا تدريبهم في فروع الاستشراق التقليدية بأنهم قادرون على تحرير انفسهم من السترة المفصلة العقائدية القديمة. فاحدى الطرق التي يستطيع بها المرء أن يفتح نفسه لما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هو ان يخضع منهجه انعكاسيا - للتحليل النقدي المتقصي. وهذا هو مايميز بين جاك بيرك ومكسيم رودنسون. فالاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير الكثير عن عدم الامانة الفكرية الناتج عن المرارة بهذا الخصوص والذي تكون نتيجته زيادة الانقسامات حدة وتوترا وجعلها اثيمة ودائمة في آن واحد. غير أن تراث بحث (تعذيبي) تماحكيا علناً ومؤمنا يمكن بسهولة بالغة ان يتفسخ وينتهي الى هجوع مذهبي جامد. وذلك احتمال لايفي النفس ابدا.

اعداد: عدنان المبارك

اراء بولندية في كتاب ادوارد سعيد :الاستشراق

يطرح الدكتور يانوش دانيتسكي ردا مقتضبا على كتاب الاستاذ ادوار سعيد (الاستشراق).

وهذا الرد يتجاوز، ان لم أقل يتجنب، فرضيات واحكام كثيرة واردة في الكتاب ولربما يعود الامر الى ان الغرض من مقالة دانيتسكي وضع لبنة اخرى في بناء ذلك الجسر التاريخي بين الشرق والغرب، هذا اذا تركنا جانبا الطابع التعميمي لمصطلحي الشرق والغرب.

اذ لاتتبادر الى ذهن كل شرقي الفكرة ذاتها عن الغرب بشكله الجغرافي والحضاري.

واذا تعلق الامر بشرقنا العربي يكون التصور الشائع عن الغرب يخص بعض بلدانه والتي صار له معها تاريخ مشترك في الاطر الدينية والاستعمارية. ومن هنا يبدو امرا منطقيا انعدام رد فعل لدى الشرق العربي ازاء الغرب الاخر، البولندي، التشيكي، الفنلندي الخ. كذلك تصبح مواقف هذا الغرب الاخر من الشرق استنساخا لمواقف الغرب (المتورط) بتاريخ مشترك معنا، والعكس صحيح تماما ايضا.

واذا تكلمنا عن الاستشراق البولندي تحصل هنا تداعيات ذهنية متباينة. فمفهوم الشرق مّوزع بين تاريخ العلاقات البولندية ـ التركية والاخرى مع التتر كذلك التاريخ البولندي مع الغرب، فالى بولندا وصلت مفاهيمه وتصوراته واحكامه عن الشرق ايضا. وكما يقول زدجسلاف جيفولسكي فالشرق مرتبط وحتى بذهن البولندي المعاصر بفترة السارماتية البولندية والتي كانت تعني طا... ...ثقافة نبلاء بولندا في القرن السابع عشر والنصف الاول من القرن الثامن عشر. والسارماتيون كانوا اقواما رحلا من اصل آري شرقي، ظهروا في منتصف الألف الاول قبل الميلاد وقطنوا مناطق من نهر الفولغا وبعدها توجهوا صوب الغرب. وقد هزمتهم قبائل الهون ثم اختفوا واختلطوا بالقوميات الاخرى.

وهكذا فنبلاء بولندا اعتقدوا بانحدارهم من تلك الافخاذ السارماتية التي كانت قد وصلت نهري الدنيبر والفستولا واخذوا بعدها بالاذواق التركية في اللباس والسلاح وطرز المعيشة.

وكانت الامبراطورية العثمانية جارة لبولندا انذاك. وبقيت المفاهيم البولندية عن الشرق مرتبطة بالشرق التركي كذلك ما حدد الاطر الصلبة للاستشراق البولندي تاريخ العلاقات البولندية ـ التركية التي كانت جزءا من كامل العلاقات بين اوربا وتركيا.

وفي معرض تعليقه على كتاب ادوار سعيد (الاستشراق) يذكر جيفولسكي ان الكتاب جاء طرحا جديدا تماما لقضية الاستشراق. وكما يجد، وهنا لايبتعد عن احكام دانيتسكي، بأن المؤلف يعتبر الاستشراق مجرد اداة اخترعها الغرب للسيطرة على الشرق وقبل كل شئ الشرق الاوسط، واستعباده. فهذا الشرق كان دائما بالنسبة لاوربا، وبعدها امريكا، سببا في احوال وجدانية متباينة كالاعجاب والضغينة والالهام.

ومعلوم ان ادوار سعيد فرّق بين ثلاثة اصناف من الاستشراق: الاكاديمي والادبي ـ الفني والمؤسساتي. ساعياً الى البرهنة على انه في الاصناف خلقت صورة غير ... عملية، او نماذج صحيحة شكليا فحس...

الكتاب يعبّر عن هذا التوجة الغربي خير تعبير. فصورة الغلاف هي عن لوحة جان ليون جيروم (ساحر الثعابين) والتي تلخص الفرضية الاساسية للمؤلف: صبي جميل عار يقوم، على وقع الحان يعزفها على الناي معلمه الدرويش، بالرقص مع الثعبان. وهذا المشهد ترقبه مجموعة من البدو المسلحين الجالسين امام المسجد. اذن هذا هو الشرق. الغامض على الفهم ووفق الكليشة الادبية ـ الفنية التي عرفتها اوربا القرن التاسع عشر. وهذا هو كل الشرق الغريب exotic الذي تعود ذكراه كلحن لحوح ومن صنع ادباء وفنانين امثال شاتوبريان ونرفال وفلوبير. وطبيعي ان الشرق امر ملموس محدد الا ان الاستشراق مصطنع يكيّف الواقع للتصور وليس العكس. ومن هنا الطابع السياسي لدراسة ادوار سعيد وبه يختلف عن بقية الدراسات التقليدية في هذا الميدان الذي تكون النوايا السياسية فيه مخفيّة عادة. وسعيد يعرّف المستشرق بانه شخص من خارج الشرق الا انه يتقدم باسم الشرق الذي لايقدر، وفق ظنه، على تعريف ذاته ووصفها.

ويلاحظ جيفولسكي ان اصل الاستشراق يجده سعيد في حملة نابليون المصرية في عامي ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩ الا ان جوهره نلمسه في اقوال الساسة البريطانيين من نهاية القرن التاسع عشر (بلفور وبيرنغ واللورد كرومر) واساس التمايزات والسياسة النابعة منها هي مقولة (منطقية) (وطبيعية) الغرب و (شذوذ) الشرق من ناحية اخرى. وهذه المقولة يرددها اليوم هنري كسنجر الذي يجابه عالم الغرب النيوتني الامبيري والعقلاني بالشرق ما قبل النيوتني والنبوئي والقائم على المسلّمات. كذلك فالاستشراق هو بالاساس نظام معرفة تعود جذوره الى الازمان القديمة. فشعور الغرب بالتفوق ولد في ايام الاغريق والرومان وحين جرى تقسيم البشر الى (مواطنين) و (برابرة).. وبعدها شيد الغرب جداره بين المسيحية والاسلام. ويأخذ جيفولسكي على سعيد بانه لم ينتبه الى ما قام به الاسلام ايضا من رسم حدود فاصلة بين عالم المؤمنين وعالم الكافرين. رغم ذلك يبقى الاسلام بالنسبة لاوربا مقر الارواح Pandemonium الذي انطلقت منه جحافل الدمار! ولم تفهم اوربا الاسلام، بل لم ترد وغالباًما ينظر الغرب الى الشرق كمسرح يعتليه ممثلون مالوفون: ابو الهول، كليوباترا، طروادة، ملكة سبأ، بابل، سدوم وعاموره، الخ. كذلك فتلك الشعارات والمفاهيم الاستشراقية كانت قد تحجرت في شتى الدراسات (العلمية). ومعلوم انه في القرن السابع عشر كانت هناك (المكتبة الشرقية) Bibliotheuque Orientale التي درست الاسلام كتقليد للمسيحية.

وحين يتكلم جول ميشيليه J. Michelet المؤرخ الفرنسي من القرن التاسع عشر والذي حوربت افكاره الراديكالية، عن الشرق يكشف عن روح محافظة لاتنسجم مع تلك الراديكالية. ويكتب: هكذا يسلك الشرق الذي لايقُهَر، القدري أمام آلهة النور.

هذا الغلو بالاحلام وسحر الظل والضوء. لكن جيفولسكي يجد ان الاسلام كان قد هدد بالصورة المباشرة، اوربا ولغاية القرن الثامن عشر الا ان الوضع صار منذ ذلك الوقت معكوسا.

ومن المفارقات الاستشراقية ان طرح الصورة التقليدية للشرق لم يمنع من طرح ادعاءات حول ضرورة التغيير والتحديث والتأورب.

وعندما يتناول جيفولسكي الجزء الثاني من الكتاب والخاص بهياكل الاستشراق يلاحظ ان المؤلف ركز على اعمال سلفستر دى ساسي وارنست رينان. فالاول كان مؤسس علم اللغة العربية ولمنفعة الاوربيين لكن بعيدا عن الواقع العربي. وكان على اعتقاد بانه لفهم الادب ينبغى (تغييره) و (تحسينه). وكان الحقل الخصب للأبحاث والمقارنات علم اللغات الذي صنف اللغات وفق درجة (نضوجها) كذلك كانت من مهامه اكتشاف احوال (فقرها). وهكذا تبين ان اللغات السامية ليست حية وتوقف نموها وتحجرت وهي لا تقدر على التجديد الذاتي. كذلك ارنست رينان مؤلف (حياة المسيح) وجد هذه اللغات ميتة.وعلى مثل هذه الاسس حكم بقية الباحثين على كامل ثقافات الشرق. كما صار امرا طبيعيا، بل اكاديميا، عزل حقل البحث عن الواقع. ومن خلال تحليل اعمال ساسي وافكار كارليل وماركس يكشف المؤلف بأنها مازالت حية وذات وميض تحت رماد القرون تلك الافكار عن (تحرير) الارض المقدسة من (بربرية) الاسلام (لكن من خلال حروب غير صليبية..). وهذه البربرية تتجسد بذلك الكسل البليد والنزوات والشهوات والتعصب والعجز التام عن التخطيط للمستقبل. فجميع مشاهير الرحالات كلامرتين ونيرفال وفلوبير او بيرتون حملوا معهم متاع بلدانهم الانسكلوبيدي والادبي وميثولوجياتهم التي لم يقدروا ابدا على التخلص منها. واذا كان الواقع مغايرا فهذا من سوء طالعه وليس رؤياه المسبقة.

ويجد جيفولسكي إن ادوار سعيد يحرم الاستشراق من فرص التطور لأنه أرسى على اسطورة خاطئة تقول بتحجر كل ثقافات

الشرق. ويقول ان للكتاب طبيعة الاحتجاج الذي لايقترح حلولا ايجابية. وثمة ملاحظات عن لغة الكتاب التي وجدها جيغولسكي صعبة (وليست ممتنعة..) وتتطلب جهدا كبيرا من هذا المترجم اوذاك الا انها في الوقت نفسه لغة الايماءات والمختصرات التفكيرية. ويقول: هناك افكار يعود اليها المؤلف لأنها تسلطت على ذهنه، كما تثيره بصورة - واضحة فرضيته الرئيسية حول الاستشراق كاداة قهر. والقارئ البولندي غير المطلع عامة قد تضجره هذه القضايا الا ان الكتاب جدير بالترجمة والنشر. فبولندا لاتحرص فقط على استشراقها التقليدي ذي الطابع الخاص بل هي محتكة اليوم في شتى الحقول بالاستشراق الاخر الذي طرحه وفهمه ادوار سعيد، بشكل رائع بالاستشراق الكاسر (الامبريالي) وهذه الصفة لم يجرؤ المؤلف على استخدامها). وهكذا يعود جيغولسكي في الختام الى ما جاء في بداية هذا العرض السريع لموقفه من كتاب (الاستشراق) وهو ان الاستشراق البولندي ذو مقودين: تأريخ علاقات بولندا بتركيا العثمانية والتتار، والاخر الانتماء، وعلى شتى الاصعدة، الى الغرب مبتكر الاستشراق.

ترجمة واعداد: كامل يوسف حسين*

خصائص النص الاستشراقي في وضعية النزاع

ملاحظات أولية حول سجال برنارد لويس وإدوارد سعيد

مقدمة

ان مجموعة النصوص الماثلة بين يدي القارئ هنا تستمد اهميتها من العديد من العناصر، من المحقق انه سيتعرفها تباعاً مع اضطراد تمحيصه لها، غير ان العنصر الحاسم الذي يبرز اهمية هذه النصوص بشكل خاص يتمثل في انها تتيح لنا فرصة نادرة للامساك بخصائص النص الاستشراقي في وضعية النزاع.

ليس يخفى على القارئ أن النص الاستشراقي، ربما بحكم طبيعته، يحاول أن يقدم لنا نفسه وكأنه ضارب الجذور في أرض إبستمولوجية، ولا يتردد في الادعاء بالطبيعة لطابعه المعرفي، وهو يطل علينا مرتدياً مسوح المشروع الثقافي والمغامرة الفكرية ورداء الجهد البحثي الأكاديمي المنهاجي، وأصحابه يتمسكون بكل هذه الاقنعة، حتى في قلب المعارك الفكرية الشرسة، ويحرصون على الدوام أن يكون هذا مظهرهم، في استماتة لايمكن إلا أن تلفت النظر حقاً.

في المجلد الرابع عشر، العدد الحادي عشر من المطبوعة الأمريكية (The New York Review of Books)، وعبر مقال ضاف، يخرج المستشرق برنارد لويس عن صمت استمر سنوات يتصدى للكاتب العربي الفلسطيني إدوارد سعيد، متناولاً بشكل خاص كتابيه «الاستشراق» و «تغطية الاسلام»، ومهاجماً في شخصه وطروحاته تياراً بكامله من الفكر المناوئ للاستشراق.

ونحن نضع النص كاملاً بين يدي القارئ، كذلك نضع بين يديه رد إدوارد سعيد، الصادر في العدد ١٣ من المجلد الرابع عشر للمطبوعة ذاتها، إضافة الى كلمة اوليج جرابر من جامعة هارفرد حول هذا السجال.

وفي توثبه للمساجلة وعدد الخصومة، يسقط القناع عن مستشرق في حجم لويس، فيتيح لنا نصاً استشراقياً صدامياً، لايستطيع، لأنه لايملك لنفسه الاحتماء وراء القناع المعرفي او الاحتجاب وراء الزي الاكاديمي.

ومن المحقق أن القارئ العربي يعرف لويس خير المعرفة، لاعلى صعيد الطروحات الفكرية فحسب، وإنما على مستوى الحركة السياسية كذلك. فلويس يُعدُّ فكرياً ابرز أعضاء مجموعة برنستون الشهيرة، التي كرست جهدها لتشويه كل ماهو عربي، وللنيل من العرب تاريخاً وحاضراً، تراثاً ووجوداً، ولعل نظرة واحدة الى كتبه منذ مؤلفه الخطير الموسوم «العرب في التاريخ» حتى أحدث كتبه «اكتشاف المسلمين لاوروبا» توضح ذلك. ومن هنا وجب التزام الحذر واليقظة الشديدين في تناول طروحاته.

خلاصة القول ان طروحات لويس هنا تتيح لنا فرصة نادرة لأعمال أدوات التحليل في بدن نص استشراقي صدامي، تساعدنا على ذلك مجموعة الملاحظات النافذة، التي يبديها إدوارد سعيد في معرض الرد.

وبشكل أولي، عاجل، فإننا نتصور وجود خمسة خصائص على الأقل للنص الاستشراقي في وضعية، النزاع على نحو مايتجسد في طروحات لويس هنا. وهذه الخصائص يمكن ان توجز على النحو التالي:

اولا: اللجوء الى كافة الأساليب والمناهج والمسالك في مهاجمة الخصم، وعدم التردد في اعتماد الكذب كأحد دعامات المنطق الدعائي الهجومي، في مواجهة هذا الخصم.

* تم اختصار الفقرات التي لا علاقة مباشرة لها بموضوع ولاستشراق

وفي هذا الصدد، فإن لويس يعتمد المنهاج التاريخي في بحث التيارات التي تصدت للاستشراق، ويحاول أن يستل من رحاب هذا المنهاج مايضرب به مشروعية وعقلانية تلك التيارات على السواء، وهو يجمع الى ذلك المنهاج التحليلي في التصدي لبعض النقاط المحورية الواردة في كتاب «الاستشراق»، ويلجأ الى تفتيت النسيج العقلي لطروحات إدوارد سعيد، في غمار استعماله أسلوب تحليل المضمون، ويحرص على ضرب المنطق الكلي لهذه الطروحات من خلال افتعال تضارب وهمي بين جزئياتها، ويعمد إلى التشكيك في نقاط حقائقية، كتلك المتعلقة بتحديد سعيد لبداية الاستشراق كوسيلة للتشكيك في صلابة مشروعه النقدي، ويمتد بالتشكيك إلى شخص صاحب هذا المشروع، ويعمد الى التخييل كأداة للإبهار والاستقطاب، كما في التشبيه الذي تصدر مقاله، ولا يتردد في القفز من هذا التخييل الى الكذب، كأحد دعامات منطقه في مواجهة خصمه، على نحو ماورد في حديثه عن ضروب التكريم التي يلقاها في الوطن العربي، وأن ترجمة أحد كتبه تمت باشراف المسلمين، فيما الرجل معروف في وطننا العربي بميوله الصهيونية القديمة، وقد أكد لنا عدد من الباحثين المعنيين أنه لم يحدث قط أن كان هؤلاء وراء ترجمة كتاب من تأليف لويس، بل وحرص أحد هؤلاء الباحثين على الاشارة الى انهم على وجه التحديد كانوا وراء رفض ترجمة كتابه «اكتشاف المسلمين لأوربا» إلى العربية مؤخراً.

ثانياً: ان النص الاستشراقي، من الناحية السيميولوجية، لايفضي إلا إلى ذاته، والى عالمه المغلق، ولايؤشر إلى عالم رحب، يأخذ ويعطي، يؤثر ويتأثر.

وهذه النقطة بقدر ماتبدولنا غامضة بقدر مايساعدنا في اكتناه أغوارها الضبابية أمران:

أ - أن المشروعات الاستشراقية، في جوهرها، إنما تتخذ منطلقاً لها جعل الشرق والشرقيين «موضوعاً» للمعرفة وكيانات تدرس وتحلل، وصولاً الى قواعد عامة تسهل التحكم بها والتلاعب بمقوماتها، هكذا فإنه لم يحدث قط أن كانت هذه المشروعات حواراً مع الآخر، وإنما كانت على الدوام حواراً مع الذات بشأن الآخر، هكذا فإن النص الاستشراقي لايمكن أن يفضي سيميولوجيا الى خارج الإستشراق.

ب - مايشير اليه إدوارد سعيد في رده من ان الفكر الاستشراقي يجعل النقطة المحورية ماقاله المستشرقون، وفكروا فيه لاما قاله [illegible] المجتمعات موضع الدراسة، وفكروا فيه.

[illegible] النص الاستشراقي [illegible]، وانتصاره، من خلال تفنيد [illegible]نيد لايقوم على المقارعة العقلية والصراع المنطقي، وإنما عن طريق سلب وجود هذا الآخر نهائياً، وبكلمة نفي هذا الوجود.

هكذا فإن لويس يحرص طوال النص على تأكيد أنه ليس في وارد صراع مع إدوارد سعيد، ولا مع التيار الذي يمثله، ويشير من طرف خفي الى أن هذا التيار ليس مؤهلاً للصراع، بحكم عناصر عديدة كامنة في هيكله ذاته، ومن هنا يحرص لويس على أن يشير بقوله [كذا] بين أقواس عقب مقتطفات من سعيد بهدف لفت الانظار الى أخطاء لغوية، وكأنه يومئ للقارئ من طرف خفي بقوله إن من لايستطيع كتابة انجليزية صحيحة ليس جديراً بالحوار معنا، دع جانباً الصراع، فيما يبدو واضحاً أن معظم هذه الاخطاء يرجع إلى عناصر طباعية. ومن هنا فحسب نستطيع أن نفهم المغزى الحقيقي لقول لويس في ختام مقاله: «كان أقوى نقد وأشده تعمقاً للتراث البحثي الاستشراقي على الدوام، وسيظل كذلك، هو النقد الذي قام به المستشرقون أنفسهم» !

رابعاً: النص الاستشراقي يحرص على فصل المعطى الفكري عن سياقه التاريخي، من ناحية، ونسيجه السياسي والاجتماعي، من ناحية أخرى.

وفي هذا الصدد يحرص لويس، على امتداد النص تقريباً، على التشديد على أن علينا أن نتناول الطروحات الاستشراقية كبنيان فكري، كمجموعة أفكار، كتأملات قدر لها أن تحظى بدرجة من الضبط، ناتجة عن التدقيق في إعمال العقل حيال الظواهر، وينفي تماماً أن يكون هذا الجهد قد إندرج في إطار مشروع استعماري شامل، أو أن يكون مرتبطا بتحركات عملية ذات طابع سياسي أو أمني. ولعل ذلك يتبدى أكثر مايكون في تعقيبه على رد إدوارد سعيد، فيتهمه في صدر هذا الرد بـ «اضفاء الطابع السياسي على المسألة برمتها»، وكذلك «إقحام السياسة في المناقشة»، وكأن الجدال كله يتم في فضاء رحب لاموضع للسياسة فيه. انظر إليه وهو يحرص على الفصل بين أبحاث المستشرق الصهيوني مناحم ميلسون وعمله في إدارة سلطات احتلال الضفة الغربية بقوله: «يتعين على بروفسور ميلسون أن يرد فيما يتعلق بأنشطته الخاصة، ولكن حتى على مستوى أسوأ تفسير ممكن لهذه الانشطة فإنها تظل شيئاً لاتأثير له، بحسبانها كذلك، على نوعية عمله البحثي».

خامسا: النص الاستشراقي كيان من الفكر تتم المعالجة من خلاله، على الأقل هذا مايدعيه القائمون عليه، باعتباره [illegible] معرفياً فحسب، يستحيل كل مابداخله إلى موضوع للمعرفة، منبتا

عن كل مايترتب على ذلك من نتائج ومقتضيات. ومأساة هذا النص أنه يحيل نفسه من تمثيل إلى انشاء، من تصور تحققه الذات عن العالم الخارجي الى كيان يغتصب لنفسه صفة الحقيقة، ويفرضها على الآخرين، والقائمون عليه ينتزعون لأنفسهم كل القوة الداخلة في علاقة شديدة التشابك مع المعرفة بالمعنى الذي حدثنا عنه فوكو.

ولعل إدوارد سعيد وفق بشكل كبير في التعبير عن هذا المفهوم بقوله في تقديمه لكتاب الاستشراق: «إن التطاول العدواني الحاسم على معظم المعرفة المنتجة في الغرب المعاصر... هو أن تكون لاسياسية اي بحثية جامعية، متجردة، تسمو فوق التحزبية او الايمان المذهبي ذي الأفق الضيق، وقد لايسع المرء أن يعترض على طموح كهذا نظرياً أما في التطبيق فإن الواقع اكثر إشكالية بكثير... والاستشراق إرادة بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة معينة لفهم ماهو بوضوح عالم مختلف والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به، بل حتى ضمه».

هـذه الخصائص الخمسة للنص الاستشراقي في وضعية النزاع تفرزها القراءة الأولية، الآن هل لنا في قراءة اكثر تفصيلاً ؟!

مسألة الاستشراق

بقلم: برنارد لويس

إذا طرّحنا الصورة من خلال اصطلاحي دراسات كلاسيكية ويونانية فإنها تبدو مجردة وعبثية. ولكننا إذ وضعنا مكان كلمة كلاسيكي كلمة «مستشرق» مع التغييرات المناسبة التي تصحب ذلك. فإن هذه الصورة الخيالية الطريفة تغدو واقعاً يبعث على الشعور بالخطر. فمنذ عدة سنوات ارتفعت صيحات المطاردة ضد المستشرقين في الجامعات الاميركية، والى حد اقل في الجامعات الأوروبية، وتم تفريغ اصطلاح «الاستشراق» من مضمونه السابق، وخلع عليه مضمون جديد تماماً، قوامه المعالجة غير المتعاطفة او العدائية لشعوب المشرق. وبسبب هذا الامر جرت إعادة تحديد اصطلاحي «غير متعاطف» و «عدائي» ليعنيا غير مساند للقضايا والعقائد الذائعة في الوقت الراهن.

فلنأخذ حالة ف. س. نايبول، الذي دبج صورة حديثة لجولة قام بها في بلاد، اسلامية. وليس نايبول بأستاذ جامعي. وإنما هو روائي، ومن اكثر روائي عصرنا موهبة. وهو ليس بأوروبي، بل هو هندي غربي من اصل هندي شرقي. وكتابه عن الاسلام الحديث ليس عملاً من اعمال الثقافة الاكاديمية. ولايزعم انه كذلك. وإنما هو نتاج ملاحظة عن كثب قام بها مراقب محترف للورطة الانسانية. وهو يجانب الصواب بين الفينة والفينة. وغالبا مايتسم بالدقة بصورة كاسحة. كما انه في المقام الأول يتسم بالشفقة. وقد حرص نايبول على أن يرصد بدقة ضروب العبث واللامعقول في السلوك البشري. في الاراضي الاسلامية وغيرها. وفي الوقت نفسه فقد آثر فيه التعاطف والفهم العميقين حيال غضب ومعاناة الناس الذين صور ضروب عبثهم بمثل هذا الاخلاص.

لكن مثل هذه الشفقة ليست بالصفة التي تلقى تقديراً او حتى يعترف بها ذوو الاغراض السياسية او الايديولوجية. فنايبول لن يلتزم بالقاعدة، ولن يشارك في الثناء على القادة الاسلاميين المتطرفين وسب من يناصبونهم العداء، من ثم فإنه مستشرق - وهو اصطلاح يطبق عليه حتى من قبل طلاب جامعيين تعرضوا لغسيل المخ. كان ينبغي أن يتعرفوا وجه الحقيقة. وليس خلطهم العقلي بالامر المدهش في وضع نجد فيه استاذا جامعياً في جامعة لها صيتها يقدم ويقوم بتدريس ماعدّ عن «الاستشراق» يتألف من نقد ساخر عنيف موجه ضد الثقافة الاستشراقية ودراسة للعاكفين عليها. كما لو كانوا شياطين وعفاريت والتعقيب الختامي: «والآن هناك شئ آخر يتعين عليّ إبلاغكم به، فحتى هنا، في هذه الجامعة هناك مستشرقون» وتنطق الكلمة الأخيرة بالغضب الشديد الذي يحتضنه المقطع الأخير.

ماهو الاستشراق إذن ؟ مالذي عنته هذه الكلمة قبل أن يجري تسميمها من خلال ذلك النوع من التلوث الفكري الذي جعل في زماننا العديد من الكلمات، التي كانت مفيدة من قبل، غير مناسبة للاستخدام في مطارحة منطقية ؟ لقد كان اصطلاح الاستشراق يستخدم في الماضي أساساً بمعنيين. أحدهما هو مدرسة في فن التصوير، تضم مجموعة من الفنانين، الذين ينتمون في الغالب الى اوروبا الغربية، والذين زاروا الشرق الأوسط وشمال افريقيا، وصوروا ماشاهدوه أو تخيلوه، وكان ذلك في بعض الأحيان بطريقة مغرقة في الرومانسية والاسراف. أما المعنى الثاني والاكثر شيوعاً، والذي لايرتبط بالمعنى الاول، فهو فرع من افرع التراث البحثي. وترجع الكلمة والفرع التعليمي الاكاديمي الذي تشير له الى التوسع العظيم للبحث في اوروبا الغربية منذ عصر النهضة وما اعقبه. فقد كان هناك هيلينيون يدرسون اليونانية، ولاتينيون يدرسون اللاتينية وعبريون يدرسون العبرية. وكانت المجموعتان الاولى والثانية يطلق عليهم في بعض الأحيان الكلاسيكيين، اما الثالثة فيطلق عليهم اسم

المستشرقين. وفي تاريخ لاحق اتجهوا باهتمامهم إلى لغات اخرى.

وكان هؤلاء الباحثون الأوائل فقهاء في اللغات اساساً يهتمون باحياء ودراسة ونشر وتفسير النصوص. وكانت تلك هي المهمة الأولى والأكثر جوهرية التي تعين القيام بها قبل ان تصبح الدراسة الجادة لموضوعات أخرى، مثل الفلسفة واللاهوت والادب، شيئاً ممكناً. ولم يكن اصطلاح «مستشرق» في ذلك الوقت غامضاً وغير دقيق على نحو مايبدو الآن. كان هناك فرع واحد هو فقه اللغة، وفي المراحل الباكرة كان هناك إقليم واحد هو الذي ندعوه الآن بالشرق الأوسط، وهو الجزء الوحيد من الشرق الذي كان بمقدور الأوروبيين الزعم بأنهم على معرفة حقيقية به.

ومع تقدم كل من الاستكشاف والبحث، أصبح اصطلاح مستشرق شيئاً لايبعث بصورة متزايدة على الرضا. فلم يعد دارسو الشرق عاكفين على التعمق في فرع معرفي واحد، وإنما تفرعت بهم دراستهم إلى العديد من فروع المعرفة. وفي الوقت نفسه، فإن المنطقة التي يدرسونها، أي مايسمى بالشرق، نظر إليها على انها تمتد بعيداً فيما وراء الشرق الأوسط الى أراض لم يتركز عليها اهتمام أوروبا من قبل، لتشمل الحضارات الشاسعة والنائية للهند والصين. وكان هناك اتجاه متعاظم بين المثقفين وفي الأقسام الجامعية المعنية بهذه الدراسات إلى استخدام توصيفات أكثر دقة.

وقد اعتاد الباحثون أن يسموا انفسهم فقهاء في اللغه ومؤرخين.... إلخ في إطار قيامهم بمعالجة الموضوعات الشرقية. وفيما يتعلق بهذه الموضوعات، بدأوا في استخدام اصطلاحات من نوعية صينوي وهندوي ومستعرب لتقديم تعريف أكثر قرباً وتحديداً لمجال وموضوع دراستهم.

وقد مر الاسم الأخير، اي مستعرب، اتفاقاً مع هذا بعملية اعادة اكتساب الدلالة. ففي انجلترا كانت هذه الكلمة تستخدم في الماضي عادة بالطريقة ذاتها التي تستخدم بها اصطلاحات اسبانوي وجرمانوي، للإشارة إلى باحث معني على صعيد الاحتراف بلغة أو تاريخ او ثقافة ارض وشعب بعينهما. وفي الولايات المتحدة أصبح هذا الاصطلاح يعني متخصصاً في التعاملات مع العرب، خاصة في مجالي الحكم والتجارة. وهو يعني كذلك بالنسبة للبعض، وإن لم ينصرف ذلك إلى الجميع، داعية للقضايا العربية. وهذا مثال آخر للخلط اللفظي الذي حرّمنا من استخدام اصطلاح ضروري. واصطلاح [illegible] لايعني شخصاً يلتمس الاعذار لطغاة أميركا الوسطى أو الارهابيين، او معجباً بمصارعة الثيران، او مراقباً او ضالعاً في الشئون الاسبانية، او متعهداً بتموين الموز. إنما هو يعني باحثاً على معرفة طيبة باللغة الاسبانية، تخصص في بعض جوانب التاريخ او الثقافة الاسبانية أو الأمريكية اللاتينية. وكلمة مستعرب ينبغي أن تستخدم بالطريقة ذاتها. غير أن تلك ربما كانت قضية خاسرة، ويتعين العثور على اصطلاح آخر. واقترح البعض كلمة «عربوي» على وزن صينوي وهندوي وتركوي. وربما حقق هذا الاصطلاح بعض المكاسب فيما يتعلق بالدقة، ولكنه يجلب معه كذلك خسارة يعتد بها في رشاقة اللفظ. ومن شأن مجموعة لها وضعها من الباحثين تعكف على دراسة حضارة عظيمة حقاً أن تستحق توصيفاً أفضل هوناً ما.

وقد اختلط اصطلاح «مستشرق» الآن كذلك على نحو لاأمل معه في انقاذه ولكن هذا يعد أمراً أقل اهمية، حيث ان هذه الكلمة قد فقدت قيمتها بالفعل، وتم التخلي عنها في حقيقة الأمر من قبل أولئك الذين كانت تطلق عليهم في السابق. وقد تم اضفاء تعبير رسمي على هذا التخلي في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين، الذي عقد في باريس في صيف ١٩٧٣. وكانت تلك هي الذكرى السنوية المائة للمؤتمر الدولي الأول للمستشرقين، الذي عقد في المدينة ذاتها، وبدت مناسبة طيبة لإعادة النظر في طبيعة المؤتمر ووظيفته. وسرعان ماانضح أن هناك إجماعاً على الاتجاه إلى إسقاط هذا التوصيف، بل أراد البعض حقاً وضع نهاية لسلسلة المؤتمرات، على أساس أن هذه المهنة باعتبارها كذلك لم يعد لها وجود، وان المؤتمر بالتالي قد استنفد أغراضه. غير ان إرادة الاستمرار في البقاء المألوفة بالنسبة للمؤسسات كانت من القوة بحيث حالت دون حل المؤتمر، بيد أن التحرك الذي استهدف إلغاء اصطلاح مستشرق كلل بالنجاح.

لقد تم شن الهجوم من جانبين، فمن ناحية كان هناك أولئك الذين أطلق عليهم حتى الآن اسم المستشرقين، والذين كان استياؤهم يتزايد من اصطلاح لم يكن يشير لا إلى فرع المعرفة الذين يعملون فيه ولا الاقليم الذي يهتمون به. وقد ساندهم مثقفون من دول آسيوية أشاروا إلى عبث استخدام اصطلاح كـ «مستشرق» بالنسبة لباحث هندي يدرس تاريخ الهند او ثقافتها. وطرحوا نقطة إضافية قوامها أن الاصطلاح يعد مهيناً إلى حد ما للشرقيين، من حيث أنه يجعلهم يبدون كموضوعات للدراسة، أكثر منهم كمساهمين في هذه الدراسة.

كان أقوى طرح مؤيد للإبقاء على الاصطلاح القديم هو الذي طرحه الوفد السوفياتي، الذي تولى رئاسته بابا

معهد الاستشراق بموسكو، والذي كان هو نفسه مشرقيا سوفياتيا من جمهورية طاجيكستان. وقال غفوروف إن هذا الاصطلاح قد خدمنا بصورة جيدة لمدة تزيد على قرن من الزمان. فلماذا يتعين علينا الآن التخلي عن كلمة تحدد بصورة ملائمة العمل الذي نقوم به، وتقلدها بمزيد من الفخر أساتذتنا وأساتذتهم على امتداد قرون عديدة خلت ؟ ولم يسعد غفوروف تماماً للتعقيب الذي طرحه مندوب بريطاني اشاد به لطرحه القدير لوجهة النظر المحافظة. وخلال الاقتراع، وعلى الرغم من تأييد مستشرقي أوروبا الشرقية الذين اتفقوا مع الوفد السوفياتي فيما ذهب إليه، فقد حاقت الهزيمة بغفوروف، والغي اصطلاح مستشرق رسمياً. وبدلا منه وافق المؤتمر على أن يطلق على نفسه، اسم «المؤتمر الدولي للعلوم الانسانية في آسيا وافريقيا الشمالية»، وهو تعبير مقبول بصورة اكبر كثيراً، مالم يكن المرء على معرفة كافية باللغة الاصطلاحية الاكاديمية الفرنسية، بحيث يعرف أن العلوم الانسانية تتألف من العلوم الاجتماعية مع خميرة الدراسات الثقافية.

هكذا تم الغاء اصطلاح مستشرق من قبل مستشرقين معتمدين، وألقى به على كومة قمامة التاريخ. لكن اكوام القمامة ليست بالأماكن الآمنة. فقد استعيدت كلمتا مستشرق واستشراق، اللتين نحاهما المثقفين باعتبار انهما بلاجدوى، واعيد تشكيلهما لغرض مخالف باعتبارهما اصطلاحين من اصطلاحات السباب في غمار الخلافات المحتدمة.

لم يكن الهجوم على المستشرقين بالأمر الجديد في العالم الاسلامي. فقد مر عبر مراحل عديدة سابقة كانت مصالح ودوافع مختلفة تحدث تأثيرها خلالها. ولأحدى اندفاعات هذا الهجوم الأولى في فترة مابعد الحرب أصل غريب. فقد ربطت ببدء إصدار الطبعة الثانية من «الموسوعة الاسلامية»، وهي مشروع كبير للاستشراق في ميدان الدراسة الاسلامية. وقد صدرت الطبعة الأولى بثلاث لغات في وقت واحد، هي الانجليزية والفرنسية والالمانية، وبمساهمة مثقفين يعودون الى انجلترا وفرنسا والمانيا والعديد من الدول الأخرى. وقد استغرقت ثلاثين عاماً تقريباً، وتم إكمالها في ١٩٣٨. اما الطبعة الثانية، التي بدأ إصدارها في ١٩٥٠، فقد صدرت بالانجليزية والفرنسية فحسب، ودون عضو الماني في مجلس التحرير الدولي للموسوعة.

وجرى شن الهجوم الاسلامي من كراتشي عاصمة جمهورية باكستان الاسلامية، التي كانت قد اقيمت حديثاً في ذلك الوقت، وتركز الهجوم على نقطتين: غياب طبعة ومحرر المانيين، ووجود يهودي فرنسي في مجلس تحرير الموسوعة، هو إ. ليفي - بروفنسال. وبدت أسبقية الشكوى الأولى، بل مجرد وجودها حقاً، أمراً غريباً في كراتشي، وجرى إيضاحها حينما تبين في وقت لاحق أن منظم هذه الحملة بالتحديد هو سيد وصف بأنه «إمام تجمع المسلمين الالمان في غربي باكستان» ببعض المساعدة من دبلوماسي الماني أرسل الى هناك لتوه ولم يعتمد رسميا بعد، فقد كان ذلك هو الوقت الذي لم تكن فيه التركيبة العقلية للرايخ الثالث قد اختفت كلية بعد.[1]

لم تستمر هذه المرحلة طويلاً، ولم تحدث صدى يذكر، أو لنقل إنها أحدثت صدى محدوداً في الأرجاء الأخرى من العالم الاسلامي. وأعقب ذلك بعض الحملات الأخرى ضد المستشرقين. معظمها مغرق في محليته من حيث أصله. وساد موضوعان: العربي والاسلامي. وبالنسبة للبعض، ممن عرفوا أنفسهم وخصومهم باصطلاحات دينية على صعيد شامل، كان الاستشراق تحدياً للدين الاسلامي. وفي أوائل الستينات كتب أستاذ بجامعة الأزهر في مصر كراسة موجزة عن المستشرقين وما يقترفونه[2]. وقال إنهم يتألفون أساساً من المبشرين الذين يستهدفون تقويض الاسلام والقضاء عليه في نهاية المطاف وينطبق هذا على معظمهم، باستثناء اليهود منهم، الذين يتصف غرضهم بالبشاعة ذاتها. ويعدد المؤلف المستشرقين الذين يعملون ضد الاسلام، والذين يتعين التصدي لتأثيرهم السام. ويقدم قائمة منفصلة بالباحثين الخطرين حقاً، المتذرعين بالتقية، والذين تمس الحاجة الى التزام الحذر حيالهم، أولئك الذين يفصحون عن النوايا الحسنة الخادعة.

ويشمل هؤلاء، ضمن آخرين، فيليب حتي، الذي عمل بجامعة برنستون. ويصفه مؤلف الكراسة على النحو التالي:

«من لبنان... واحد من أشد أعداء الاسلام خلافية وإثارة للجدل، يتظاهر بالدفاع عن القضايا العربية في أميركا، وهو مستشار غير رسمي للخارجية الاميركية حول قضايا الشرق الأوسط، يحاول على الدوام تحجيم دور الاسلام في خلق الحضارة، ولا يبدى استعداداً للإقرار للمسلمين بأي مزية... ويحفل كتابه (تاريخ العرب) بالهجمات على الاسلام والغمزات للرسول. وكله ضغينة وسم ومقت...».

وقد كان فيليب حتي مدافعاً راسخاً عن القضايا العربية، ويعد كتابه عن تاريخ العرب انشودة تتغنى بمجدهم. ولابد أن هذه الاستجابة لكتابه كانت بمثابة صدمة له. وقد ظهرت شكاوى دينية

مماثلة فيما يتعلق بالمستشرقين كمبشرين وكضرب من الطابور الخامس في باكستان.

ويستند النقاد المسلمون الملتزمون للاستشراق إلى منطق جلي حينما ينظرون الى الكتاب الغربيين واليهود عن الاسلام باعتبارهم عاكفين على سجال ديني أو عملية تبشير، وإذا ماسلم المرء حقاً بافتراضاتهم، فإن النتائج التي يصلون إليها تغدو مما لايمكن تجنبه. ومن منظورهم أن معتنق دين ما هو بالضرورة مدافع عنه، والاقتراب من دين آخر من قبل اي شخص، باستثناء من يمكن أن يعتنق هذا الدين مستقبلاً، لايمكن القيام به إلا للدفاع او الهجوم. ولم يدرج المثقفون المسلمون التقليديون على دراسة الفكر او التاريخ الاوروبي أو اليهودي، وماكان بمقدورهم تبين سبب مشرف يدعو الغربيين لدراسة الاسلام. بل ان من شروط «الذمة»، اي القواعد التي سمح للمسيحيين واليهود بمقتضاها بإقامة شعائرهم الدينية في ظل الحكم الاسلامي، ألا يقوموا بتعليم القرآن لأطفالهم. وقد كانت للاوروبيين في القرون الوسطى نظرة مماثلة وقد تم التخلي عن هذا المنهاج منذ وقت طويل في العالم الغربي اللهم إلا في معاقل قليلة للحمية الدينية.

ويمكن العثور على منهاج مختلف، تم التعبير عنه في مزيج من الاصطلاحات القومية والايديولوجية، بين بعض الكتاب العرب. ومن الغريب أن معظم أولئك الذين نجد لديهم هذا المنهاج هم من أبناء الأقليات المسيحية في البلاد العربية، وهم أنفسهم من المقيمين في اوروبا الغربية والولايات المتحدة. ومن الأمثلة الطيبة في هذا المقام مقال كتبه عالم اجتماع قبطي يقيم في باريس هو انور عبدالملك نشر في مجلة «ديوجين» الصادرة عن اليونسكو في ١٩٦٣، اي بعد عام أونحو ذلك من نشر الكراسة الصادرة في القاهرة. وفي هذا المقال، وهو بعنوان «الاستشراق في أزمة» يطرح دكتور انور عبدالملك ماغدا بعضاً من ابرز الاتهامات في قائمة الاتهام الموجهة الى المستشرقين. فهم ممن يتخذون اوربا محوراً لهم، ويبدون اهتماماً غير كاف بالمثقفين والثقافة والمناهج والمنجزات في العالم الأفرو ـ آسيوي، وهم ممن تربطهم علاقة استحواذ بالماضي، ولا يبدون اهتماماً كافياً بالتاريخ المعاصر للشعوب الشرقية (يشكو نقاد أحدث عهداً من نقيض هذا على وجه الدقة) ويظهرون اهتماماً غير كاف بالاستبصارات التي يتيحها علم الاجتماع.

لقد دبج مقال الدكتور عبدالملك بانفعال واضح، ويعد تعبيراً عن قناعات يتم التمسك بها بصورة انفعالية، غير أنه يظل في داخل حدود النقاش الثقافي، ومن الواضح أنه يقوم على دراسة دقيقة وإن لم تكن متعاطفة للكتابات الاستشراقية، بل ان عبدالملك على استعداد للتسليم بأن الاستشراق قد لايكون شراً بصفة جوهرية، وان بعض المستشرقين ربما كانوا هم أنفسهم ضحايا.

وقد أشير الى موضوع جديد في مقال نشر بإحدى المجلات البيروتية في يونيو ١٩٧٤، وكتبه استاذ جامعي يقوم بالتدريس في جامعة اميركية. وربما يصور مقتطف او مقتطفان النمط السائد، حيث يقول: «كان للهيمنة الصهيونية على الصعيد الثقافي في الدراسات العربية (بالولايات المتحدة) تأثير واضح في السيطرة على نشر الدراسات والدوريات وكذلك في الاتحادات المهنية. وقد أصدروا (يقصد الباحثين الصهاينة) عدداً كبيراً من الكتب والدراسات التي تؤثر في الاغرار فتبدو لهم علمية بصورة دقيقة، ولكنها في الحقيقة تشويه لتاريخ العرب ولحقائق واقعهم، وضارة بنضال العرب من أجل التحرر. وهم يتخفون في مسوح العلم ليبعثوا بجواسيس وعملاء من أجهزة الأمن الصهيونية والأمريكية يتمثل واجبهم في اجراء دراسات ميدانية على امتداد الدول العربية... تلك حقائق مثيرة للدهشة ينبغي للمسؤولين العرب رصدها إذا ماأرادوا التمييز بين الابحاث المشروعة والشريفة التي يجريها بعض أساتذة الجامعات الأميركيين من ناحية والابحاث التي يجريها طلاب واساتذة تدفعهم أجهزة الأمن الأمريكية والهيمنة الأميركية من ناحية أخرى، وعلى هؤلاء المسؤولين ألا يسمحوا للثروة العربية بأن تساند المصالح الأمريكية والصهيونية. وعليهم ان يمحصوا بدقة وأمانة كل طلب يقوم لهم للحصول على دعم مادي أو معنوي. ولاينبغي قط أن يسمحوا للمال العربي بأن يستخدم لأضعاف العرب وتشويه صورتهم ودفعهم للحلول الوسط».[٢]

هذا نص أساسي قد يساعدنا إلى حد كبير في فهم سياسات التنمية الاكاديمية في دراسات الشرق الأوسط في الفترة التي أعقبت ذلك.

وجرى شن هجوم آخر على «المستشرقين» من جانب مجموعة من الماركسيين. وتكشف هجماتهم عن العديد من المفارقات. ومن هذه المفارقات الافتراض القائل بأن هناك مفهوماً استشراقياً أوخطأ عاماً يتمسك به المستشرقون كافة، وهو وهم تكفي المعرفة حتى في أكثر صورها سطحية بكتابات المستشرقين لتبديده. وليس معظم هؤلاء النقاد بمستشرقين. لكن هذا لايعني أنهم يرفضون المذهب

الاستشراقي أو المحافظ الذي لاوجود له في حقيقة الامر، وإنما هو يعني انهم لايتمتعون بمهارات المستشرقين التي يستخدمها بفارق طفيف كل من المستشرقين الماركسيين وغير الماركسيين. ومعظم الكتابة الماركسية الجادة حول تاريخ الشرق الأوسط هي من إنجاز ماركسيين، هم مستشرقون تلقوا التدريب في المناهج ذاتها، وخضعوا للقواعد ذاتها، شأن زملائهم غير الماركسيين، او من إنجاز مؤلفين يعتمدون على كتابات مثقفين مستشرقين ماركسيين وغير ماركسيين على السواء، فيما يتعلق بالمواد التي يؤسسون عليها تحليلاتهم واستنتاجاتهم.

ومن الأمثلة الجيدة لهذا كتاب بيري أندرسون الحافل الموسوم «انساب الدولة الشمولية». وعلى الرغم من أن هذا الكتاب مثير للاهتمام وحافل بالأفكار، إلا انه يقيم معالجته للشرق الأوسط وللموضوعات الاسلامية عامة على المصادر الثانوية كلية، اي على أعمال المستشرقين. وليس ثمة من سبيل آخر، اللهم بالطبع إلا إذا كان الباحثون على استعداد للجوء الى الوسيلة اليائسة المتمثلة في اكتساب المهارات الضرورية وقراءة المصادر الأولية وقد قدم باحثون ماركسيون، مثل مكسيم رودنسون في فرنسا وآي بي. بتروشيفسكي في روسيا، مساهمات كبرى في تأريخ الشرق الأوسط، يعترف بها ويتقبلها حتى أولئك الذين لايتفقون معهما في التزاماتهما الايديولوجية أو ولاءاتهما السياسية. وهما بدورهما يظهران في عملهما احتراماً لزملائهما المستشرقين الذين يتبنون قناعات أخرى يفوق بكثير احترامهما لزملائهما الماركسيين الذين لديهم مفاهيم مخالفة عن الثقافة. وحتى الآن لم تبذل إلامحاولات محدودة للغاية من المناهضين للسمتشرقين في الغرب لطرح مساهماتهم الخاصة في التاريخ العربي. وحينما حاولوا ذلك لم تكن النتائج بالشئ الذي يؤبه له كثيراً.

يعد إدوارد سعيد، في الوقت الراهن، الممثل الرئيسي للمناهضين للاستشراق، وقد أعقب صدور كتابه الموسوم «الاستشراق» الذي صدرت طبعته الأولى في ١٩٧٨ فيض من العروض والمقالات والتصريحات. وهو كتاب يضم قضية أساسية، قوامها أن «الاستشراق مستمد من تقارب معين بين بريطانيا وفرنسا وبين الشرق الذي عنى حقاً حتى القرن التاسع عشر بالهند والأراضي التي أتى الكتاب المقدس على ذكرها» (ص ٤) وللبرهنة على هذه النقطة يتخذ سعيد عدداً من القرارات بالغة التعسف. فشرقه يتم قصره على الشرق الأوسط، وشرقه الأوسط لايتجاوز جزءاً من الوطن العربي. وبتنحية الدراسات الشرقية الأخرى جانباً من ناحية، والدراسات السامية من ناحية أخرى، يعزل الدراسات العربية عن كل من سياقيها التاريخي والمتعلق بفقه اللغة. والمدى الزمني والنطاق الجغرافي للاستشراق يتم تقييدهما بطريقة مماثلة.

وللبرهنة على صحة قضيته يجد سعيد أن من الضروري تأريخ نشأة الاستشراق من أواخر القرن الثامن عشر، وجعل مراكزه الرئيسية في بريطانيا وفرنسا. وفي الحقيقة أن الاستشراق كان راسخ القدم في القرن السابع عشر - فعلى سبيل المثال اسس كرسي اللغة العربية في جامعة كامبردج في عام ١٦٣٣ - وكانت مراكزه الأساسية في المانيا والدول المجاورة لها. بل ان تأريخاً للدراسات العربية في أوروبا دون الالمان يغدو حقاً شيئاً لامعنى له، تماماً كتاريخ الموسيقى أو الفلسفة الاوروبية باستبعادهم.

يحاول سعيد تبرير ماقام به، فيقول:

«إنني أومن ايضاً بأن مجرد النوعية والاتساق اللذين تمتلكهما الكتابات البريطانية والفرنسية والامريكية حول الشرق يسموان بها الى مرتبة فوق العمل الحاسم دون شك والذي انتج في المانيا وايطاليا وروسيا وأمكنة أخرى. لكنني أومن بأن من الصحيح ايضاً أن الخطوات الرئيسية في تراث البحث الاستشراقي قد حدثت أولاً إما في بريطانيا او فرنسا، ثم أحكمت وأتقنت في المانيا... وكان مافعله تراث الاستشراق الالماني هو أنه شذب ونقى، وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً، وأساطير وأفكاراً ولغات جمعتها من الشرق، بمعنى حرفي تقريباً، بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتان» (ص ١٧ - ١٨ - ١٩).

من العسير فهم ماتعنيه الجملة الأخيرة. فالنصوص، بمعنى المخطوطات والمواد الأخرى المكتوبة قد تم بالتأكيد الحصول عليها في الشرق الأوسط من قبل زوار غربيين. لكن المجموعات الموجودة في النمسا والمانيا وغيرهما ليست اقل اهمية من تلك الموجودة في «بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتين». فكيف على وجه الدقة «يجمع» المرء لغة ما بالمعنى الحرفي أو بأي معنى آخر ؟ إن النتيجة فيما ستبدو هي أن الفرنسي أو الانجليزي بتعلمه اللغة العربية إنما يقترف نوعاً من الاعتداء. ولم يكن بمقدور الالمان الذين أصبحوا مشاركين في الجرم بعد تلك الحقيقة - أن يشرعوا في القيام بعملهم القائم على «التشذيب و التنقية» لهذه اللغات الا بعد أن يكون البريطانيون والفرنسيون قد استحوذوا عليها أولاً، والعرب الذين

انتزعت منهم هذه اللغات مع الأساطير والأفكار (كائناً ماكان معنى هذا) قد حرموا بالتالي منها.

إن الفقرة بكاملها ليست فقط زائفة، وإنما هي عبثية كذلك. وهي تكشف عن افتقار مذهل للمعرفة بما يقوم به المثقفون والباحثون وما يدور حوله الثقافة والبحث. وقلق القارئ لايخفف منه الورود المتواتر لمترادفات أقوى مثل «الاستيلاء على»، «نهب»، «انتزاع»، «مصادرة» بل و «اغتصاب» لوصف نمو المعرفة بالشرق في الغرب. ويبدو أن الثقافة والعلم هما بالنسبة لسعيد سلعتان تتوافران بكميات متناهية، وقد انتزع الغرب نصيباً غير عادل منهما وكذلك من المصادر الأخرى تاركاً الشرق لا في حالة من الفقر فحسب، وإنما مجرداً من العلم والثقافة كذلك. والى جوار تجسيد نظرية في المعرفة ظلت مجهولة حتى الآن، فإن سعيد يعرب عن احتقار للانجاز العربي في مجال الثقافة والبحث، هو أسوأ مما ينسبه إلى مستشرقيه الشياطين.

يعاود موضوع الاستيلاء والتملك العنيفين، الظهور في نقاط عديدة من الكتاب: تمثل ماكان مهماً في أواخر القرن التاسع عشر لا في أن الغرب قد تغلغل في الشرق وامتلكه، وإنما بالأحرى في الكيفية التي شعر بها البريطانيون والفرنسيون انهم قاموا بذلك» (ص ٢١١). أو مرة أخرى.

«... إن فراغ الأقاليم الاضعف أو المتخلفة مثل الشرق نظر اليه باعتباره شيئاً يستدعي اهتمام وتغلغل وإخصاب الفرنسيين، وباختصار استعمارهم... وقد حسب الباحثون والاداريون والجغرافيون والوكلاء التجاريون الفرنسيون نشاطهم المتدفق في الشرق» (ص ٢١٩ ـ ٢٢٠).

ويتم الوصول إلى ذروة (على نحو من أنحاء الحديث) هذه التصورات الخيالية في مقطوعة سعيد الموسيقية بارعة الأداء، حيث يقرأ تفسيراً ضافياً ومعادياً وعبثياً تماماً في تعريف معجمي لأصل عربي، اقتطفته من المعاجم العربية التقليدية.

إن محددات الزمان والمكان والمضمون التي يفرضها سعيد عنوة على موضوعه، رغم أنها تشكل تشويهاً خطيراً، هي دون شك مناسبة وضرورية لفرضه، غير أنها ليست كافية لتحقيقه. فبين المستعربين ودارسي الاسلاميات البريطانيين والفرنسيين الذين يشكلون موضوع دراسته العتيد نجد أن العديد من الشخصيات البارزة إما لايرد لها ذكر على الاطلاق (كلودكاهن، إي ليفي - بروفنسال، هنري كوربان، ماريو كانار، تشارل بيلا، وليام وجورج مارسيه، وليام رايت، الذين قدموا جميعاً مساهمات مهمة) أو يرد ذكرها باختصار وعلى نحو عابر (ر. ا. نيكولسون، جاي لوسترانج، سيرتوماس ارنولد، إي. جي. براوني) وحتى بالنسبة لأولئك الذين يأتي سعيد على ذكرهم فإنه يقوم باختيار تعسفي بصورة ملحوظة في إطار أعمالهم، وقد درج حقاً على حذف مساهماتهم الكبرى في تراث البحث، وأثبت بدلاً من ذلك كتابات محدودة الأهمية أو هامشية.

وكمثال على هذا نشير الى تناوله للباحث الانجليزي المنتمي للقرن التاسع عشر إدوارد لين، الذي تتم مناقشته ـ وتأثيمه بالتبعية ـ في ضوء كتابه عن المصريين المحدثين. وهذا العمل، الذي يعد بمثابة نتاج ثانوي لأقامته بمصر في الثلاثينات، مثير للاهتمام ومفيد على أكثر من صعيد. ويتوارى إلى مرتبة الهامشية بالمقارنة بالعمل الذي أفنى فيه لين عمره، وهو قاموسه العربي ـ الانجليزي الذي يقع في عدة مجلدات، الذي كان ولايزال من منجزات الاستشراق الأوروبي البارزة، ومعلماً من معالم الدراسات العربية.

ويظل هذا كله ـ أي إعادة الترتيب التعسفية للخلفية التاريخية والاختيار المتقلب للدول والأشخاص والكتابات ـ غير كاف لقيام سعيد بالبرهنة على صحة قضيته، فيضطر للجوء إلى وسائل إضافية. ومن هذه الوسائل إعادة تفسير الفقرات التي يوردها الى حد يجعلها تخرج عن أي اتفاق معقول مع المقاصد المعلنة لمؤلفيها. ومنها كذلك القيام بالادراج تحت فئة «مستشرق» سلاسل بأسرها من الكتاب ـ أدباء مثل شاتوبريان ونرفال وحكام امبراطوريين مثل لورد كرومر وآخرين ـ كانت أعمالهم دون شك ذات أهمية بالنسبة لتكوين المواقف الثقافية الغربية، ولكنهم لاعلاقة لهم بالتقليد الأكاديمي للاستشراق الذي يمثل الهدف الرئيسي لسعيد.

وحتى هذا يظل غير كاف، ويجد سعيد أن من الضروري لتحقيق مايرمي إليه أن يوجد سلسلة من الاتهامات الطائشة. وهكذا فإنه في غمار الحديث عن المستشرق المنتمي إلى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الفرنسي سلفستر دي ساسي يلاحظ أن هذا المستشرق «نهب سجلات المحفوظات الشرقية... وما جنبه من النصوص أعاده عقب ذلك، وتلاعب بها...» (ص ١٢٧) وإذا كانت هذه الكلمات تحمل أي معنى على الاطلاق فهو أن ساسي أخطأ بالوصول الى هذه الوثائق، ثم ارتكب جريمة العبث بها. وهذا القذف البين بحق باحث عظيم يتم دون ظل من الحقيقة.

ويتمثل إتهام آخر اكثر عمومية موجه للمستشرقين في ان «أفكارهم الاقتصادية لم تمتد قط الى مايتجاوز [illegible]

الجوهري عن التجارة والتبادل والعقلانية الاقتصادية. وفي الميدان الاسلامي تماسكت هذه الكليشهات لمئات السنوات بصورة حرفية الى أن ظهرت دراسة مكسيم رودنسون الهامة الموسومة «الاسلام والرأسمالية» في عام ١٩٦٦ (ص ٢٥٩) وحري برودنسون نفسه أن يكون أول من يقر بعبثية هذا الطرح، الذي من الواضح انه لم يكلف نفسه عناء الالمام بأعمال مستشرقين أوائل مثل آدم ميز، جي. م. كرامرز، دبليو بيوركمان، في. بارتولد، توماس ارنولد، وكثيرين غيرهم. وقد تناولوا جميعاً الأنشطة الاقتصادية الاسلامية. وقد كان ارنولد انجليزياً. وبالمصادفة فإن رودنسون يدلي بملاحظة مثيرة للاهتمام، قوامها انه بالنسبة لجانب من تحليلات سعيد وصياغاته، إذ يتم المضي بها قدماً إلى حدها الأقصى «فإن المرء يهوى إلى حضيض مبدأ مماثل تماماً لنظرية جدانوف عن العلمين».[٤]

ليس من المتوقع من مؤرخ العلم أن يكون عالماً، ولكن من المتوقع أن يحظى ببعض المعرفة حول الحقائق العلمية الأولية. وبالمثل فإن مؤرخ الاستشراق - أي مؤرخ أعمال المؤرخين وفقهاء اللغة - ينبغي أن يكون على الأقل على المام ببعض المعرفة بالتاريخ وفقه اللغة اللذين يهتم بهما. ويفصح سعيد عن نقاط إظلام مثيرة للدهشة. فهو يؤكد أن «بريطانيا وفرنسا سيطرتا على شرقي المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً ومابعده» (ص ١٧) أي حينما كان الاتراك العثمانيون، الذين حكموا شرقي المتوسط، يغادرون لتوهم النمسا والمجر. وإعادة ترتيب التاريخ تلك ضرورية بالنسبة لقضية سعيد، وتعود عمليات إعادة ترتيب أخرى، فيما يبدو، للجهل غير الخلاقي - على سبيل المثال اعتقاده أن الجيوش الاسلامية قد فتحت تركيا قبل شمال افريقيا ص ٥٩ - أي ان القرن الحادي عشر حل قبل السابع عشر، وأن انجلترا قد «ضمت» مصر (ص ٣٥). إن مصر قد جرى احتلالها والسيطرة عليها، ولكن لم يحدث قط أن تم ضمها أو إدارتها بصورة مباشرة. وفي فقرة بارزة أخرى يكيل اللوم للفيلسوف الالماني فريدريش شليجل، لانه حتى بعد أن «تخلى عملياً عن استشراقه كان لايزال يعتقد أن اللغتين السنسكريتية والفارسية من ناحية واليونانية والالمانية من ناحية أخرى بينهما من ضروب التقارب والتشابه كل منها مع الأخرى أكثر مما بين اللغات الحامية أو الصينية أو الامريكية أو الافريقية» (ص ٩٨). ويبدو أن سعيد يعترض على هذا التصور، الذي لايتحداه أي باحث جاد في فقه اللغة، وينظر إليه على انه بقية خبيثة من استشراق شليجل السابق.

وتظهر معرفة سعيد باللغة العربية والاسلام ثغرات مدهشة. فالعبارة العربية الوحيدة التي يقتطفها يساء هجاؤها وترجمتها (ص ١٢٩) والعديد من الكلمات العربية المحدودة التي تظهر على صفحات سعيد يساء بالمثل تقديمها. ويقدم الاصطلاح الفقهي الاسلامي «توحيد» على انه يعني وحدانية الله التجاوزية» (ص ٢٦٩) بينما هو يعني، في حقيقة الأمر، النزعة التوحيدية، أي الاعلان أو الشهادة بان الله واحد، على نحو مايشير شكل الكلمة العربية.

ويمتد النوع نفسه من اللامبالاة إلى جوانب أخرى من كتابات إدوارد سعيد. فهو في صفحة ١٦٧ يقتطف العديد من أشعار جوته في الأصل الالماني، ثم يضيف ترجمة انجليزية تتضمن أخطاء أولية غريبة. ذلك أن الأصل الالماني «Gottes ist der drient ! Gottes ist der dkzident» لايعني على نحو مايبدو أن سعيد يعتقد God is Orient,God is Occident وإنما أن كلا من الشرق والغرب ينتميان لله.(*)

ليس الالمان بالمثقفين الباحثين الوحيدين الذين تم حذفهم من دراسة سعيد. فما يبدو اكثر بروزاً انه حذف الروس من دراسته. وعلى الرغم من أن مساهماتهم جليلة، إلا أنها أقل من مساهمة الالمان أو حتى الانجليز والفرنسيين. غير انها كان يمكن أن تكون مفيدة له بمعنى آخر، من حيث أن التراث البحثي السوفياتي، وبخاصة في تناوله للأقاليم الاسلامية أو غير الأوروبية من الاتحاد السوفياتي يقترب، أكثر مما فعل أي باحث بريطاني أو فرنسي ممن يدينهم، من الكتابة المتحيزة والمشوهة للسمعة على وجه الدقة التي يكرهها سعيد كثيراً عند الآخرين. غير أنه من الغريب أن الروس، حتى في أكثر طروحاتهم الازدرائية الحافلة بالفاظ السباب عن الشرق الاسلامي يتمتعون بإعفاء تام من انتقادات سعيد القاسية.

إن هذا الحذف لايمكن أن يكون مرده الجهل باللغة الروسية، فمثل هذا الافتقار للقدرات لم يمنع سعيد من معالجة موضوعات أخرى، وعلى أية حال فإن هناك ملخصات لأعمال البحث السوفياتية ذات الأهمية باللغتين الانجليزية والفرنسية. وربما تقدم الأغراض السياسية لكتاب إدوارد سعيد تفسيراً في هذا الشأن.

وهناك نقطة أخيرة، ربما كانت الأكثر إثارة للدهشة، فموقف إدوارد سعيد من الشرق، عربياً وغير عربي، على نحو مايكشف عنه في كتابه هو أكثر سلبية بكثير من موقف معظم الكتاب المتصلفين الأوروبيين الامبرياليين الذين يدينهم. وفي ص ٣٢٢ من الكتاب يتحدث سعيد عن «الكتب والمجلات باللغة العربية (وباليابانية واللهجات الهندية المختلفة، واللغات الشرقية الأخرى دون شك)...». إن هذا الترتيب المفعم بالاحتقار، وبصفة خاصة افتراض

أن الهنود يتحدثون ويكتبون لهجات وليس لغات، جدير بمفوض إقليم في صدر القرن التاسع عشر.

ويفوق هذا بروزاً إهمال سعيد ـ وربما جهله ـ لتراث البحث العربي والكتابات الأخرى، وهو يقول: «مامن باحث عربي أو اسلامي يستطيع المخاطرة بتجاهل مايحدث من المجلات البحثية والمعاهد والجامعات في الولايات المتحدة واوروبا، غير أن العكس ليس بصحيح. ليس هناك مثلاً مجلة رئيسية واحدة للدراسات العربية تصدر في العالم العربي اليوم» (ص ٣٢٣) والعبارة الأولى ليست باللوم، أما الباقي فهو ببساطة لاقيمة له. ويبدو أن إدوارد سعيد لايدرك مدى ضخامة الناتج من الدوريات والدراسات والاصدارات وغيرها من الدراسات التي يجري نشرها من قبل الجامعات والاكاديميات والجمعيات العلمية وغيرها من هيئات البحث في العديد من مختلف الدول العربية[٧]. وهو لايدرك فيما يبدو بالمثل ادبيات النقد الذاتي الهائلة والمتزايدة التي يقدمها المؤلفون العرب الذين يحاولون تمحيص بعض إخفاقات ونقاط ضعف المجتمع العربي والثقافة العربية، ويطرحون في غمار القيام بهذا وفي صورة أكثر دقة بكثير العديد من الملاحظات التي يهاجم إدوارد سعيد المستشرقين من أجلها ويتهمهم بالعنصرية والعداء والرغبة في السيطرة. بل انه، فيما يبدو، لايعرف الكيان الهائل من الكتابات التي قدمها المؤلفون العرب فيما يتعلق بموضوع الاستشراق، أو هو على الأقل لاياتي على ذكره.[٨]

وتتضح نواقص كتاب إدوارد سعيد بصورة إضافية من خلال عجز المؤلف عن تناول التعقيبات النقدية. فقد تمثلت ردوده على هذه التعقيبات في البجح والسباب، اللذين خفف التشويش منهما في بعض الأحيان.

ولكن حتى إذا كان سعيد على الرغم من خبرته المدعاة فيما يتعلق بالمستشرقين وكتاباتهم قد ضلله حقاً مقال منشور في صحيفة فإن هذا لن يبرر تكراره للخطأ، حينما أعاد نشر المقال نفسه بصورة أو بأخرى في «هاربرز»[٩] وحينما أدرجه مجدداً في كتابه «تغطية الاسلام».

ويقدم هذا الكتاب الأخير العديد من الأمثلة على كراهية إدوارد سعيد للحقائق. ونكتفي هنا بمثال واحد هو تناوله لدراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون، حيث يقول: «لجامعة برنستون برنامج راسخ ويحظى بالاحترام في دراسات الشرق الأدنى، كان يسمى حتى وقت قريب بقسم الدراسات الشرقية، وقد أسسه فيليب حتي قبل قرابة نصف قرن من الزمان. أما اليوم فإن توجه البرنامج ـ شأن توجه العديد من برامج الشرق الأدنى الأخرى ـ يسيطر عليه أساتذة علم الاجتماع والعلوم السياسية، والأدب الاسلامي التقليدي والحديث وغيره على سبيل المثال أقل في جودة التمثيل في المناهج وفي هيئة التدريس من اقتصاديات الشرق الأدنى الحديث وسياساته وتاريخه وعلم اجتماعه» (١٣٦).

إن هذا الطرح غير صحيح في جوانبه كافة، على وجه التقريب. فقسم الدراسات الشرقية السابق انقسم في ١٩٦٩ (وذلك ليس بالوقت القريب) الى قسمين هما قسم دراسات الشرق الأدنى وقسم دراسات الشرق الأقصى. ويضم قسم دراسات الشرق الأدنى خمسة عشر استاذاً جامعياً، يتناول أغلبهم التاريخ والأدب والفترات الحديثة وما من واحد بينهم يمكن أن يوصف بأنه من أساتذة العلوم السياسية. أما «برنامج في دراسات الشرق الأدنى» فهو ابتكار اداري يضمن الاتصال والتعاون بين الاخصائيين في الشرق الأدنى في القسم والباحثين في الأقسام الأخرى من ذوي الاهتمامات بالشرق الأوسط.

ومن مناقشته لندوات برنستون يبدو أن إدوارد سعيد لم يتصفح الدراسات أو حتى البرنامج الأمر الذي نتج عنه أن طروحاته عنها جاءت مشوشة ومتناقضة وغير دقيقة بصورة ملحوظة.

وهكذا فإنه يؤكد أنه في ندوة ومؤتمر عقدا حول الرق في افريقيا «لم تتم دعوة باحث من العالم العربي الاسلامي» (ص ١٣٧). والحقيقة أن مؤرخاً عربياً اسلامياً من السودان كان من بين منظمي الندوة. وقد أمضى شهوراً عديدة في برنستون. وما كان يمكن له ولغيره من الباحثين المسلمين المشاركة في مشروع الغرض منه وفق تعبير إدوارد سعيد «الاساءة للعلاقات بين المسلمين العرب والافارقة» (ص ١٣٧) ويظهر تناول سعيد للانشطة الاكاديمية الأخرى البحث الاستحواذي ذاته عن الدوافع المعادية والاحتقار نفسه للحقيقة والبرهان بل وحتى الاحتمال.

وعلى الرغم من ردود الفعل غير المواتية بصورة شاملة بين من قاموا بكتابة عروض لكتاب الاستشراق في الدوريات (مع الاستثناء المدهش لجورنال اوف ذا أميركان اورينتل سوسايتي، التي تعتبر الدورية الناطقة بلسان المستشرقين الاميركيين) فقد كان لهذا الكتاب تأثير قوي. وبخاصة ـ سواء إذا كان راجعاً لما لقيه من تقدير أو للفضيحة التي أثارها ـ يطرح علامات استفهام مثيرة للاهتمام حول المؤسسة الأكاديمية الأمريكية من ناحية والوطن العربي من ناحية أخرى.

والسؤال الأول يطرح المشكلة الأكثر صعوبة التي اقترحت حلول عديدة لها. وقد نظر بعض المراقبين الى الترحيب بكتاب إدوارد سعيد باعتباره تجلياً لـ «العيب الانجلو ـ سكسوني» اي الرغبة المازوكية في تعذيب الذات. وقد وجد هذا التفسير بعض التأييد في فرنسا، حيث لم يحدث الكتاب تأثيراً في هذا المستوى وحيث قدمت «لوموند» عرضاً سلبياً له الى حد ما. وقد عزا آخرون نجاحه الى انتقاداته القاسية للتراث البحثي النصي والمتعلق بفقه اللغة الذي يقدم تبريراً للجهل، والجهلاء يشكلون غالبية كاسحة لها من يمثلها في الجامعات. ومن الأسهل للمرء أن يتأهل كمحب للعرب عنه كباحث في اللغة العربية.

والأكثر غرابة من ذلك المسألة المتعلقة بالوطن العربي. فقد تناول المستشرقون في اوروبا واميركا كافة ثقافات اسيا/الصين، اليابان، الهند، اندونيسيا، وفي الشرق الأوسط لم تقتصر دراساتهم بحال على العرب، وإنما شملت الأتراك وغيرهم وكذلك الثقافات القديمة في المنطقة. وهناك اختلاف هائل، بل قد يقول المرء إنه اختلاف تام في مواقف كل تلك الشعوب الأخرى حيال أولئك الذين درسوهم من الخارج. فليس الصينيون والهنود والباقون بالمعجبين على الدوام بالمستشرقين الذين يتناولونهم. وفي بعض الأحيان يتجاهلونهم ببساطة، وفي البعض الآخر ينظرون إليهم بنوع من الطرافة الممزوجة بالتحمل. وفي أحيان ثالثة يتقبلونهم بالطريقة ذاتها التي تقبل بها الباحثون اليونانيين الباحثين المولعين بالدراسات الاغريقية. ويقتصر الهجوم العنيف الحافل بالذم على المستشرقين ـ بغض النظر. عن رد فعل المسلمين حيال النمط المتصور من ديانة منافسة ـ على مجموعة واحدة لاغير بين الشعوب التي درسها المستشرقون، أي العرب. ويطرح هذا التساؤل المثير للاهتمام عما إذا كان العرب يختلفون بصورة يعتد بها عن الشعوب الآسيوية والافريقية الأخرى، أو ماإذا كان المختصون في اللغة العربية يختلفون بطريقة يعتد بها عن المستشرقين الآخرين.

وربما نجد بعض العون في الرد على هذا التساؤل من حقيقة هامة أخرى، هي أن هذا العداء للمستشرقين ليس شاملاً او سائداً في الدول العربية. والعديد من المستشرقين الذين هاجمتهم بمنتهى العنف مدرسة ادوارد سعيد وغيرها من المدارس الأخرى المرتبطة بها قد درّسوا أجيالاً من الطلاب العرب وترجمت اعمالهم ونشرت في الدول العربية. وربما يلتمس لي العذر للقول بأن ستة من كتبي، بينها بعض الكتب التي تعرضت لأعنف الهجمات من جانب إدوارد سعيد، قد ترجمت ونشرت في الوطن العربي، وكان ذلك بالنسبة لكتاب واحد فيها تحت إشراف المسلمين. وبشكل عام كان الباحثون الجادون في الجامعات العربية على استعداد للاحاطة والاستفادة من المنشورات الاستشراقية بل وللمساهمة بصورة مكثفة في التجمعات الدولية للمستشرقين.

ويثير نقد الاستشراق العديد من المسائل العميقة، فمن النقاط التي أشار إليها العديد من النقاد أن المبدأ المرشد لهذه الدراسات يجد التعبير عنه في القول الذائع «المعرفة قوة» وأن المستشرقين يسعون الى المعرفة بالشعوب الشرقية لكي يهيمنوا عليها حيث ان معظمهم يعمل مباشرة، أو كما يتنازل أنور عبدالملك، موضوعياً في خدمة الامبريالية. ولاشك انه كان بعض المستشرقين ممن خدموا موضوعيا أو ذاتيا السيطرة الامبراطورية أو استفادوا منها. ولكن هذا ليس إلا عبثاً لامكان له كتفسير للمشروع الاستشراقي ككل. وإذا كان البحث عن القوة من خلال المعرفة هو الدافع الوحيد أو حتى الأكثر بروزاً فلماذا بدأت دراسة اللغة العربية والاسلام في أوروبا قبل قرون من خروج العرب من أرض أوروبا الغربية والشرقية وشروع الأوروبيين في هجومهم المضاد ؟ ولماذا ازدهرت هذه الدراسات في دول أوروبية لم تحصل قط على نصيب في السيطرة على العالم العربي ورغم ذلك قامت بإسهام يضارع إسهام الانجليز والفرنسيين بل ويفوقه حسب إجماع معظم الباحثين ؟ ولماذا بذل الباحثون الغربيون كل هذا الجهد لفتح مغاليق واكتشاف آثار حضارة الشرق الأوسط القديمة التي تعرضت منذ وقت طويل للنسيان في البلاد التي قامت بها ؟

ومن الاتهامات الأخرى الموجهة الى المستشرقين التحيز ضد الشعوب التي يدرسونها، بل والعداء الدفين لها. ومامن احد ينكر أن الباحثين، شأن غيرهم من البشر، هم عرضة لنوع من التحيز غالباً.

٢ رد إدوارد سعيد على برنارد لويس

لامبال، فاضح، تعسفي، زائف، عبثي، عجيب، طائش... تلك بعض الكلمات التي يستخدمها برنارد لويس لتوصيف تفسيره لما قلته في كتابي «الاستشراق». ومع ذلك، فإنه رغم هذه الاعتراضات يشير مجرد طول نقده الساخر العنيف، وسنوات الحمل الأربع التي احتاج إليها لوضعها، الى انه يحمل ماأقول على محمل الجد تماماً، على الرغم من أنني لست بالمستشرق. ولعله مما يلقي الضوء هنا أن نلاحظ أنه بين لويس ورفيقه في النجومية بجامعة برنستون كليفورد

جيرتز، الذي لم تطرح حججه بالغة التفاهة ضدي إلا قبل أسابيع قلائل، يبدو أنهما أمامهما مهلة غير محدودة لطرح مواقفهما في «نيويورك ريفيو اوف بوكس (في ضوء أن كتاب «الاستشراق» تم عرضه بالفعل على صفحات هذه الدورية قبل ثلاث سنوات). ولايخفى إطناب لويس بالكاد كلا من الأسس الايديولوجية لموقفه وقدرته الغريبة على جعل كل شئ خطأ. وتلك بالطبع سمات مألوفة في صنف المستشرقين الذين كانت لبعضهم شجاعة أن يكونوا شرفاء في تشويههم الواضح للشعوب الاسلامية وغيرها من الشعوب غير الاوروبية. لكن لويس ليس له هذه الشجاعة، فهو يمضي في إطار طريقته المعتادة يلوي عنق الحقائق او تشويهها. وبالتعريض، وهي أساليب يضيف إليها ذلك المظهر الخادع للعلامة الهادئ ذي المعرفة غير المحدودة، الذي يفترض انه طريقة الباحثين المثقفين في الحديث. والحقيقة أن اللحظة السياسية الراهنة تسمح له بأن يدلي بتأكيدات غير تاريخية ومفعمة بالتمني وسياسية، في صورة حجة من حجج التراث البحثي، وهي ممارسة تتفق تماماً مع أقل الجوانب جدارة بالإكبار في الاستشراق الاستعماري عتيق الطراز.

إن الافتراض، على نحو ماذهب إليه لويس، بأن فرع الاستشراق الذي يتناول الاسلام والعرب هو فرع معرفي مستنير، يمكن أن يوضع موضع المقارنة مع فقه اللغة التقليدي، هو افتراض يتساوى في مدى كونه مناسباً مع مقارنة بروفسور مناحم ميلسون المستشرق الصهيوني والحاكم الاداري للضفة الغربية مع ويلاموفيتز. فمن ناحية يرغب لويس في جعل الاستشراق الاسلامي في مستوى قسم برئ ومتحمس للبحث العلمي، وهو من ناحية أخرى يرغب في التظاهر بأن الاستشراق اكثر تعقيداً وتنوعاً ودقة من الناحية الفنية من أن يوجد في شكل ما لأي من غير المستشرقين (شأني وشأن كثيرين غيري) لينتقده. وبوضوح صارخ فإن التكتيك الذي يستخدمه لويس يرمي إلى لوي عنق مدى يعتد به من التاريخ. وكما أظهر العديد من المؤرخين، فإن الباحثين الأوائل الذين تعرضوا للاسلام كانوا منافحين ينتمون إلى القرون الوسطى، يكتبون لدرء تهديد الجموع المسلمة وخطر اعتناق الاسلام من جانب الأوروبيين. وبطريقة أو أخرى فإن هذا المزيج من الخوف والعداء قد استمر حتى اليوم في اهتمام الباحثين وغير الباحثين بالاسلام، الذي ينظر إليه باعتباره ينتمي الى جزء من العالم، هو الشرق يقف موقف الضد تصويريا ، حضاريا ، تاريخياً من اوروبا والغرب.

[illegible] الاهتمام فيما يتعلق بالاستشراق الاسلامي أو العربي هي أولاً الاشكال التي تتخذها آثار القرون الوسطى فيه بشكل بالغ العناد. وثانيا تاريخ وسوسيولوجيا الارتباط بينه وبين المجتمعات التي انتجته بأسريهما. وهناك ارتباطات قوية بين الاستشراق وعلى سبيل المثال الخيال الأدبي وكذلك الوعي الامبراطوري. من هنا فإن مايلفت النظر في العديد من فترات التاريخ الأوروبي هو الانسياب والانتقال بين ماكتبه الباحثون والمختصون عن الاسلام ثم ماكتبه عقب ذلك الشعراء والروائيون والسياسيون والصحافيون عنه. بالاضافة الى ذلك ـ وهذا مالايستطيع لويس تناوله ومالن يعالجه ـ فإن هناك تزامناً بين نشأة التراث البحثي الاستشراقي الحديث وتملك بريطانيا وفرنسا لامبراطوريتين شرقيتين شاسعتين.

وعلى الرغم من ان علاقة التعليم الكلاسيكي في أطار التعليم البريطاني المتزامن مع اتساع (الامبراطورية) البريطانية هي أكثر تعقيداً مما قد يفترض لويس، فإنه مامن تزامن صارخ كهذا قد وجد في التاريخ الحديث للدراسات الكلاسيكية. وجانب كبير من المعلومات والمعارف عن الاسلام والشرق التي استخدمتها السلطات الاستعمارية لتبرير نزعتها الاستعمارية استمد من التراث البحثي الاستشراقي. وحتى إذا لم يكن العكس صحيحاً تماماً، فإن تقاطعاً مستقراً يظل متواصلاً بين الباحثين في شؤون المناطق كالمستشرقين والأدارات الحكومية الخاصة بالشؤون الخارجية. وبالاضافة الى ذلك فإن العديد من نماذج التنميط المتعلقة بشهوانية الشرقيين، وكسلهم، وقدريتهم، وقسوتهم، وانحطاطهم واسرافهم كما نجد عند الكتاب ابتداء من جون بوكان حتى ف. س. نايبول هي كذلك افتراضات مسبقة تكمن في قرار الميدان المحاذي للاستشراق الاكاديمي. وبالمقابل فإن تبادل الكليشيهات بين علمي دراسة الهند والصين من ناحية والثقافة العامة من ناحية اخرى ليس مزدهراً بالدرجة ذاتها. والقول بأن هذا موضوع ليس قوامه مناصرة «القضايا الرائجة» لايعني تماماً التوجه الى التساؤل، على سبيل المثال، حول السر في أن العديد من المتخصصين في الدراسات الاسلامية يعملون بنشاط لصالح حكوماتهم، وكانوا ولا يزالون يستشارون من قبل حكومات، تتمثل مخططاتها في العالم الاسلامي في الاستغلال والهيمنة الاقتصاديين أو العدوان الصريح، أو التساؤل عن السر في أن العديد من الباحثين في الدراسات الاسلامية ـ مثل لويس نفسه ـ يشعرون من تلقاء [illegible]

صلب عملهم شن هجمات على [illegible]

المحدثة، مع الادعاء بأن الثقافة الاسلامية «الكلاسيكية» يمكن رغم ذلك ان تكون موضع اهتمام بحثي محايد. إن مشهد المختصين في تاريخ الطوائف الحرفية في القرون الوسطى في الاسلام وهم يرسلون في مهام خاصة بالخارجية الأميركية لاطلاع سفارات الولايات المتحدة في الخليج على المصالح الامنية الاميركية لايوحي بصورة عفوية بأي شئ من قبيل عشق بلاد الاغريق. لكنه يوحي بلويس وبالطبع ميلسون، المستشرقين اللذين يقوم كل منهما بطريقته بوضع النظرية موضع التطبيق مباشرة.

هكذا، فإنه ليس من المدهش ان ميدان الاستشراق الاسلامي والعربي، المتأهب على الدوام لإنكار أي تواطؤ مع سلطة الدولة، لم يفرز قط نقداً للارتباطات التي وصفتها لتوي. وان بوسع لويس التلفظ بالطرح المذهل القائل بأن من شأن نقد الاستشراق أن يكون شيئاً عبثياً. وليس من المدهش كذلك انه مع استثناءات قليلة فإن معظم النقد السلبي الذي جوبهت به أعمالي من جانب «المختصين» كان، شأن نقد لويس، وصفاً مبتذلاً لبارونية انتهك حدودها متعد يفتقر للبراعة. من هنا، فإن لويس تجانبه الدقة كالمعتاد في قوله إن صحيفة «لوموند» قدمت عرضاً غير موات للترجمة الفرنسية لكتاب «الاستشراق» فهناك عرضان، أحدهما متعاطف مع الكتاب. اما عن العروض المتخصصة فقد كان فيها ماهو موات وماليس كذلك، ومرة أخرى فإن لويس على خطأ. وقدم العدد الخاص من «أنالز» عن الاسلام عرضاً طيباً للكتاب على نحو مافعل معظم المشاركين في الندوة التي عقدت حوله في «جورنال أوف إيشيان افيرز». اما المختصون الوحيدون (ومرة أخرى مع استثناءات محدودة) الذين حاولوا تناول ماناقشته - وهو لايقتصر على مضمون الاستشراق فحسب، وإنما علاقاته وارتباطاته، وميوله السياسية، ونظرته الى العالم - فقد كانوا صينويين وهندويين ومن ماثلهم «ومن الأمثلة على ذلك بنجامين شوارتز الاستاذ بجامعة هارفرد الذي انتهز فرصة كلمة رئاسته لجمعية الدراسات الآسيوية ليس فقط للاعراب عن اختلافه مع جانب من نقدي، وإنما كذلك للترحيب على الصعيد الفكري بالحجج التي سقتها. أما المستعربون والمتخصصون في الدراسات الاسلامية فقد ردوا بالصراخ المحزون الذي يمثل البديل الذي قدموه عن تأمل الذات، واستخدم معظمهم كلمات من قبيل إفتراء، عار، قذف، كما لو كان النقد ذاته انتهاكاً غير مسموح به لحرزهم الاكاديمي القدسي. وفي حالة لويس، فإن الدفاع الذي يتقدم به هو عمل من أعمال سوء النية على نحو مذهل، حيث أنه، كما سوف أوضح، واكثر من أي مستشرق اخر كان نصيرا سياسيا متحمسا لابراز العداء للقضايا العربية في منابر مثل «كومنتري» الصادرة عن الكونجرس الأمريكي وغيرها. من هنا فإن الرد المناسب عليه ينبغي أن يشمل صورة لما هو عليه سياسياً وسوسيولوجياً، حينما يتظاهر بالدفاع عن «شرف» الميدان الذي يعمل فيه، وهو دفاع سرعان ماسيتضح بما فيه الكفاية انه خليط دقيق من انصاف الحقائق الايديولوجية أريد به تضليل القراء غير المختصين.

واختصاراً، فإن العلاقة بين الاستشراق العربي أو الاسلامي والثقافة الأوروبية الحديثة يمكن أن تدرس دون القيام في الوقت ذاته بوصف كل مستشرق قدرت له الحياة يوماً، أو كل تقليد استشراقي، أو كل شئ كتبه المستشرقون. ومن قبيل البلاهة القول بأن الاستشراق هو مؤامرة، أو الاشارة الى أن «الغرب» شرير. وكلا الأمرين هما من بين الحماقات الشائنة التي امتلك لويس من الضغينة مادفعه الى أن ينسبها إليّ. ومن ناحية اخرى، فإن من النفاق المطلق القيام بكسر السياقات الثقافية، السياسية، الايديولوجية، والمؤسسية التي يكتب الناس ويفكرون ويتحدثون فيها عن الشرق، سواء أكانوا باحثين أم لم يكونوا. وإنني لأعتقد بأنه من المهم للغاية فهم الحقيقة القائلة بأن السبب في أن الاستشراق يلقي عداء الكثيرين من العرب والمسلمين المتعقلين هو أن معالجته الحديثة للموضوعات ينظر إليها عن حق على انها معالجة للقوة. وفي هذه المعالجة التي تقوم في المقام الرئيسي على اساس افتراض أن الاسلام أحادي ولا يتغير، وبالتالي يمكن تسويقه على يد «خبراء» من أجل مصالح سياسية محلية قوية، أن المسلمين والعرب لايتصرفون انفسهم باعتبارهم بشراً أو مراقبيهم باعتبارهم باحثين متواضعين. وفي المقام الأول فإنهم يرون في المعالجة التي يقوم بها الاستشراق الحديث ميلاً مزمناً الى إنكار والى تشويه السياق الثقافي للاستشراق، للابقاء على الوهم الخاص بحياده البحثي. وهذا الميل على وجه الدقة هو مايمثله رد لويس عليّ.

لناخذ أولاً اتهاماته بعدم الدقة، الجهل، أو التحليل المغرض. إنه يتوجه الى جمهور لايحتمل في الغالب انه يعرف مدى عدم الدقة المقصودة التي تتصف بها النقاط التي يطرحها، ولكنه من المحتمل تماماً أن يفترض أنني لايمكن الوثوق بي، حيث ان كليفورد جيرتز قد ابلغه بأنني فلسطيني، مسيحي، غير مستشرق، يساري، متطرف! تلك ليست قضية معرفية، وإنما هي قضية سياسية، ولويس يستغلها بلا حياء. وهو يقول إن معرفتي باللغة العربية وبالاسلام تفصح عن

تفرات مدهشة، كما لو كانت معرفتي باللغة العربية ليست خارج المناقشة على الاطلاق. والمثال الذي يورده هو إساءتي المزعومة لترجمة كلمة «توحيد» التي يقول لويس إنها تعني مبدأ وحدانية الله، مستعيراً التعريف من هـ. ا. ر. جيب، دون إقرار باستعارته تلك. ولست ارغب في المجادلة مع لويس، أو في إظهار أنه مامن مسلم أو باحث في الشؤون الاسلامية، بل وبالتاكيد مامن مؤرخ دين مستنير، سيرغب في إخضاع كلمة في أهمية «توحيد» على نحو مايفعل لويس بصورة مرتبكة لمعنى واحد وكل ماأريد الاشارة اليه هو أن لويس في هرولته التي لاتليق به لمهاجمتي أغفل الحقيقة القائلة بأن ماقلته عن التوحيد يرد في مناقشة للوي ماسينيون لها هامش، وأن الاحالة المرجعية هي لجاك واردنبورج ناقلاً ترجمة ماسينيون للتوحيد بصورة حرفية. الآن فلنطلب من أي شخص بمن في ذلك ماسينيون - لديه أي فكرة على الاطلاق عن الاسلام عما إذا كان يثق في ماسينيون أو لويس أو جيب فيما يتعلق بمسالة التوحيد، وعندئذ سينتهي الأمر. ومن حسن الحظ أنه حتى ذلك ليس بالأمر الضروري، حيث أن إهمال لويس في قراءة الانجليزية يسقطه من المنافسة قبل أن نصل الى اللغة العربية بمراحل طويلة.

إن كل النقاط البحثية التي يطرحها لويس هي من هذه النوعية ذاتها، ولاتقتضي مثل هذا القدر من البرهنة على عدم صحتها. ومن المؤكد أن رأيه القائل بأنني لاأناقش إلا الاعمال محدودة القيمة التي كتبها مستشرقون محدودو القيمة وحينما يقول إنني افتري على لين وساسي فإنه لايرى فيما قلت إلا عدم سلامة وضعه هو وعدم ارتفاعه على طائلة النقد. وقد كان كتاب لين «المصريون المحدثون» أكثر أهمية بالنسبة لأغراض بحثي من معجمه (الذي تناولته بصورة مقتضبة) لأن العديد من الكتاب، وبينهم فلوبير ونرفال يستخدمونه كمرجع لايأتيه الباطل فيما يتعلق بالحياة الشرقية، والاكتفاء بالقول بأن معجمه أكثر أهمية فحسب (ربما لأن لين يورد في الجزء الأول منه الصلة بين الجمل والثورة في صورة فعل ثانوي) هو قول بشئ يعد موضعاً للمناقشة حقاً. اما عن تقسيم شليجل للغات إلى مجموعات هندو - أوروبية وسامية فإنني لم أورده كشئ يعترض عليه، وإنما لأوضح فحسب كيف استخدم شليجل هذا التقسيم - واقتطف هنا من ص ٩٧ - ٩٨ من كتاب «الاستشراق» - ليطرح انتقادات ساخرة وعنيفة ومرة أخرى فإن لويس لايستطيع قراءة أي شئ اقوله بأي قدر من الدقة.

... فت المستشرقين الالمان، على الرغم من

انني كنت أحسب ان بمقدوره فهم السبب الذي حدا بي للقيام بذلك، وهو (وهنا اكرر مجدداً ماقلته قبلاً) انني لما كنت لااتحدث عن كل شئ اتاه الاستشراق. وبما انني مهتم اساساً بالعلاقة بين الاستشراق والقوتين الاستعماريتين الرئيسيتين في الشرق، فإن المدرسة الالمانية رغم نتاجها الهائل - يمكن النظر إليها على افضل الاحوال باعتبارها قد أحكمت ووسعت نطاق المذهب Weltanschaung الذي استشرفه من سبقوهم من البريطانيين والفرنسيين. وليس لويس بأول مستشرق يحاول الضغط عليّ بالاشارة الى إسقاطي للمستشرقين الالمان، كما أنه ليس من يورد في شعور من يقوم بواجبه العديد من الاسماء التي لم اذكرها. ولو انه كانت لديه القوة الفكرية لتوجيه اللوم لي على عدم مناقشة المستشرقين الصهاينة، إذن لكان قد طرح نقطة هامة. ومع ذلك، فإنه بحاجة الى تذكيره مرة أخرى بأنني لم اكتب قاموساً يضم سير حياة المستشرقين، وانه هو وزملاؤه «المختصون» ينبغي ان يقدموا اسباباً جوهرية تستدعي ضرورة ذكر المستشرقين الالمان والآخرين جميعاً، وإلا فإننا سوف نستنتج مضطرين ان قوائم الاسماء والتعبيرات عن السخط هي مدى مايستطيع المستشرقون الرد به، حينما يجري انتقادهم على صعيد فكري.

إن عدم الاستعداد الايديولوجي من جانب لويس لمواجهة حجتي الأساسية يمتد بصورة طبيعية الى العادة التي درج عليها بتشويه الكيفية التي طرحت بها هذه الحجة. والجمل القليلة التي يعيد طرحها من الصورة التي رسمتها لسلفستر دي ساسي انتزعت منها بصورة مخادعة المقاطع الأساسية التي استخدمتها لوصف جهود الرجل وتأثيره الهائل، ومنها على سبيل المثال «كان انجاز ساسي هو أنه قدم ميداناً بكامله للبحث». ولم يحدث أنني حددت تاريخ نشأة الاستشراق بأنه أواخر القرن الثامن عشر، وإنما ارجعته تحديداً الى عام ١٣١٢ (ص ٤٩ - ٥٠) وبعد ان اخطأ في القرن الرابع عشر فحسبه القرن الثامن عشر فليس لويس في وضع يستطيع معه تخطئة حسي بالتاريخ. وفي ضوء أسلوبه المفعم بالاهمال على نحو غير عادي فيما يتعلق بما يقراه، فليس من المدهش انه لايستطيع إدراك الحقيقة الواضحة بذاتها، والقائلة بأن المعرفة الحديثة بالشرق إنما قامت على اساس الاستيلاء بالمعنى الحرفي على الوثائق من الشرق ونقلها وبالتالي دراستها من قبل الأوروبيين. فكيف وأين يفترض لويس أن الباحثين الفرنسيين والانجليز وجدوا النصوص التي قام الاستشراق كعلم عليها؟ هل يؤمن جاداً بأن بمقدورنا فحسب أن ندعي على نحو مايفعل أن الغزو والسلب لم ... يدور

فيما يسميه ريمون شواب بـ «المراحل الأدبية LES étapes literales» من تاريخ الاستشراق ؟

تشوب باقي انتقادات لويس التفصيلية نغمة سياسية كريهة على نحو جلي. فحينما يقول إنني لاأهاجم المستشرقين السوفيات رداً على هجماتهم على الشرق الاسلامي، فإنه يومئ من طرف خفي للجمهور الى أنني قد أكون في النهاية ممن يلتمسون الاعذار للسوفيات، ويدافعون عنهم. وهذا النوع من التلويح باللون الأحمر لايمكن أن يخفى ماهو واضح، وقوامه أنه إذا كان المستشرقون الروس السوفيات قد هاجموا الاسلام فقد هاجموا كذلك المسيحية واليهودية وغيرهما من الاديان، باعتبارها افيون الشعوب. لكن هناك فارقاً بين ذلك وبين الانفراد من منطلق الحسد بالهجوم على الاسلام وحده. وهو أمر اكثر شيوعاً بين المستشرقين الغربيين. ومما يلفت النظر أن لويس لايكترث لإيراد الباحث الماركسي الكبير رودنسون، لكنه على نحو انتهازي يتعمد عدم ذكر:

أ - أن رودنسون، وهو أبعد مايكون عن وضعية الماركسي الاكاديمي الروتيني، كان عضواً ستالينياً في الحزب الشيوعي الفرنسي ويعلن هويته تلك.

ب - وأن رودنسون حينما قال عن صياغاتي إنها إذا مادفعت الى حدها الأقصى فإنها ستؤدي الى نوع من الجدانوفية، أوضح كذلك أنني لم أرفع صياغاتي على هذا النحو.

ج - وأنه في كتابه الموسوم «جاذبية الاسلام» وأنه في مقابلة اجرتها معه مجلة «الحوادث» أوضح بجلاء أنه على اتفاق جوهري مع اعمالي.

إن مثل هذا الأداء غير المتقن يقوّض الى حد ما إدعاء لويس «بالاقتدار البحثي» و «الدقة الفكرية» إذن فما يقوله في معرض الدفاع عن الاستشراق ينبغي الحكم عليه على الاسس السياسية التي حجبها طرحه بصورة غير كافية. ومعظم العرب والمسلمين ينظرون اليوم الى لويس باعتباره عدوهم السياسي والايديولوجي. أما كون كتبه قد ترجمت الى اللغة العربية فلا يساويه في كونه مؤشراً الى شعبيته بين العرب إلا كون ترجمة كتابي «المسألة الفلسطينية» الى العبرية مؤشراً الى شعبيتي في الكيان الصهيوني وحينما يزعم أن وجهات نظري فيما يتعلق بالباحثين العرب تشف عن احتقار لهم، فإنه يفشل بصورة مرتبكة في فهم ماكنت ارمي إليه، وهو أن المستشرقين الغربيين لايشعرون بأنهم يتحتم عليهم قراءة الدوريات العربية على نحو مايشعر العرب بأنهم ينبغي عليهم قراءة الدوريات الغربية، وهذا هو السياق الذي وردت فيه ملاحظتي الخاصة بغياب دورية عربية «كبرى». وكمثال كامل على ماأعنيه هناك دراسة جيرتز عن السوق المغربي. فبغض النظر عن عدم تقديم أي دليل على انه يعرف اللغة المكتوبة أو المحكية لذلك السوق، فانه يضيف ملحقاً يضم ثماني وعشرين صفحة من الهوامش المطبوعة في عمودين مزدوجين بنبط بالغ الدقة كدعم مرجعي ونقدي لوصفه للسوق المغربي. وليس في أي موضع من هذا اي ذكر للتراث البحثي العربي ولا الادب العربي أو الملاحظات الانثروبولوجية ولا التاريخ العربي. والاحالات المرجعية جميعها هي بصورة جوهرية إلى مصادر أوروبية واميركية.

ولا يكتفي لويس بالادعاء بأنه مدافع عن العرب، وإنما يلمح الى أنني كمسيحي عربي ينبغي النظر إليّ باعتباري ممن يظهرون وضعية الأقلية غير الآمنة، التي أشعر بها كواحد من غير المسلمين في العالم الاسلامي. ويقول جيري سي بينه صراحة حيث أن لديه من فجاجة الذوق مايدعوه الى تفسيري باعتباري فلسطينياً مسيحياً يسارياً، وذلك في عرض شامل لعدة كتب ويعتبر أن من الأمور الأساسية عدم قول أي شئ حول الاصول العرقية للمؤلفين الذين يتفق سياسياً وفكرياً مع وجهات نظرهم بصورة جلية. وكون جيرتز يقرنني كذلك مع إيلي خدوري، الذي يصفه بأنه يهودي عراقي يميني، إنما يؤكد فحسب العادة العرقية الاستشراقية القائمة على الهبوط بالمواقف الفكرية لخصومهم الى شجرة أنسابهم العرقية، ثم تقييدهم أزواجاً، كأنهم من ديكة المصارعة المتنافسين (ترى لو أنني أقدمت بالمثل على التعقيب على الأصول العرقية لمن يهاجمونني هل ينظر الى هذا باعتباره ضمن قواعد وأصول الخصومة الفكرية ؟)

ولما كان دفاع لويس وهجومه في مقاله المنشور في «نيويورك ريفيو أوف بوكس» مستمدين حرفياً من شهادته أمام الكونجرس (أي عظته الأخلاقية البيئية حول المعنى الذي أصابه الخلط لكلمة «مستعرب») فإن من المناسب بالنسبة لي أن أصور حقيقة وضعه وانشطته «البحثية». فهو زائر لواشنطن اعتاد التردد عليها كثيرا، حيث يدلي بشهادته أمام أمثال سناتور جاكسون، فيمزج نزعة الرغبة في القتال التي واكبت الحرب الباردة بالتوصيات المتحمسة لاعطاء الكيان الصهيوني المزيد والمزيد من الأسلحة ربما لتواصل تحسين وضع العرب الذين يقعون في مدى مدفعيتها وسلاح طيرانها. وهو يلقي محاضرات جامعية حول موضوعات مثل. «أجهزة الاعلام والأساليب الفنية للدعاية في الاسلام»، يتصور الحديث فيها تلميح -

ولويس لايكف عن التلميح على الدوام - الى مقارنة بين المقطع الأول في الأذان أي «الله اكبر» وبين مقاطع مثل «مرحى للنصر» في الالمانية «والزعيم» في الايطالية! على الرغم من انني أسارع الى إضافة القول إنصافا لجمهور المستمعين إليه بأنه في مثل هذه المناسبات كان يتلقى ملاحظاته دونما تعاطف. وهو يتمتع بالصفاقة الكافية للادعاء بأن العرب وحدهم هم الذين يتصفون بالحساسية حيال مايتم تدريسه في الجامعات الأميركية والأوروبية بينما هو يعلم، شأن الكافة، أن تجمعات مثل اللجنة الأميركية اليهودية قد أجرت دراسات تستقصي التحيز والتحامل السياسي في الأماكن ذاتها. وفي الحقيقة أنه نقل عنه قوله - باصطلاحات هي أبعد ماتكون عما يتوقع أن يستخدمه باحث استشراقي نزيه - إنه «اذا مااقتضى الأمر فإنهم (أي الباحثين اليهود في شؤون الاسلام والعرب) ينبغي أن يخوضوا غمار معركة من القلعة الآمنة نسبياً والمتمثلة في برامج الدراسات اليهودية المتزايدة»!

ولكن لويس، حينما يحاول إخفاء السياسة تحت قناع الوقار الأكاديمي، إنما يكون في الوقت نفسه في اكثر حالاته انكشافاً وبعداً عن روح البحث باعتباره دارساً نشطا للعلوم السياسية وعضوا في مجموعة ضغط وقائماً بعملية رعاية. وتنازله الأعرج الى وضعية التوازن والاعتدال يتمثل في أنه في إحدى ندواته الدولية في برنستون قام بالفعل بدعوة سوداني مسلم ليناقش مع الافارقة الفرضية التي طرحها «بعض الباحثين الصهاينة» حول أن الدول العربية هي التي «استنزفت بلادهم (المقصود بلاد الافارقة) من ناسها في الماضي» وإذ لم يكن ذلك كافياً في مجال انشطة مجموعات الضغط، فقد أدار ندوة في عام ١٩٧٨ حول نظام «الملة» تحدث فيها باسم «الاقلية» العربية في فلسطين استاذ جامعي، صهيوني ناقش بطريقة معسولة سلوك الفلسطينيين دون الاشارة الى النصوص القانونية التي شرعت ضدهم باعتبارهم من غير اليهود في الكيان الصهيوني وقدم فيها مفهوم الملل بأسره، باعتباره «حلاً» مفترضاً لعدم استقرار الشرق الأوسط بطرق تعيد على نحو مذهل إفراز التصور الصهيوني لعالم مقسم الى جيتوهات جنسية وعرقية.

هكذا، فإن لويس إنغمس طوال سنوات عديدة انقضت في القاء العظات حول التراث البحثي وفي ممارسته السياسة. ومن الطبيعي تماماً ان تكون للباحثين وجهات نظر سياسية، بل وان ينقلوا وجهات النظر تلك الى طلابهم وزملائهم بطريقة شريفة. ولكن لويس [illegible] عن مثل هذا التوازن والانضباط. فالسياسة عنده [illegible] كل شئ، اللهم إلا الواجهة القائمة على تراث البحث. وهو يقول بتواضع مميز إن «العرب» وحدهم هم الذين يهاجمون المستشرقين بصورة مفعمة بالذم والقدح. ترى هل أمكن أن يتمثل الأمر في أن «العرب» يجدون من الصعب الامتناع عن مهاجمة مستشرقين من نوعية لويس خاصة حينما يكون الهجوم السياسي هو الجوهر الحقيقي للعمل البحثي الذي يقوم به مثل هؤلاء المستشرقين؟

حينما يكتب لويس كمؤرخ مستشرق محترف:

«على العكس من ملايين لاحصر لها من اللاجئين في أوروبا، آسيا، وافريقيا ممن انتزعوا من اماكنهم في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فإن اللاجئين الفلسطينيين لم تتم إعادة توطينهم وإنما ابقوا في مخيمات طوال ثلاثين عاماً. لقد كان الاحتفاظ بالهوية التي فرضها الانتداب البريطاني المنقضي عليهم واستخدامها لمقاومة الاستيعاب في الأراضي الشاسعة والاقتصاديات المزدهرة للعالم العربي امراً تطلب عملاً عظيماً من اعمال الارادة القوية، وكان انجازاً متميزاً للقيادة العربية الفلسطينية».

حينما يكتب لويس هذا فإننا لانجد تاريخاً ولا تراثاً بحثيا، وإنما نجد عنفاً سياسياً مباشراً، يحل محل الحكم المنطقي. والقول بأن الهوية الفلسطينية هي من خلق الاستعمار البريطاني - كما لو أن التاريخ الفلسطيني قبل ١٩٢٠ لاوجود له - لايعدو أن يكون طرحاً لشئ زائف، هو اقرب الى الفضيحة، يقوم على إغفال استشراقي معهود لمن ينظر إليهم باعتبارهم مجرد سكان محليين، وهو كذلك بمثابة افتراض أن إعادة التوطين والاستيعاب ممكنان إذا ماتم تحطيم إرادة القيادة العربية الفلسطينية. لاحظ كذلك أن لويس في غمار عدم اتيانه على ذكر الـ ٦٠٠ر٠٠٠ فلسطيني الموجودين داخل الكيان الصهيوني أو أبناء الضفة الغربية وقطاع غزة البالغ عددهم ٣ر١ مليون نسمة إنما يعرب عن تمنيه لو انهم كانوا خارج ارضهم. ومن هنا فإنه يبدو، شأن الحاخام كاهانا وجماعة جوش إيمونيم، من دعاة طردهم الى الدول العربية. والتشابه بين رؤية لويس لتاريخ المسألة الفلسطينية ومستقبلها المرغوب فيه ورؤية مناحم ميلسون لهما مما يجمد الأطراف. ولدى ميلسون بالطبع الضفة الغربية وقطاع غزة ولبنان يعتبر أفكاره حقيقة موضوعية عليها، ولديه كذلك الدبابات والطائرات لفرضها. ومجال عمل لويس هو المعادل البحثي لمجال ميلسون، على الرغم من انه يسمي مايقوم [illegible]

٣| مقاربة أوليج جرابر
أستاذ كرسي أغاخان للفن الاسلامي

لاأختلف كثيراً مع مقال بروفسور برناردلويس الموسوم «مسألة الاستشراق». ففي كل من ردوده على النقاط المحددة التي يثيرها خصوم المستشرقين وطرحه العام للمنجزات العديدة والمركبة للباحثين الذين يتفاخرون بلقب المستشرقين يحالفه الصواب، في النقاط كافة على وجه التقريب، بقدر مايقر مختاراً بضروب التحامل الانسانية والتي لامفرّ منها، وكذلك الاستخدام التعسفي والمفارق تاريخياً في بعض الأحيان بسخافته لصفات معينة، مثل مستعرب، بل وفي الحقيقة مثل مستشرق. والنقطة الأكثر أهمية أن بروفسور لويس على حق تماماً في تأكيد النقطة القائلة بأن هناك مستوى من الانجاز البحثي الاستشراقي لايعرف تخوماً ايديولوجيه أو عرقية أو قومية أو ثقافية، حتى ولو كان ممارسوه كأفراد مذنبون على نحو عرضي، من حيث وقوعهم في أضيق ضروب التحامل افقاً أو اقل الولاءات الفكرية جدارة.

ومع ذلك، فان بروفسور لويس لايطرح حقاً الاسئلة الجوهرية، وهذا هو السرفي أن الحركة المناهضة للاستشراق كللت بالنجاح على هذا النحو، رغم العروض السلبية غالباً التي كتبها المختصون. ويتطابق هذا بوضوح مع شئ عميق الجذور يمتد في أذهان العديد من الباحثين الشبان ومن علا بهم العمر من العالم الاسلامي، ولايمكن الرد عليه بالاشارة الى الاخطاء في إيراد الحقائق أو ضروب سوء الفهم المشوبة بالعنصر الارادي. والفقرات الافتتاحية في مقاله، التي تفترض نموذجاً للدراسات الكلاسيكية التنقيحية القائمة على تكيف معها لما يزعم أنه قد وقع للدراسات الاسلامية هذه الفقرات هي صورة كاريكاتيرية ماكرة ـ وإن تكن مسلية ـ لظاهرة ليست ببساطة رد الفعل السخيف من جانب مثقفين ساخطين وضيقي الأفق لغوياً وذهنياً. وبينما أتفق مع بروفسور لويس في أن كتاب ف. س. نايبول هو تصوير نيّر، وإن يكن داعياً للشعور بالاحباط، للعالم الاسلامي، على نحو مايبدو لأي مراقب لماح من خارجه، فإنني أشعر بأنه يظل صحيحاً أن هذا الكتاب يحكم على الأشياء من الخارج ولا يتغلغل الى آمال ومعاناة المسلمين أنفسهم.

ويبدو لي أن النقطة الأساسية هي أن معظمنا، نحن الباحثين في ماضي الاسلام، سواء من المستشرقين الغربيين أو من مستشرقي الداخل، قد فصلنا ماضياً مكتملاً ومتميزاً عن الساحة المعاصرة، لكن الكثيرين منا جرى اجتذابهم في الغالب الى القفز من مجال اختصاصنا لتفسير الحاضر. ترى كم من الاخصائيين الغربيين في شؤون القرون الوسطى يجري استدعاؤهم لتفسير الثقافة المعاصرة ؟ ومن ناحية أخرى، فإن القضية بالنسبة للعديد من المسلمين ولعدد من الغربيين الذين عايشوا انتفاضات السنوات الأخيرة في العالم الاسلامي هي قضية المواءمة بين حالات الجيشان الراهنة والصور الصحيحة أو غير الصحيحة للماضي.

وفي ميدان الفن والعمارة الذي تخصصت فيه ثارت أسئلة خطيرة. فلماذا فرضت مبان شيدت وفقاً للأسلوب الدولي المعاصر بمثل هذه السهولة على المعمار الاسلامي في هذا العدد الكبير من المدن ؟ وهل هناك شئ اسلامي بصورة جوهرية فيما يتعلق بالماضي يمكن التعبير عنه بمفاهيم معاصرة ؟ وهل يعد سبباً مشروعاً للضيق والاعتراض أن يتم تأسيس تفسيرات الأشكال الاسلامية على معايير غربية ؟ تلك ليست أسئلة مترهلة أو حمقاء أو مسرفة في التجاوز، حتى وإن صيغت في بعض الأحيان دونما داع بألفاظ لاذعة، فهي عمليات بحث أصيلة عن الهوية الذاتية في العالم المعاصر، يحبطها تفسير للتقليد الاسلامي يقوم على الماضي كأساس له. وسيكون من الحماقة تفسير فرنسا المعاصرة من خلال مفاهيم الانتقال من مرحلة الرومانيسك الى المرحلة القوطية، غير أن هذا هو على وجه الدقة مايتم القيام به بصورة دائبة في التعامل مع العالم الاسلامي. ويقوم به مسلمون وغير مسلمين على حد سواء في إطار نمط من التأثيرات المتبادلة ربما كانت له علاقة بافتتان المستشرقين بالماضي ومعرفتهم به. والهجمات التي يتعرض لها الاستشراق هي، في جانب كبير منها، نتيجة للاحباط الذي نشأ في إطار من فشل المستشرقين في تقديم ردود على القضايا المعاصرة. وبالطبع فإن من الخطأ السعي إلى هذه الردود في الاستشراق، لكن المستشرقين أعلنوا بصورة أكثر تواتراً مما هو مبرر أن لديهم هذه الردود.

واختصاراً، فإن بروفسور لويس فيما هو محق تماماً في الاشارة الى المنجزات البحثية والامانة الفكرية والسخاء الذي يتميز به مانسميه بالاستشراق، ربما كان قد افسح مجالاً محدوداً فحسب للاعتراف بقلق ومخاوف وتوقعات العالم الاسلامي المعاصر، وهي أيضاً مشاعر أصيلة وجديرة بالاحترام، حتى وإن تم التعبير عنها في

بعض الأحيان بألفاظ غاضبة، على نحو محزن، ولا ضرورة له.

وربما تمثل الدرس الذي ينبغي علينا أن نستمده من هذه المساجلة في أن المستشرقين ومن يهاجمونهم ينبغي أن يحددوا بدقة، تفوق ماتم القيام به حتى الآن، الحدود الدقيقة لاختصاصهم من ناحية، وللأسئلة التي يطرحونها من ناحية أخرى. وفي مناخ اليوم المشحون بالتوتر هذا قد لايكون هذا بالدرس الذي يسهل علينا العمل وفقاً له، ولكن لئن كان التراث البحثي الاستشراقي التقليدي يتمتع بقوة، فإن هذه القوة تتمثل على وجه الدقة في أنه يستطيع أن يعرف حدوده.

الهوامش

١ - الصحافة الباكستانية في ربيع وصيف ١٩٥٥ وبصفة خاصة الافتتاحيات واعمدة الأخبار في صحيفة «مورنينج نيوز» (كراتشي) ٢٤ اغسطس ١٩٥٥ ورسالتين كتبهما الشيخ عناية الله نشرتا في صحيفة «باكستان تايمز» اول سبتمبر و ٢٨ سبتمبر ١٩٥٥.

٢ - محمد البهي - المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الاسلام (القاهرة - دون تاريخ نشر - صدر تقريباً في عام ١٩٦٢).

٣ - إبراهيم ابو لغد - الاداب - بيروت - المجلد ٢ العدد ٦ (يونيو ١٩٧٤).

٤ - مكسيم رودنسون «جاذبية الاسلام» (باريس ١٩٨٠) ص ١٤ لقد جرى تعريف العلمين الذين تحدث عنهما جدانوف ومن خلفوه وقلدوه وذلك بصور واشكال مختلفة وفقاً للولاءات الايديولوجية والاغراض السياسية والاصول الاجتماعية بل وحتى العرقية للعلماء.

٥ - لم يتح لنا الاطلاع على الاصل الاجنبي لكتاب «الاستشراق، المعرفة - السلطة - الانشاء لادوارد سعيد. لكننا نود ان نلفت نظر القارئ الى ان ترجمة المقتطف ترد في الطبعة العربية التي انجزها د. كمال ابو ديب كالتالي:

«للرب هو الشرق
للرب هو الغرب
والأصقاع الشمالية والجنوبية
تستكين في سلام يديه».

٦ - نيويورك تايمز بوك ريفيو - ٣١ اكتوبر ١٩٧٦.

٧ - على سبيل المثال «ريفو اوف آراب اكاديمي» (دمشق) «البحاث» (بيروت) «ريفيو اوف مغربي هستوري» (تونس) ومجلات كليات الآداب والعلوم الاجتماعية في القاهرة الاسكندرية، بغداد، وجامعات اخرى.

٨ - على سبيل المثال كتابات طيباوي والخطيبي ونجيب العقيقي في كتاب الاخير الواقع في ٣ مجلدات عن الاعمال العربية حول الاستشراق والمستشرقين. وهو بالتاكيد المعالجة الاكثر شمولاً لهذا الموضوع في اي لغة من اللغات.

٩ - كولومبيا جورناليزم ريفيو. مارس - ابريل ويوليو - اغسطس ١٩٨٠ هاربرز يناير ١٩٨١. وربما يمكن العثور على مثال آخر في اللقاء بين سعيد ومالكو لم يات في تايمز ليترارى سوبليمنت (لندن) ٩ اكتوبر، ٢٧ نوفمبر، ٤ ديسمبر ١٩٨١.

عرض د. عباس خلف

مستشرقون يؤلفون كتباً عن البلدان العربية

المستشرق السوفيتي نعمه الله ابراهيموف

يوالي المستشرقون السوفيت جهودهم الحثيثة في مجال اصدار الكتب والدراسات المتخصصة بالادب والتاريخ العربي من خلال معاهد الاستشراق المنتشرة في كبريات مدن الاتحاد السوفيتي.

ضمن هذه الجهود، وضمن حملة التعريف الواسعة بالتراث العربي صدر في موسكو مؤخراً كتاب يحمل عنوان «الرواية العربية الشعبية» للمستشرق السوفيتي نعمة الله ابراهيموف. يقع الكتاب في ٢٥٥ صفحة من الحجم الكبير، ويشمل على اربعة فصول رئيسة هي:

١ ـ تاريخ دراسة فن الرواية العربية.

٢ ـ تركيب الرواية الشعبية العربية.

٣ ـ بطل الرواية العربية الشعبية.

٤ ـ الخصائص البلاغية للرواية العربية الشعبية.

يتناول كتاب «الرواية العربية الشعبية» بحث بعض القصص والسير في الادب العربي الكلاسيكي والتي لم تلق نصيبها من البحث والتحليل في الوطن العربي لاعتبارات يذكر منها المستشرق السوفيتي: ترفع النقاد والباحثين العرب عن تناول هذه القصص والسير لكونها شعبية بحتة، اضافة الى كونها تراثياً يعتمد على السرد والخيال.

وقد اتخذ ابراهيموف من «سيرة عنترة بن شداد» و «سيرة علي الزيبق» و «قصة الزير السالم» و «سيرة ذات الحمى» و «سيرة سيف بن ذي يزن» و «سيرة حمزة البهلوان» مادة للبحث والتحليل. واكد من خلال دراسته ان التراث العربي الشعبي مادة جديرة بالبحث والدراسة لانها تمثل اللبنة الحقيقية لتطور فن الرواية العربية، لو أحسن استخدام هذا التراث الخصب وتطويره بشكل علمي دقيق.

يذكر الباحث في مقدمة كتابه «ان الدراسة العلمية لفن السيرة العربية الشعبية او مايسمى الان بالرواية العربية الشعبية، مع الاسف الشديد، في اوربا وليس في الاقطار العربية وكان ذلك خلال القرون الوسطى. ففي القرن الثامن عشر كان هناك اهتمام واسع بالتراث العربي لدى المستشرقين في اوربا. وعلى سبيل المثال، نلاحظ اهتمام المستشرق الالماني ديسكي [١٧١٦ ـ ١٧٧٤] بتاريخ العرب وتراثهم الادبي. كما يبدو تاثير العرب واضحا في نتاجات الكتاب والمفكرين الاوربيين مثل فولتير ومونتسكيو وغوتا وغوف وغيرهم. ويضيف المستشرق السوفيتي ابراهيموف قائلاً: ان الاهتمام بالتراث العربي الادبي امتد من اوربا ليشمل روسيا القيصرية. ففي عام ١٨٣٥ ظهرت اول ترجمة لسيرة عنترة في روسيا، وبالرغم من ان هذه الترجمة كانت بعيدة عن النص الاصلي الا انها لاقت اقبالا واهتماما واسعين من قبل القراء.

ان الاهتمام بسيرة عنترة، بشكل خاص، واسع شمل معظم اقطار اوربا، اذ نشرت عام ١٨١٩ في انكلترا الترجمة المختصرة لسيرة عنترة من قبل المستشرق البريطاني ج. هاملتون. وتميزت هذه الترجمة بقربها من النص الاصلي. واستمرت التراجم لسيرة عنترة لتمتد الى فرنسا حيث نشرت مجلة (Journal Asiatique) مقاطع من ترجمة السيرة المذكورة.

اتسمت دراسة المستشرقون الاوربيون لسيرة عنترة بعدا خاصا بعد الجولة التي قام بها المستشرق الفرنسي لامارتين للفترة ١٨٣٢ ـ ١٨٣٣ في بلدان الشرق العربي حيث استمع خلالها لقصص سيرة عنترة من ابناء الشعب العربي انفسهم. وكان تاثيرها في نفس المستشرق كبيرا اذ كتب عددا من المقالات والبحوث التي تجسّد هذا العمل الادبى الرائم.

في عام ١٨٥٩ انهى المستشرق الفرنسي دوغا ترجمة بعض اجزاء سيرة عنترة وعند الانتهاء منها كتب يقول: **«بعد ان انهيت كل شيء علىّ الان ان اعبر عن اعجابي الكبير بهذا العمل العظيم الذي لايمكن ان يكون وراءه الا فنان او كاتب عبقري. ان هذه الملحمة يجب ان توضع الى جانب الاعمال الكبيرة التي عرفتها الانسانية. فاذا كانت الالياذة عند اليونانيين والانيادة عند الرومان والكوميديا الالهية عند الايطاليين والجنة المفقودة عند الانكليز والمهابارتا عند الهندوس فان العرب لهم كل الحق في ان يفتخروا برواية عنترة.»**

لقد تحدث المستشرق السوفيتي نعمة الله ابراهيموف بهذه الصورة من التفصيل في كتابه «الرواية الشعبية العربية» لكي يوضح مدى الاهمية الكبيرة التي اولاها الاوربيون لنتاجات العرب الادبية الخالدة التي لم تلق كل الرعاية والاهتمام من جانب العرب انفسهم. ويتحدث السيد نعمة الله ابراهيموف عن الصعوبات التي واجهته خلال البحث فيقول:

«لقد كانت النسخ المطبوعة التي حصلنا عليها في دمشق والقاهرة من الروايات المذكورة ذات طباعة فنية رديئة اضافة الى غياب المقدمات والتعليقات الضرورية في الاعمال التي اشرنا اليها، هذا الى جانب الاخطاء التي لاحصر لها...»

لقد نجح المستشرق السوفيتي في اعطاء دراسة وتحليل علميين لبوادر الرواية العربية والتي تمثلت في اعمال السير والقصص في التراث العربي ليبين الجوانب البلاغية للغة العربية في هذه الاعمال. ليتطرق بعد ذلك الى اهم ميزات قصص الف ليلة وليلة في الادب العربي وقصص جحا وكتاب الاغاني اضافة الى رحلة ابن بطوطة باعتبارها عملاً ادبياً. ان الدراسة الواسعة والشاملة التي تضمنها الكتاب السوفيتي الجديد تدلل على ان الجهود التي بذلت كانت كبيرة ومعرفة الباحث باسرار اللغة العربية وتراثها على مستوى رفيع. ومن جهة اخرى يدلل صدور الكتاب وبهذا الحجم على ان التراث العربي الادبي الشعبي لايزال يكتنف صفحاته الكثير من الغموض وانه مادة خصبة للبحث العلمي وللباحثين العرب انفسهم.

عرض: مرتضى الشيخ حسين برلين

الرواية العربية الشعبية

مقدمة

صدرت في الاعوام الاخيرة كتب عديدة في المانيا الديمقراطية وفي بقية الاقطار الاوربية حول مختلف المواضيع العلمية والثقافية المتعلقة بالاقطار العربية ماضيها وحاضرها. ولا مجال هنا الا لاستعراض بعضها، منها كتاب «نظرات في الثقافة العربية المعاصرة» بقلم المستشرق الدكتور ديتر بيلمان في المانيا الديمقراطية، وكتب اخرى مما نشرته مجلة الادب الاستشراقي الصادرة في المانيا الديمقراطية حول مواضيعها وتعليقات بعض ذوي الاختصاص في البلدان الاوربية للتعريف بها. وهذه الكتب جديرة بالدراسة والترجمة الى اللغة العربية بوصفها نماذج مما يصدر في العالم الخارجي ولا سيما الدول الاوربية الغربية والدول الاشتراكية من كتب علمية وادبية وفنية وثقافية وفي شتى المواضيع التي تخص التراث الحضاري العربي والثقافة المعاصرة في البلدان العربية.

والى قراء مجلة «آفاق عربية» عرض موجز لهذه الكتب ومضامينها.

اولاً ـ كتاب «نظرات في الثقافة العربية المعاصرة»
تاليف الدكتور ديتر بيلمان، المانيا الديمقراطية دائرة نشر الاكاديمية في برلين ١٩٨٤، ٤٥٣ صفحة.

الدكتور ديتر بيلمان احد اساتذة اللغة العربية في جامعة كارل ماركس في لايبزج بالمانيا الديمقراطية واحد مستشرقيها. اصدر في عام ١٩٨٤ كتاباً مهماً بعنوان «نظرات في الثقافة العربية المعاصرة» وقد بذل جهوداً مضنية في تاليفه بعد مراجعته عشرات المصادر وهذا الكتاب يتضمن فصولاً، كل منها خاص بقطر عربي فضلاً على فصل خاص بثقافة منظمة التحرير الفلسطينية وآدابها. وموضوع الثقافة الذي تناوله المؤلف في كل بلد يشمل: الادب والمسرح والسينما والفن التشكيلي والموسيقي.

يتناول البحث عامة الفترة من بداية السبعينات حتى بداية الحرب الاهلية في لبنان عام ١٩٧٥. بعد ان نوه المؤلف بصورة موجزة بخلفيات تطور هذه الفروع الثقافية وعواملها علاوة على وصف الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في كل قطر عربي بوصفها خلفية مهمة لهذا التطور.

وفي نظر المؤلف تشمل التطورات ظواهر مشتركة عديدة يكمل بعضها بعضاً ويوضح مجمل التطور الاجتماعي في الاقطار العربية اذ أن الفكر الثقافي مرتبط بعلاقة جدلية بالثقافة المادية فيها. في المقدمة الطويلة للكتاب قال المؤلف: «ان عرض التطور الثقافي والفكري في الاقطار العربية يصطدم بمشقات كبيرة منها ان التقييم الدقيق للعمليات الثقافية يجابه كثيراً من المعلومات المتناقضة في المصادر العربية حول الموضوع نفسه او الحقيقة او المشكلة وان الاحكام والتقييمات التي يقدمها المنظرون العرب وبضمنها آراء المستشرقين البرجوازيين وما يرافق ذلك من اصطلاحات تشكل تعقيداً امام البحث العلمي الدقيق حول مختلف المسائل. علاوة على ذلك ليس من النادر وجود مختلف الاتجاهات الثقافية والفكرية والآيديولوجية بشكل متناقض في شخص كاتب او فنان معين». ويتطرق المؤلف في المقدمة الى العوامل السياسية والاجتماعية في

الاقطار العربية وكفاحها ضد الاستعمار والامبريالية وتأثيرات هذا الكفاح المنعكسة في الشعر والادب والفن. كما يتناول بالبحث تأثيرات الاتجاهات الاشتراكية والادب الغربي والفنون الغربية على الفكر والفن والادب العربي.

ومن فصول الكتاب، مثلاً، فصل خاص بالجمهورية العراقية ويشتمل على ٣٦ صفحة ومما يقول فيه: «ان التطور الثقافي والفكري في العراق يرتبط بعدد كبير من التقاليد الثورية في فترة النضال التحرري ضد الاستعمار الانجليزي. ويتطرق الى ايجاز الاحداث من ١٤ تموز ١٩٥٨ وخروج العراق من حلف بغداد فما بعد ذلك ثم يقول: «ان تشديد النضال ضد العدوان الصهيوني عام ١٩٦٧ وسياسة حزب البعث العربي الاشتراكي الذي تسلم الحكم في ثورة ١٧ ـ ٣٠ تموز ١٩٦٨ ساهما بدور رفيع في تقدم الملامح التقدمية الوطنية والقومية للتطور الثقافي والفكري في العراق. ثم يستعرض المؤلف اسماء المؤسسات الثقافية عام ١٩٧٣ ومختلف الكتب والمجلات الادبية والفنية مثل «الاقلام» و «سومر» و «المثقف العربي» الى غير ذلك. ويتحدث عن النقاشات والصراعات في الآراء بين مختلف الاتجاهات في الاعوام الستينية حول الثقافة بين من كان محافظاً على القديم وبين من اتجه نحو التجديد والمعاصرة. ويقول ان ميثاق النشاط الثقافي عام ١٩٧٣ وضع معايير لهذه الثقافة مؤكداً الاتجاه القومي الاشتراكي. وفي حقل الادب يذكر المؤلف في مناقشة المشاكل العامة للشعر تزداد اهمية الاصوات المؤيدة للشعر الواقعي خدمة للنضال التحرري القومي، ويبين ان الشعراء ونقاد الادب يتنصلون باصرار عن المقولة البرجوازية بان مشكلة الشعر التقليدي والحديث هي «مشكلة جيل» ويتناولون المسألة بما يقدمه الشعر من تأثيرات تتجاوب والحركة الثقافية الاجتماعية ناقدين بهذا الخصوص النظريات القائلة ان تزايد اغتراب الانسان موضوع الشعر الحديث في مختلف (المدارس) منادين ان الطريق لتجديد الشعر مرتبط دائماً بابداع جديد منتج وبالاصالة في التراث.

ويتحدث المؤلف كذلك عن اهمية المهرجانات الثقافية والادبية التي اقامتها الحكومة العراقية مثل مهرجان المربد الادبي والاحتفال بمرور الف سنة على وفاة الشاعر ابي تمام وغيرها من المناسبات. ويقول ان الشعر العربي المعاصر لا يمكن ان ينفصل عن تأثيرات الشعراء الكبار المعاصرين ثم يسرد المؤلف اسماء كثير من شعراء العراق وكتابه واعمالهم. ثم يقول «ان الكتاب البرجوازيين التقدميين يبتعدون شيئاً فشيئاً عن الآراء البرجوازية الحديثة... وبينما كان الادب الملحمي قبل ثورة تموز ١٩٥٨ يتضمن غالباً الوصف للصراعات الفردية والاوضاع الاجتماعية فقد اخذ بعد هذا العام يعالج الحركات والتغيرات الداخلية ويتضمن الصراع بين الانسان والمجتمع ويقدم حلولاً قريبة من الواقع للصراعات»، ويستشهد المؤلف حول ذلك باسماء كثير من كتاب القصص والروايات العراقية.

وفي حقل المسرح يقول: ـ «ان ثورة تموز ١٩٦٨ مهدت للمسرح العراقي تطوراً يعالج في القطع المسرحية الظروف الاجتماعية بقوة ويتناول المسائل الاجتماعية والسياسية وحلولها». وبعد ان يستعرض وضع المسرح قبل عام ١٩٥٨ يقول «في ١٩٥٧ عرضت ٦ قطع عراقية فقط وفي ١٩٦٧ كانت ١٤ قطعة وفي الشهور الثلاثة الاولى من عام ١٩٧١ بلغت ١٦ قطعة من مؤلفين عراقيين وفي الوقت نفسه تنامى عدد الفرق المسرحية فعلاوة على فرق الهواة كانت في منتصف الاعوام السبعينية في العراق اكثر من ١٨ فرقة مسرحية رسمية واهلية مجازة منها المسرح القومي والمسرح العسكري ومسرح الفن الحديث ومسرح الطليعة ومسرح ١٤ تموز وفرقة الفنون المسرحية. وكان بتصرف جميع هذه الفرق المسرحية عام ١٩٧٣ ثلاثة مبان فقط في العراق اخذت بالازدياد بعد ذلك. ويعدد المؤلف اسماء الفنانين المسرحيين من ممثلين ومخرجين واعمالهم ويذكر بعض ما ترجم من المسرحيات العالمية وعرض في المسرح. وحول السينما: يقول المؤلف «بعد ثورة ١٩٥٨ قدمت التغيرات الاجتماعية للفلم العراقي حوافز جديدة اذ توجه العاملون التقدميون في حقل الافلام في العراق لمعالجة الاوضاع الاجتماعية والسياسية الراهنة ولكن في الستينيات لم تعرض السينما والمسرح الحكومية سوى سيناريوهات للتلفزيون وافلام قصيرة واعلامية. ومن ١٩٦٥ حتى ١٩٧٠ كان في العراق (١٠٧) دور للسينما واستديوهات للافلام وانتاج الافلام وتبادلها وقد بقي ركود في انتاج الافلام التمثيلية لاسباب منها الصعوبات المالية وعدم الكفاية في تدريب الممثلين والمخرجين والوضع الاجتماعي للعاملين في حقول السينما.*

* من المعروف ان العراق شهد في سنوات الحرب وفي ظل وضعه الثوري الوحدوي الاشتراكي توسعاً حاسماً في النشاطات الفنية والثقافية مما لم تذكرها المقالة المكتوبة من قبل.

وحول الفن التشكيلي يقول: المؤلف ان مختلف اصناف الفن التشكيلي ولا سيما الرسم والنحت في العراق تطور بشكل بطيء في ظل السيطرة الاستعمارية البريطانية والحكم الملكي. وبعد ان اسقطت الملكية اكتسب الفن التشكيلي تقدماً قوياً بنشاط المؤسسات الوطنية واتحادات الفنانين وقد انطلقت من الفنان جواد سليم حوافز مهمة للفن التشكيلي المعاصر في العراق.. فهو وفائق حسن من مؤسسي الاتجاه الفني الذي يعبر عن الطابع المحلي ويتضمن مشاكل الشعب العراقي بوسائل تعبير حديثه. ثم يستشهد المؤلف باسماء كثير من الرسامين والنحاتين واعمالهم.

وحول الموسيقى يقول: نشأت مراكز العناية بالموسيقى عام ١٩٧٠ بدمج مدرسة الموسيقى التي اسست في ١٩٦٨ ومدرسة الباليه التي تأسست في ١٩٦٩ والفرقة السمفونية القومية. وقد تطورت بمساعدة فرق الاوركسترا باليه عراقية وطنية تشجع التراث التقليدي ومما يلاحظ ان هناك محاولات للاستفادة من عناصر التراث الموسيقي الاوربي في تطوير الموسيقى القومية العراقية. وبعد ذكر اسماء مشاهير الموسيقيين العراقيين يشيد المؤلف بالمؤتمر الرابع للمجمع العربي الموسيقي الذي قرر عام ١٩٧٤ اتخاذ بغداد مقراً له كما يشير الى المؤتمر الموسيقي العالمي الاول في بغداد في الفترة من ١٧ ـ ٢٧ / ١١ / ٩٧٥ واهميته في تشجيع الموسيقى والتراث الموسيقي القومي والبحث عن وسائل تطويره وتشجيعه.

ثانياً ـ كتاب «بابل تبعث من جديد»

تأليف روبرت كولديفي Koldewey وهو نتيجة حفريات المانية واعادة لطبعة لايبزج للكتاب المؤلف في ١٩٢٥. وقد صدر في زوريخ بسويسرا في ١٩٨١ يحتوي على ٣٣٤ صفحة وفيه ٢٥٦ صورة ولوحة منها ما هو ملون.

تعليق: اي. كلينگيل برانت، برلين

ان هذا الكتاب المهم حول الحفريات والتنقيبات الالمانية في بابل هو الطبعة الرابعة ويقبل على قراءته ذوو الاهتمام والطلبة. ومن المؤمل ايضاً اعادة طبع كتاب «آشور تبعث من جديد» تأليف فالتر أندرو Walther Andrae. ان المؤسسة العامة للآثار في الجمهورية العراقية قدمت في السنوات الاخيرة انجازات مهمة في حقل الكشف عن الآثار وبعض هذه الآثار قام بالتنقيب عنها روبرت كولديفي وبعضها اعيد بناؤه وقد عثر على آثار جديدة مهمة مثل معبد نابو ساهاري وعدد من المواقع قرب شارع الموكب. ان بابل لم تفقد روعتها فما تزال تحظى بعدد كبير من الزائرين لمشاهدة ما كشف منها ورمم. وكتاب كولديفي يساعد على تقديم ايضاحات مهمة حولها.

ثالثاً ـ كتاب «النقوش الملكية الآشورية، افق جديد في التحليل الادبي والايديولوجي والتاريخي».

تأليف ف. م. فاليس F. M. Fales، وهي محاضرات القيت في سيئوينا (سينا) في حزيران ٢٦ ـ ٢٨ / ١٩٨٠ في روما من قبل المعهد الشرقي، ٢٩٤ صفحة مع عشر صور. تعليق ج. بچيركوفا ـ J. Pecirkova (براغ).

هذا الكتاب يتضمن جميع الاوراق المقدمة في الندوة المعقودة في سينا Siena في ١٩٨٠ وقد تركزت جميعها على النقوش الملكية الآشورية. ان الباحث پ غاريله P. Garelle يعالج فكرة الوظيفة الملكية في آشور ويوضح كيفية تطور الالقاب والكنى الملكية واستعمالها وارتباطها بتطور الدولة الآشورية من ناحية التوسع الجغرافي والنمو العسكري. وفي الوقت نفسه تعبر عن المشكلة الرئيسة المرتبطة بتنفيذ الوظيفة الملكية وهي الشرعية وتوارث السلطة وحالات اغتصابها وانتزاعها.

والمحاضر هـ. تادمور H. Tadmor يعالج التناقض بين التصاميم والنماذج الادبية والآيديولوجية في النقوش والحقائق التاريخية كما يعالج دور الخطاطين الذين يؤلفون التغييرات في الآيديولوجية والاسلوب والمحتوى. وهذه التغييرات مهمة جراء حقيقتها التاريخية بصفتها واقعاً كامناً في الغالب معبّراً عن المغزى لتكوين العلاقة.

والميزة الخاصة بالنقوش الملكية هي انها بطولية وملحمية من جهة وسجل تاريخي من جهة اخرى.

والمحاضر آ. ك. غرايسون A. K Grayson يصل الى النتيجة نفسها بعد تحليله الاشكال والتركيبات والاساليب الادبية للنقوش.

والمحاضر ل. پ ليفين L. P. Levin يتناول بمساهمته المهمة المنطق المنهجي لدراسة النقوش الآشورية وكتابتها.

و س. پارپولا S. Parpola يعالج ايضا مسائل الاسلوب في النصوص محللاً إمكانات التثبت منها ومن ملحق المعلومات التي تتضمنها النقوش بمعونة الرسائل ودراسات الامور القانونية من مختلف وجهات النظر، وملاحظاته كشف مهم لكل من يعمل في هذا

المصدر الشاق. فهو يعالج التوزيع الزمني والمكاني للرسائل مستخدماً الكمبيوتر في ايضاح كيفية تهيئة كتابة موثوق بها للربط بين الشذرات المتناثرة لتثبيت التاريخ. ان رسائل سرجون الثاني توضح بيانات يمكن بها فحص النقوش الملكية ولكن عدا رسائل سرجون من الصعب العثور على صلة بين معلومات الرسائل وبيانات النقوش.

والمحاضر ج. ريد Reade ليحلل بعض آثار الآشوريين الجدد مشيداً بالنقوش الملكية بانها جزء مكمّل لثقافة الاشوريين الجدد بصورة عامة. وقد برهن المؤلف على ان الفن الاشوري يمكن ان يقدم نتائج تاريخية مدهشة: والمؤلف يناقش تغييرات مواقع العاصمة. وقد اعتاد المؤرخون ان يدرسوا فقط النصوص التي يمكن منها استنباط معلومات تاريخية من خلال فن الآثار.

والمحاضر ف. م. فاليس F. M. Fales يحلل حملة آشور بانيبال على مصر موضحاً ان النقوش الآشورية تكنيكاً انشائياً فنياً والتحليل لهذا الانشاء الفني قد يساعد على تصنيف غالبية التركيبات الادبية المستخدمة بتكرار.

والمحاضر ر. غيليو R. gulio يتعقب اثر تطور الأيديولوجية الدينية والسياسية في الفترة الاخيرة من التاريخ الاشوري.

والمحاضر م. ليفيراني M. Leverani يعود الى المشاكل المنطقية في الانشاء مركزاً على دور ووظيفة التغييرات (التركيبية والتحويلية) مبيناً اسبابها التاريخية اذ انها تشير الى التغييرات في الاتجاهات السياسية والايديولوجية داخل القصر الملكي وانها يمكن ان تكون ذات اسباب وظيفية (مقررة بالغرض الوظيفي للنص) او اسباب بلاغية انشائية بسبب التجديد البلاغي في الاسلوب كما ان المؤلف يوضح معلوماته بمعالجة تغييرات القاب الملك سنحاريب. والمحاضر سي. ساكا غنيني C. zaccagnini يقدم دراسات حول العلاقة بين النقوش في اور والنقوش الآشورية محللاً الحملة الثانية لسرجون، جامعاً مادة من النقوش الملكية لاور. واهم هدف له ايضاح المادة التاريخية الناجمة عن الايديولوجية والمحاضر م. فايبيرت M.weippert لا يعالج النقوش الملكية مباشرة وانما يحلل التنبؤات الآشورية في عهد اسرحدون وآشور بانيبال وهو يبرهن على ان التنبؤات مرآة للخلفية الأيديولوجية نفسها كما هي في النقوش.

وقد اوضح الباحثون ان هذه الدراسة للنقوش الملكية قد تساعد على كشف طبيعة البناء السياسي للمجتمع الآشوري. والمعالجة المنهجية المنطقية الجديدة الاصلية للنصوص وشرحها يقدمان أهمية لا للمتخصصين وحدهم في القضايا الآشورية وانما لجميع علماء النصوص الاثرية القديمة.

رابعاً ـ «اعادة طبع ترجمة القرآن» من قبل م. كازيميرسكي، باللغة الفرنسية ١٩٨١، ٦٤٦ صفحة تعليق: ك. رودولف K. Rudolf

ان ترجمة القرآن القديمة الصادرة والمنتشرة باللغة الالمانية من قبل م. هينيغ M. عام ١٩٠٨ لا تزال تطبع باستمرار في المانيا الاتحادية (شتوتغرات ١٩٦٠) وفي المانيا الديمقراطية (لايبزج ١٩٦٨ و ١٩٧٩) وحتى الترجمة الرديئة من قبل لـ. اولمان الصادرة في ١٨٤٠ على شكل كتاب جيب طبعت في ١٩٦٤ مجدداً. وباصدار ترجمة باريت Paret ١٩٦٢ ـ ١٩٦٦ و ١٩٧٩ وضع مقياس جديد للترجمة. وفي فرنسا توجد ترجمة القرآن من قبل بلاشر R. في ١٩٤٩ و ١٩٥٠ وقد اعيد طبعها عام ١٩٥٧ و ١٩٨٠ حسب ترتيب السور التقليدي وفي ١٩٦٧ صدرت في باريس طبعة غاليمارد ترجمة الآنسة دينيس ماسون وهي طبعة جميلة الشكل.

والآن قام المستشرق م رودنسون Rodinson بطبعة جديدة لترجمة فرنسية للقرآن صدرت منذ ١٨٤٠ بناء على اطراء المتخصصين لتلك الترجمة وشخصية المترجم هو البين دي بيبرستاين كازيميرسكي المولود في ١٨٠٨ في لوبلين في بولونيا والذي هاجر الى فرنسا واشتغل دبلوماسياً ومترجماً في مختلف الهيئات الدبلوماسية في الشرق وفي وزارة الخارجية الفرنسية ولدى القيصر وتوفي في ١٨٨٧ في باريس ولهذا المترجم الفضل الذي لا ينسى جراء خدماته العلمية للاستشراق ولا سيما بتأليفه قاموسه العربي الفرنسي عام ١٨٦٠ الذي لا يزال مستخدما باتساع في المناطق الناطقة باللغة الفرنسية. هذا القاموس نقح وصدر في القاهرة مجددا في ١٨٧٥ وفي باريس ١٩٦١ وفي بايروت الالمانية ١٩٧٠. كما انه اصدر طبعة لديوان «ابو النجم بن القس المانوشيهري» المتوفى في ٤٣٢ هجرية (١٠٤٠) م وتاريخ هذه الطبعة ١٨٨٦ لقد ترجم القرآن

كازيميرسكي عام ١٨٤٠ واصدارها الان جاء مصحوبا بمقدمة من قبل المستشرق الفرنسي م. رودنسون ونبذة عن حياة النبي محمد (ﷺ) مستمدة من انسكلوبيديا يونفرسال ونبذة عن القرآن كما وردت في الانسكلوبيديا الكبيرة لاروس. وتحمل الطبعة ايضا ما كانت تحمله بالاصل من ترجمة لحياة النبي محمد كتبها ابو الفداء وقام بترجمتها عام ١٨٣٧ N. Desvergers بمساعدة S.de Sacye Pereeval. لقد كتب رودنسون لهذه الطبعة مقدمة موجزة واجرى بعض التنقيحات في كيفية كتابة الاسماء اما النص المترجم فلا تغيير فيه.

خامساً: كتاب «طيلسان ابن حرب» تاليف يوسف فان ايس وهو قصيدة بالعربية مترجمة شعرا الى الالمانية، هايد يلبيرغ ١٩٧٩ ٥٩ صفحة، تعليق بورغيل بيرن.

انه لعمل مدهش أن يقوم علامة عميق الاحساس كثيراً ما قدم دراسات جادة، بتقديم بحث فكاهي كتبه بيد خفيفة ونظمه شعراً مقفىً. وموضوع هذه الدراسة فكاهية الفها شاعر بصري غير معروف اسمه الحمداوي في القرن التاسع عندما اهداه ممدوحه معطفا او جلبابا (طيلسانا) متهريا (وقد ترجم الاستاذ ايس لفظه طيلسان بلفظة لفاف (شال) لضرورة القافية. وهذا الشاعر لم يعرف عنه الا القليل بانه شاعر وصّاف يعرف بالرفاء. وكلمة الرفاء والرفو تتردد في ابياته. ونجاحه في نظم هذه المقاطع شجعه على تقديم ابيات اخرى حتى بلغت خمسين بيتاً. وقد ترجم الباحث منها ٣٢ بيتا شارحا اياها وهي تدور حول قطعة ملابس بالية ممزقة تنذر بالانهيار كما وصفها الشاعر بدقة. وبغية ان يثير الشاعر الحمداوي اهتمام المثقفين بابياته الشعرية يستشهد بكلمات من القرآن والحديث النبوي. فمما يقوله (استنادا على النص الالماني): لاشك ان هذا الطيلسان كان راية في "سفينة نوح" او يقول "سبحانك يا من يحيي العظام وهي رميم". وقصيدة الطيلسان هذه توضح ان موضوع المعطف كان منذ القديم مادة للشعر. وانه رغم التهكم والهزل يحتوى على معنى جاد عميق يتطرق له الشاعر. ان طيلسان ابن حرب هذا لم يصبح حتى اليوم متهريا بل بالعكس فقد حظي برفّاء جديد له لا تنقصه المهارة حيث ترجم المؤلف هذه القصيدة الى الالمانية بشكل جميل جذاب.

سادساً ـ كتاب: " التحدث مع الذئب" تاليف مانفريد اولمان Ullmann ميونيخ دار نشر اكاديمية العلوم البافارية في ميونيخ ١٩٨١، ١٦٠ صفحة تعليق بورغيل J. c.Burgel بيرن

ان احد العارفين الممتازين بالعربية الكلاسيكية وهو مانفريد اولمان وضع امام القراء عملا مهما غايته فيه ايضاح ان الشعر عمل فني لغوي وهذا العمل يتضمن عشرين قطعة شعرية بعضها مستقل كامل وبعضها مقاطع من قصائد طويلة، تصف ذئبا يخاطبه الشاعر او يدعوه للخطاب والتحدث معه ومن الناحية الزمنية تدور هذه القصائد حول الفترة من الشاعر المرقش في عام ٥٥٠ م حتى الشاعر ابن خفاجة شاعر الحدائق الاندلسية الذي قال عنه الباحث اولمان بان هذ الموضوع عنده تجديد ذكرى دون حدث او مشاهدة فعلية. وكل نص عربي يتضمن تعليقا لغويا وشرحا وترجمة. وهذه الترجمة حرة دون تفنن بغية السهولة في قراءتها فمثلا ان النص: "الذئب يعوي كالخليع المعيل" ترجمها الباحث " ان الذئب يعوي كلاعب خسر كل شئ ولديه عائلة كبيرة عليه ان يعيلها" ويتوج اولمان عمله بقطعة من شعر اسماء بن خارجة وهو فارس عربي وشاعر يعود تأريخه الى القرن السابع. وهي القطعة الثانية في الكتاب وتشتمل على ١٩ بيتا اي نصف عدد ابيات قصيدته الطويلة الوحيدة التى وصلت الينا.

ومن قبل كان المستشرق الواروت Ahlwardt قد اعتبر هذه الابيات وصفا " لمتسول ملحاح " بينما اعتبرها اولمان بمثابة حافز ينطبق على الدراسة التى طرحها فالسائل او الضيف الذى يعنيه اذن هو عنده ذئب في الواقع. ولكن ما يقوله اولمان هنا لا يقنعني فلا كلمة «ذئب» ولا احد الاوصاف المالوفة له مثل كلمة «اطلس» وردت في هذه الابيات كما ان الاوصاف التي تنطبق على الذئب لا وجود لها فيها. ان الكلمات الموجهة من قبل الشاعر الى الضيف وهي.

لو كنت ذا لبّ تعيش به لفعلت فعل المرء ذي اللب

لا تدل على انها موجهة لمخاطب في عالم الحيوان وانما تستثنيه فقط من دائرة ذوى الفهم. كما ان عبارة «وشعبك ليس من شعبي» تدل على اشارة للفرق بين القبائل فقط. ان الشاعر يذبح لهذا الضيف بعيرا بعد ان طرده متهكما عليه. والمؤلف يرى في هذه القصيدة دليلا مهما لبحثه مؤكدا على العلاقات الحميمة التى انكرت انئذ بين الانسان والحيوان لدى البدو. فاذا كانت هذه العلاقة قائمة لكان عليه الحيلولة دون قتل بعير لاجل ذئب. ان المؤلف

اولمان يعترض في بحثه على فكرة «التصحيف» وتركيب الاجزاء في الشعر العربي وعلى من يقول ان الشعر العربي خال من الخيال والنظريات، فهذه المقولة اطلقت في الواقع بشكل تعميمي دون حق. ومن جهة ثانية فان جواب الذئب لا يشكل دحضا كافيا لهذه المقولة فاحيانا تجاوب الاطلال غير الحية. وعلى العكس من ذلك فان كامل الوضع بين صياد وذئب هو ولا شك ايضاً قد تم الابداع به حسب تقاليد ادبية. وابن خفاجة نفسه يوافق على ذلك وقد اقرّ مثل هذه الفكرة الناقد ابن قدامه في كتابه «نقد فن الشعر» بوضوح، فحسب رايه ان العامل الحاسم لا ممارسة الحدث ووقوعه بالفعل كما قد يعن اليوم وانما هو التاثير المقنع للطابع الواقعي للشعر ومسألة الخيال في الشعر العربي تحتاج في الواقع الى اعادة التأمل.

ان الدراسة التى قدمها اولمان تعليمية ونقية في بيانها اللغوي وذاتية في التقييم الجمالي الفني وهي بحق نقد ادبي وبالجملة فهي تأتي بحق اتباعاً لدراسات جورج ياكوب حول شعر الشنفري.

محمد عبدالحسين الدعمي

كلية الاداب - جامعة بغداد

الزمني واللازمني في الاستشراق

تطبيقات في كتاب |عبر الصحراء الى بغداد| تاليف لويزاجيب

ان أي محاولة لتحليل فكرة الغرب عن الشرق، الشرق العربي - الاسلامي على نحو خاص، تضطر الى دراسة الاستشراق، تياراً فكرياً وظيفياً. وبصرف النظر عن دوافعه وواجباته، يقدم الاستشراق المادة الاكثر اهمية في عملية رصد تفاصيل صورة الشرق، انسانه وحضارته، كما هي مخزونة لقرون في العقل الغربي. لايعني هذا بالضرورة ان الاستشراق كان منذ أقدم العصور الجهاز والمنظومة المخصصة لدراسة الشرق وللتعامل معه، لكنه كان، عملياً، البؤرة التي إجتذبت جميع خطوط والوان وتفاصيل صورة الشرق المتناثرة في الذهنية الغربية لتركزها في مساحة محددة مكونة بذلك صورة شرقية متكاملة الابعاد، لكنها بطبيعة الحال، صورة الشرق كما رسمها وكونها وأرادها الذهن الغربي وليس كما ارادها الشرق ذاته أو كما أرادتها الحقيقة. يقع الاستشراق، كياناً فكرياً، بين فكرتين رئيسيتين كونهما الغرب عن الشرق: في الفكرة الاولى إنطلق الشرق من الصورة المبكرة التي رسمتها أوربا للشرق، صورة مهزوزة متناثرة الاجزاء لعبت الضغائن القومية والدينية والاقليمية والاحتكاكات العسكرية أدواراً رئيسة في تكوينها. وكان هذا هو الخزين الاساس الذي إستقى الاستشراق منه معلوماته الاولية لينطلق الى الشرق متأملاً تكوين صورة جديدة مختلفة تتوافق ومتغيرات عصر الثورة الصناعية ومعطيات عصر جديد كان ابرزها تصاعد القوة العسكرية والتجارية والمالية. في الفكرة الثانية، يقع الاستشراق قبل الصورة الغربية المعاصرة للشرق، كما هي متاحة في الثقافة الجماهيرية الغربية في العصر الراهن وكما رسمتها أقلام عدد من المفكرين والادباء الغربيين فضلاً عن المساهمات الرئيسية والحاسمة التي كونها الاعلام الغربي في تكوين هذه الصورة.

وكما إنطلق الاستشراق من تراث وخزين فكري قديم مشتت ومختل في جوهره، فانه ولد كياناً فكرياً مختلاً بسبب إرثه الذي إرتكن عليه. وبغض النظر عن المتغيرات والتجديدات التي ادخلها الاستشراق على صورة الشرق، في محاولة لدراسته بتمحيص علمي جديد، كانت صورة الشرق ناقصة وضعيفة العلمية تماماً. ولعبت دوافعه وطبيعة وظيفته وفوقية منطلقاته أدواراً حاسمة في جعله كياناً فكرياً موهوماً تنقصه العلمية رغم اعلان اعتماده عليها. جاء الاستشراق الى الشرق منفذاً لارادات غربية لاتريد دراسة الشرق لذاتها بقدر ماتريد تخطيط إستغلاله واستعماره. ورغم تنوع الاصوات واختلاف الاقلام واللهجات التي قدمها الاستشراق، فانه يبقى كذلك كياناً مختلاً بحسب التحديدات التي وضعها له صانعوه ومشكلوه وممولوه.

من ذات الخلل إنطلقت الاقلام والالوان التي رسمت صورة الشرق المعاصرة كما تقدمها الكتابات المختلفة ووسائل الاعلام المعاصرة. لقد كانت عملية إجتثاث مكامن الخلل في الاستشراق مستحيلة بالنسبة للذهن الغربي ذلك ان الاستشراق أساساً ولد لاغراض وظيفية، فوقية المنطلقات. والحق، فان مايراه الشرق خللاً، يراه الغرب شيئاً ضرورياً لانه يقع في جوهر دوافع الاستشراق وأدواره. واذا ماحاول المرء دراسة صورة الشرق، العربي الاسلامي مثلاً، في الفكر والاعلام الغربي المعاصر فانه سيجد نفسه، في جميع الحالات سالكاً قناة تؤدي الى الاستشراق. ورغم الاختلافات والتباينات السطحية بين الاعلام الغربي المعاصر والافكار

الاستشراقية، يبقى الاستشراق مصدرها جميعاً، حيث ينقل الاعلام هـذه الافكار كمـا هي او انه يحـورها ويلونهـا بحسب متغيـرات ومتطلبات عصر جديد. واذا كان الاستشراق قد قدم العرب المسلمين اناساً يحيون في عالم منفلت من الزمن الحديث، في جرم لا زمني، فان الاعلام الغربي المعاصر يقدمهم اناساً يعلنون عن وجودهم في قلب آليات التغير والاحداث المعاصـرة، ليس بسبب حيويتهم أو دورهم الحاسم بل، بسبب قدراتهم المالية وثرواتهم الطبيعية التي جاءت من مصادر ارضهم الغنية. ان الشرق العربي يُرمى الى قلب الاحداث، الى قلب الزمن المعاصر، نتيجة لثروات إكتشفها الغرب له، كما يحاول ان يوحي الاعلام الغربي. ولان الشرق، كما يعلن هذا الاعلام، كان كياناً لازمنياً فانه يجد نفسه مرتبكاً عندما «يوضع» في قلب الزمن الحديث. انه «يسيء» الى هذا الزمن والى الحضارة التي خلقته. من هنا تنطلق صورة الانسان الشرقي، مثلاً، بدوياً تختل لديه القيم الحديثة والمقاييس الطبيعية، يـريد إشبـاع رغبات ونـزوات شاذة وغـريبة الاطوار، فارضاً ذلك على الغرب بفعل قدرة مالية سقطت عليه فجأة فنقلته من خيامه وجماله الى شوارع نيويورك ولندن. هـذا هو سر إختـلال التوازن الذي تـؤكد عليـه وسائـل الاعـلام الغـربيـة في الشخصية الشرقية، العربية ـ الاسلامية خاصة.

ان تتبع مفهوم الزمن ومتغيراته، بـين غرب مصنـع ومادي ودنيوي وبين شرق غير صناعي بسيط لم تدخله الآلة وما يرافقها من انساق إجتماعية وحضارية، يغدو محكاً مهماً ومليئاً بالدلالات بفعل جوهريته وما يتشعب عنه من مواضيع اخرى. ويأتي كتاب (عبـر الصحـراء الى بغداد) بقلم لويزاجيب شاهداً مهماً لتغاير مفهوم الزمن بين عالمين، غربي صناعي وشرقي لاصناعي.

تثير مقاومة الشرق للماكنة عدداً من الاستنتاجات ويغدو وعي الانسان الشرقي للزمن بمفهومه الحديث النابع من عصر صناعي واحد من اكثرها أهمية. إعتبر الذهن الغربي هذا التنافر بين تقليد وطبيعية غابرة القدم وبين صناعية دخيلة مبرراً للاعتقاد بلامبالاة الانسان الشرقي بالزمن، بمفهومه وتقسيماته التي تفرضها الآلة. وحيث يتحرر الانسان الشرقي من مقتضيات هذا المفهوم الغربي للزمن، يجد الغرب الانسان الشرقي مختلفاً لايكترث للزمن؛ ولانه لايكترث للزمن فانه يهمل ابعاده المختلفة: الماضي والمستقبل. تاسيساً على هذا، واستشعاراً بتفوق غامر، يجد الذهن الغربي المبررات التي تدفعه الـ[illegible] تقرير تاريخ ومستقبل الانسـان الشرقي الذي [illegible] ـحوداً صغيراً مسلِّماً بحتميات القدر. هذه القدرية وهذا الخروج عن مـاكنة زمن معـاصر سريـع الجريان تقف وراء العديد من الافتراضات الاستشراقية المؤدية، نتيجة لتصميمها ودوافعهـا المختلة الاولى، الى آراء تخطئ في فهم الانسان الشرقي، إرادة وحياة روحية. وهكذا يجد الذهن الغربي في حياة الانسان الشـرقي الروحية تعبيـراً آخر لقـدريته، إستجـابة طبيعية لشعور قوي بالتسليم والقبول بالارادات الاقـوى: إرادات الخالق، الطبيعية، ومن ثم، إرادات الامم الغازية. ان تخريجات من هـذا النوع لايمكن إلّا ان تكـون متوقعـة من قبـل جهـاز وظيفي متخصص ومنظومة فكرية تكونت اصلاً لتأسيس كيانين مختلفين، غربي صناعي قوي وشرقي ضعيف ينبغي إستغـلاله واستعماره دعماً للحضارة الاقوى ودفعاً بالشرق الى مسارات يقررها الطرف الاقوى. من هذا يتبين ان الاستشراق، أو ذلك الجـزء من الذهن الغربي الذي يتخصص في دراسة الشرق واستخباره، يقوم اساساً على فوقية سلطوية اكثر من قيامه على حيادية علمية، على افتراضات مقررة أصلاً ضمن محدوديات وظيفية اكثر من اعتماد المشاهدات الواقعية والدوافع الطبيعية غير الموجهة. وبينمـا يسئ الاستشراق علمياً الى الطرف الآخر، المستهدف، فانه في جميع الحالات يحسن الى الطرف المنبثق منه، الامم الباعثة له والمؤسسات الممولة له والآراء المبررة لجهوده. ورغم الشذرات الباهـرة والمبهرجـة المتناثـرة هنا وهناك في جهود المستشرقين فان الاستشراق كياناً فكرياً وجهـازاً وظيفياً إجرائياً يبقى مخلصاً للحضارة التي بعثته ومولته، ويتضح هذا في اكثر إفتراضاته وإستنتاجاته: انه مدين لحضارته ولا يفي الحضـارة المدروسـة حق المعرفيـة والعلمية والانصـاف الحيادي المخلص. ولان إستنتاجاته تنطلق من هـذا الولاء الطبيعي لمصادر نشاطه ودعمه وتمويله، حيث يشكلها على النحو المطلوب من حضارة تريد شرقاً ادنى منها، فانه يصبح، تـراثاً فكرياً ونشـاطاً غربيـاً متخصصاً، مصدراً رئيسـاً ومهماً لاستقاء المعلومات المطلوبة عن الفكرة الغربية في الشرق وانسانه وحضارته. ان الاستشراق يغدو حينئذ وثيقة ممتازة لتتبع الآليـات الاساسيـة التي عمل هـو على تكوينها وتنميطها في تفكير الذهن الغربي وتصوره للشرق.

ـ (عبر الصحراء الى بغداد)

يتفرد كتاب لويزا جيب، (عبر الصحراء الى بغداد) بانه عمل ادبي بارع البنية وجميل اللغة فضلاً عن انه [illegible]
الرحـلات ـ رغم اعلان الكـ[illegible]

الرحلات ـ بعمقه الفلسفي، ذلك ان الكاتبة لاتسرد للقارئ اخباراً مجردة لمشاهداتها بل تحاول، مفكرة متعمقة، ان لاتترك ظاهرة أو حادثة مثيرة للملاحظة دون ان تتخللها بكثير من التأمل الفطن وبلغة سلسة. والحق، فان الكتاب يبرز عملاً ادبياً اكثر من كونه كتاب اخبار لرحلة عادية؛ فافكاره تعكس من آن لآخر ابرز الاشكاليات الفكرية التي تناولها الادب الفكتوري الانكليزي في القرن الماضي بأقلام عدد من أذكى عقول العصر. يتجلى ذلك في الصفحات الاولى من التوطئة: في تأسيس الكاتبة موضوع الزمن، إناءً متغيراً لتجربة الوجود الانساني؛ وهي لاتتخلى عن هذا الحس المرهف بالزمن، وهو دون شك إرث فكتوري مُلح، بامتداد رحلتها وكتابها. ان الكاتبة تتشعب في تأملاتها الى أبعادٍ فلسفية ناطقة بخلفية فكرية أوربية يأخذ فيها الاستشراق حصة كبيرة. ومن الزمن، متغيراً، تحلل الكاتبة ماتراه وتوازنه في مقارنات أخاذة تتصاعد أحياناً الى مواقف لاتخلو من إيجابية محايدة. ان البعد الفلسفي ـ التأملي الملحاح يوجه الكتاب، نتاجاً مستقلاً، نحو موقع ينأى نسبياً عن المنطلقات والاتجاهات الاستشراقية الاولية والمنحازة، رغم وقوع الكتابة تحت ضغوط العديد من الثيمات والتحاملات بفعل خزين استشراقي حاضر في ثقافتها التي جاءت الى الشرق مسلحة بها. وكما يتبين بوضوح في الفصول الاولى من الكتاب، فان هذه الخلفية الثقافية تجد تعبيراتها في إستخدام بعض المصطلحات والتعابير التي تنم عن فوقية سلطوية إستشراقية. ورغم هذا يسمو الكتاب في مواقع عدة فوق محدوديات الاستشراق، كما يتجلى هذا في تطور وتغير آراء الكاتبة. وهي تحاول ان تكون مخلصة في نقل تفاصيل تطوراتها الفكرية، فرغم عدم محاولة إخفاء الارث الفكري السابق الذي تنطلق منه، تحاول الكاتبة إسترجاع مراحل تغير آرائها على نحو متوافق مع ماحدث فعلاً اثناء رحلتها. هكذا يكون القارئ إزاء ذهنية حيوية نامية تتطور على مراحل، حتى ينتهي الكتاب، والرحلة، بذهنية تتباين تماماً عن تلك التي كان يتعامل معها في الفصول الاولى. ان وعي الكاتبة يتطور تدريجياً وهي تتجه الى الفصل الاخير حيث تعلن عن رفضها لعدد من افكار الاستشراق. ويجد ذلك تبلوراً ادبياً جميلاً في هذا الفصل: تسبب مشاهداتها وتاملاتها الشرقية نوعاً من التمرد ليس على الاستشراق ومنطلقاته حسب بل على الحضارة الغربية بكاملها في إحتجاج بليغ ومشحون بالمعاني المضادة للمجتمع الغربي. بعدما تبدأ الكاتبة الفصول الاولى بمشاعر من إزدراء الصحراء وسكانها، فانها تظهر باتجاه نهاية الكتاب وهي تزدري صحراء أخرى، غير الصحراء العربية: صحراء لندن (Jebb, 264 — 5).

ان الاغتراب والشعور القاسي بالوحدة الذي ينتابها وهي تقطع البادية الغربية يجد معادلاً روحياً في لندن، فهي تحس، «بذات الطريقة حين يكون المرء مغترباً في شارع لندني، حيث يحيا المرء بدواخل دوامة صحراوية؛ نبض الانسانية ـ» (Jebb, 265). ويتركز هذا الاحتجاج في بؤر متنوعة: رفض المدينة، رفض وضع المراة، النفاق والقهر الاجتماعي. (Jebb, 301 — 310) وفي اللحظة التي تفلت بها الكاتبة من ضغط الصحراء ومعاناة السفر لتدخل ـ دمشق ـ بعد إنتهاء الرحلة، ينتابها شعور مرير آخر ينتج عن آلام الرجوع الى العالم العصري وعن تشوق جارف الى الصحراء، نقاء وصدقاً وعمقاً.

لاينبغي لمثل هذه التأملية المتجهة نحو الاحتجاج على الحضارة الغربية ان تثني المرء عن تتبع الآثار الذهنية الاستشراقية النمطية التي جاءت الكاتبة محملة بها حتى النخاع، بل ان هذه التأملية متعددة الجوانب توفر فرصة نادرة لرصد الذهنية الغربية بوجهيها: ذلك الوجه الذي يتعامل مع كيان خارجي اجنبي والآخر، الذي يتعامل مع نفسه. هنا، تساعد الكاتبة الغربية ذاتها على فهم بعض من سلبيات الاستشراق الاولية حيث تدل القارئ الشرقي، باعتبارها صوتاً غربياً محتجاً، الى مسالك وزوايا غير متاحة له بفعل تحديدات صعوبة فهم آليات الذهنية الغربية المتعددة. فضلاً عن هذا فان الكاتبة، من خلال تبنيها الدائب مفهوم الزمن محكاً مهماً لتدارس افكار متعددة ومتشعبة، توفر أرضية ثابتة تمكن المرء من تدارس استنتاجات إستشراقية أخرى تأسيساً عليها. وبناءً على التسليم بوجود «مخلفات» الاستشراق تعبر الكاتبة عنها، مثلاً، في اعتبار الرسول الكريم (ص) «نبي الصحراء» حيث تتأمل العرب المسلمين اناساً متأثرين بـ «روح الصحراء» ـ فان الكتاب يبقى يفوح بالاستشراق لانه في نهاية المطاف «مساهمة في أدب الصحراء». (Jepp, PP. 17, 266 and 305).

ـ الآلة والزمن.

عندما عاشت بريطانيا في العقود الاولى من القرن التاسع عشر المعطيات المباشرة والتأثيرات الملموسة للثورة الصناعية الفاصلة، كان مفهوم الزمن القديم والمؤسس قد تعرض لخرق حاسم، نتيجة طبيعية ومباشرة لدخول الآلة وتقنيات تنظيم العمل فضلاً عن افرازاتها في ظهور المدينة الصناعية بظواهرها المتنوعة وتوقيتاتها الدقيقة المرتبطة بالتعامل مع الآلة وبنوبات الشغل ومواعيد القطارات وغيرها من التنظيمات.

وفي الوقت الذي قامت به لويـزا جيب برحلتهـا الى الشرق، حوالي نهاية القرن التاسع عشر قبل وفاة الملكة فكتوريا على وجـه التحديد، كانت قيم ومتغيرات الثورة الصناعية في وضع شبه مستقر وكانت نتائجها فيما يتعلق بالفهم الغربي للزمن نتائج تميل الى الثبوت والقبول - او التسليم على مضض - من قبل الاوربيين. في هذا الوقت تماماً ماكان الشرق قد تعرف على أي من مظاهر الثورة الصناعية، وعلى وجه اكثر دقة، لم يتعرض الشرق الى عملية خرق الماكنة العمياء لمفهوم الزمن. كان هذا وراء الكثير من العوامل التي جعلت الانسان الغربي ينظر الى الشرق إقليماً بعيداً سكونياً، متحرراً من قبضـة الزمن الصناعي المقنن والرتيب. وتعرضت المفـاهيم الى الكثير من التقييمات والمراجعات. ومثلما نظر نفر مهم من الكتاب الفكتوريين الى الصناعة خطوة حضارية تقدمية، يجد القارئ لويزا جيب واقعة تحت ضغط هذا الراي الذي يسلم بالماكنة حقيقة واقعة. وهي تستخدم القطار، رمزاً ادبياً فكتورياً متكرراً للتصنيع، كاعـلان لتغير هـائل ولبداية عصر إنتقال كبير يكمن على بوابات الشرق. ويبدو ان سكة حديد بغداد كانت أبرز حدث «صناعي» يدخل الشرق آنذاك. ولهذا وجدت الكاتبة فيه كذلك سبباً حاسماً لتثوير الوعي الشرقي بالزمن. انهـا تنظر الى العـراق، منطقـة اعالي الرافـدين على نحـو خاص، باعتباره، «قطراً قدر له كذلك ان يصبح، حيث تتقدم الحضارة مع سكة حديد بغداد، مركزاً للاهتمام السياسي المستقبلي». (Jebb, 16) تقدم جيب في الفصل الرابع من الكتاب، «فجر سكة حديد بغداد»، هذا الخط الحديدي ثورة في حياة الشرق والشرقيـين، ولهذا فـان إستخدامها للفظة «فجر» يغدو بالغ الدلالة نظراً لانطوائـه على ان الشرق كان نائماً في ليل كالح وطويل وان القطار جاءه بالشمس، بفجر الحضارة (هنا الحضارة دون شك تقدمها أيادٍ غربية). ولاينطوي تقدم القطار على «غزو حضاري» وتنويـر للشرق فحسب، بـل انه يعكس شيئاً آخر اكثر أهمية: قوة الغرب إزاء شرق واهن. ان الغرب يُعرض هنا على انه القوة الوحيدة القادرة على تغيير الشرق الساكن، ولـما لم يكن الشرقيـون قادرين عـلى تغيـير عـالمهم، فلهم إذن ان يستسلموا لفعل الذهن الغربي المستنير والمتبلور في هذه الماكنـة - الرمز. يحقق القطار، «الوحش» كما تسميه الكاتبة، تثويراً في جميع جوانب الحياة الشرقية، تثويراً لم يحققه اي غازٍ آخر من قبل، ذلك ان «هذه البقعة بالذات كانت لوقت طويل ميداناً لاقتتال الشـرق والغرب، يحقق فيه الشرق هيمنته مرة والغرب مـرة أخرى، وعـلى المدى الطويل، كان الشرق ينتصر دائماً». (Jebb, 48) مثل هذا التصور يؤشر حس الكاتبة بان القطار يحقق للغرب إنتصاراً فيه نـوع من الانتقام لهزائم سابقة.

حتى الشرق اللامتغير يغـدو لاحول له لحـظة هيمنـة مخالب الوحش [القطار]: ان هـذا هو الوحيـد، من بين جميع التاثيرات، الذي ياتي ليبقى وليترك آثاراً عميقة في النفس والارض الشرقية. ويبلغ الغرب إنتصاره بفعـل سكة الحديد هذه باسلوب جديد: ببطء، ربما، ولكن بكل تاكيد، يقوض القطار وباصرار لايمكن مقاومته العادات والتقاليد التي كانت منذ زمن بعيد وراء حفاظ الشرقيين على صمودهم ضد القوى الدينية والثقافية والعسكرية للامم الاقوى. (Jebb, 48)

والحق، فان جيب تؤسس فكرة المتغير الزمني منذ الصفحة الاولى من توطئة كتابها وذلك بلهجة ذات دلالة فلسفية حيث تأخذ الزمن، محكاً، لتقييم طرائق الاستجابة الغربية والشرقية له، وهي بذلك تؤسس تنوعاً إستجابياً للزمن. تقول في التوطئة «إننا»، نحن الغربيين، خدم للزمن، ذلك ان الزمن يقودنا وينظم حياتنا بفعل أهمية تقسيماته وجريانه السريع المستبد بحياتنا. الغربيون عبيـد للزمن بتوافق حياتهم وكيانهم مع إيقاعات الآلة المريرة. من ناحية ثانية، تعلن جيب ان الشرقيين، بعكس الهاجس الغربي بالزمن ومقتضيات تقسيماته، هم سـادة له، أي ان الانسان الشـرقي يستعبد الزمن ببساطة، لان الزمن بالنسبة له لايحتوي على قيمة حاسمة في آليـة إجتماعية - صناعية جارفة، انه خالٍ، إذن، من المعنى (Jebb, 13-14)

وينقلب هذا الجدل، رغم مايوحي به من تمرد على استعباد الزمن الصناعي للانسان الغربي، رأساً عـلى عقب ذلك ان القطار بصفته رمزاً لعصر الصناعة يغدو تجسيداً لقوة الغرب المؤدية بالتالي الى هزيمة الشرق.

ولكن قبـل ذلك تستطيـع ان تتامـل القـوة التي ينبغي للشرق ان يضعها في الحسبان بما يتعلق بالسكك الحديد. من ناحية، تهاجم هذه السكك الانسان الشرقي في واحدة من اكثر نقاطه حيوية - مفهـومه للزمن. عنـدما لم يكن للانسان الشرقي شيئ يعمله سـوى تحميل الجمـال كان الزمن هو الذي ينتظره، لكن القطار لن ينتظره، فالوحش يزمجر ثم ينطلق... إنه ياتي ويبرح دون شفقة مثل الليل والنهار، فلامجال لاستغفاله كمـا كان الشـرقي يستغفل الزمن. (Jebb, 48 — 9)

تتصاعد تأملات جيب على نحو ينجلي عن شعور ذاتي وسواسي بالتفوق: فحيث ان الانسان الشرقي بقي لقرون طويلة يستغفل الزمن، فان القطار سيبقى يستغفل الانسان الشرقي منهياً بذلك سيادته السابقة وذلك من خلال إدخاله عنوة في عصر جديد، عصر إنتقال حضاري جذري يتخلى فيه الشرقي عن عاداته ومعتقداته غابرة القدم. هذا الوحش الفولاذي سيدفعه الى التخلي حتى عن ملابسه القديمة وصناعاته وتجاراته. والحق، فان الكاتبة، رغم هذا، تبقي على نفس ادبي مرهف الحس رافض للآلة من خلال تعليقات من هذا النوع: فهي ترى ان حشر الماكنة في الشرق الهادئ، النقي، الساكن له نتائج خطيرة في إرباك التوازن متناهي القدم للحياة وللشخصية الشرقية. ان الانسان يتخلى عن ملابسه التي رافقته لقرون طويلة والتي جاءت إستجابة للبيئة التي يحيا بداخلها ليستبدلها بملابس أوربية من صناعة معامل مانشستر. والكاتبة لهذا تجد في عزوف الشرقيين عن صناعاتهم وحرفهم القديمة شيئاً مؤلماً للغاية: فضلاً عن ان هذا العزوف يجسد جانباً من جوانب اختلال التوازن فانه يدفع الشرقيين الى التخلي السريع عن حرف بدائية جميلة، حالة يعلن عنها التضاعف السريع في اسعار الحبوب والصوف والموهير والجلود والملح التي تنتجها هذه البراري العظيمة. والكاتبة بحزنها هذا تعبر عن شعور غربي، طالما عبر عن نفسه باشكال متعددة، ويتلخص بان على الشرق ان لايتخلى عن حرفه القديمة وان يبقى حبيس منتجاته البدائية، وبالتالي حبيس حياته البسيطة. هذا دون شك واحد من اصداء وتوسيعات نظرية آدم سمث في تقسيم العمل ولكن على مستوى عالمي: يبقى الشرق منتجاً للمواد الاولية ويبقى الغرب منتجاً ومصدراً للبضائع المصنعة. وكان هذه وظائف مقسمة، وهي حالة تجد أصداءها وتأثيراتها الملموسة في العصر الراهن كما تعكسها إشكالية الحوار بين الشرق والغرب، بين الشمال والجنوب في موضوع نقل التكنولوجيا.

الى أي مدى كانت الكاتبة تعي مقتضيات «تقسيم العمل» الكوني على هذا النحو ؟ هذا سؤال تصعب الاجابة عليه، غير ان مدخلها في تناول هذه المسألة قد يساعد في إدراك ذلك. انها رغم الشعور بالمرارة، أو المنطلق من تخلي الشرق عن إنتاج «الملح» تحاول ان تؤكد على فكرة إختلال التوازن الذي تنطق به الحياة الشرقية إزاء الغزو «الحضاري» الغربي المتجسد في حشر القطار في اجواء غير موافقة: انها في نهاية المطاف تقف ضد هذا النوع من التمدن، وهي تعبر عن رفضها لارباك الماكنة سكون الشرق من زاوية اخرى. ان القطار يبدو لها جسماً غريباً يزرعه الميكانيكيون الغربيون في احشاء الشرق، وهو لذلك مرفوض طبيعياً وبيئياً لانه لايتناغم مع «النوتات» القديمة والكونية المهيمنة على الشرق. هذه الانغام التي تطن الكاتبة عن محاولة نقلها للقارئ الغربي في توطئة الكتاب (Jebb, 17). لابد ان جيب كانت تعني ان الغرب، بادخاله الماكنة في الحياة الشرقية، إنما يستدرج الشرق الى مأزق حضاري عويص: بين الحياة المؤسسة الموروثة من قرون طويلة على التقليد المستمر والمتعمق في «روح الصحراء» وبين العصرنة المتمثلة في زئير قطار بغداد وهو يعلن عن إنطلاقه مستفزاً الاستقرار والسكون الشرقي ومربكاً إنسيابية زمن الشرق الهادئة. هذا يتجسد في الارتباك المرتسم على وجوه الرعاة إزاء هذا «الوحش» الفولاذي. السؤال الاكثر اهمية يتبلور بالنسبة للكاتبة في ان الغرب يستطيع عملياً زراعة القطار في الجسد الشرقي، ولكن الازمة الحضارية ستعلن عن نفسها في جانب آخر: الى اي مدى سيكون الذهن الشرقي قادراً على التعامل مع الآلة، الى اي مدى سيكون هذا الذهن قادراً على إدارتها ؟ وكأن أوربا فقط ولدت قادرة على هذا التعامل. بهذا تتناسى الكاتبة ان الآلة، كما تدل افضل الاعلانات الادبية الفكتورية حتى اثناء العقود الاخيرة من القرن الماضي حين كانت تزور الشرق، لقيت مقاومة كبيرة من قبل الانسان الغربي. تدل على ذلك كتابات عدد من الاحيائيين والاقطاعيين الجدد فضلاً عن كتابات وليم موريس الداعية الى تخلي الغرب والعالم عن الماكنة وإحتضان الحرف اليدوية والعودة الى البدائية في إناء بيئي طبيعي. تتصاعد تأملات جيب وهي تشهد البدايات الاولى لخط حديد بغداد في تساؤلات مهمة:

كيف سيكون الحال عندما يأتي الوحش، وهو يزمجر ويصهل عبر هذه البراري الصامتة مُلوثاً هذا الهواء النقي بغباره ودخانه ؟ في بداية الامر سيعزل هؤلاء الرعاة الاشداء والمتعضون انفسهم بعيداً عن هذا الغزو: الكلاب الصفراء ستنبح دون جدوى إزاء هذا التطفل. ثم، وببطء، سيأتي ظهور القطار اليومي بالنسبة إليهم كما تأتي الشمس صباحاً والنجوم ليلاً. وعلى نحو لاواع، سيغدو القطار جزءاً من رتابة حياتهم. ولن يتوقفوا عن تأمله بذهول، لانهم لم يذهلوا أبداً. سوف يسلمون به كما يسلمون بكل شئ آخر. لكن، ان يستخدموه ؟ هذه قصة مختلفة. سيكون هذا صراعاً طويلاً: لكن الوحش كان دائماً هو المنتصر في النهاية (Jebb, 6 — 88)

ـ مفهوم الزمن المتغير بين الشرق والغرب

ان تتبع تأملات جيب في سكة الحديد لايؤول سوىٰ الىٰ تناول القطار جزءاً من زراعة لاطبيعية لعضو فولاذي في جسد غريب: الشرق ليس عالماً مختلفاً حسب، انـه ببساطة جرم آخر، له زمنه وقيمه ومعاييره المختلفة، حتىٰ إنسانه يبدو كذلك كائناً آخر. يتجلىٰ هذا في أوضح صورة عنـدما تبحث الكاتبة في الدين الاسلامي الحنيف: فهي تتكلم عن هذا الدين باعتباره ديناً مختلفاً وتتكلم عن الله (جل جلاله) علىٰ اساس انه إله يختلف عن إله الاوربيين، بمعنىٰ، انها تميز بين إلهين: «إلهها، والله، إله الشرق المسلم. وهي تؤكد ذلك من خـلال التمييز بين اسم الرب باللغة الانكليزية وبـين لفظ الجـلالة «الله» عندما تتحدث عن عبادة المسلمين له.

اعتماداً علىٰ هذا التباين الكامل الذي تؤسسه الكاتبة بالحاح تقوم الاختلافات العديدة: الحضارية والاجتماعيـة، الاخـلاقية والجمـالية والىٰ نهـاية المطاف من المحاور التي تتناولها الكاتبة. تؤول هذه ومـا يرافقهـا من أحداث اثنـاء السفر الىٰ تصورات تتراوح بين مايثير سخريتها واستغرابها ودهشتها.

ويوفر التباين الكامل بين المفهومين الشرقي والغربي للزمن عدداً آخر من التصورات والاعلانات التي تهدف لاثارة العجب، ان لم تكن السخـرية، لدىٰ القـارئ الغربي. الزمن يختلف ولذلك ينعزل العالم الشرقي عن عالم الآلة والصناعة الغربي تماماً، ولهذا، يغدو الشرق عالماً منسياً، وبالتالي، جاهلاً: ففضلاً عن عدم اعلانه عن وجوده وعن قوته في مسرح الاحداث، لايريد الشرق ان يعرف شيئاً عن عالم المتغيرات الآخر، عن الغرب، انه كيان «خامل» يجهل كل شئ عن العالم الحيوي الحركي. والكاتبة تقصد بهذا العالم الحيـوي الغرب.

يأخذ هذا التصور بؤرته في تناول الكاتبة الساخر لشخصية آرتين، ذلك الطاهي الارمني الذي يرافقها طوال رحلتها كي يقدم لها خدماته. أما حسن، الرجل الشرقي الثاني الذي يتطوع بمرافقتها طوال الرحلة معبراً عن أخلاق وكياسة عالية وتقديس شرقي للمرأة، فانه يعبر عن جهل شديد بكل مايمت بصلة الىٰ العالم الغربي. ورغم شهامته المتمثلة في تطوعه، «الفروسي» النادر في الغرب، لحمايتها مع رفيقة[illegible] فان حسن يبقىٰ «كائناً» من عالم آخر، مختلف جاهل لكنه قوي. تدل أسئلته الكثيرة علىٰ سذاجة متناهية ويدل تفضيله مرافقة صديقتها س اثناء المسير عن تباين ذوقي بين الشرق والغرب. وعندما تلاحظ الكـاتبة ان حسن، اثنـاء إختراق البادية الغربية، غالباً مايسير الىٰ جانب صديقتها س مفضلاً التحدث إليها علىٰ التحدث مع الكاتبة، تسأله عن سبب ذلك، فلا يقدم حسن لها جواباً مقنعاً. وهي لذلك تحاول تبرير هذا مع نفسها قائلة، «في الحقيقة كنت أكبر من س ببضعة اشهر، لكن مقاساتها الجسدية كانت أضخم من مقاساتي، ذلك ان كل شئ يقيّم علىٰ اساس الحجم في الشرق». (Jebb, 291).

ان شخصية رفيقة رحلتها س تثير التساؤل، ذلك ان الكاتبة لاتبوح بأسمها طوال الكتابة مستخدمة بدلاً عن ذلك الرمز س (×) لها. وهي تبرر ذلك بان رفيقتها لم تكن تريد ان يعرف أحد إسمها لأن الاتراك يعرفون والدها جيداً بسبب من امتلاكه عدداً من المصالح في تركيا. ورغم إهداء الكتاب الىٰ س، تبقىٰ شخصيتها محاطة بالغموض حسب التبرير الواهي الذي تقدمه الكاتبة. ورغم ان القارئ يتعرف في أحد الفصول التالية، علىٰ اسمها الاول فحسب، دون ذكر إسم العائلة كاملاً حيث يعرف الشخص باسم عائلته في أوربا، فان الكاتبة تضطر الىٰ الاعلان عن الاسم الاول لصديقتها س، وهو فكتوريـا، لارتباطه بحادثة تثير السخرية.

يمكن اعتبار الاحداث والآراء التي تنقلها الكاتبة، من جوانب متعددة، عن تركيا وعن الادارة العثمانية جزءاً من تـأكيدهـا علىٰ ضعف هذه الدولة وعلىٰ عدم قدرتها، ادارة وسياسة خارجية، علىٰ تدبر ومواكبة ماكان يجـري في عالم السيـاسة الاوربي عـلىٰ نحو خاص. من ناحيـة الاوضـاع الداخليـة، تنقل الكـاتبة أخبـاراً عن تمردات عشائرية متعددة ضد الحكومة فضـلاً عن قصص تعكس جهل الولاة وقساوة القائمين علىٰ ادارة شؤون البلاد. وهذا الجهل ذاته ينطوي علىٰ ضعف متعدد الجوانب طالما ردته الكاتبة الىٰ إنعزال الشرق عن مجريات الاحداث الحاسمة، أي، عن الغـرب. في أحد المدن التركية الصغيرة يجري إستدعـاء الكاتبـة ورفيقتها لمقـابلة الوالي، وعند المثول أمامه يظن الوالي ان الرفيقتين مـن سليلات العائلة المالكة البريطانية. تبرر الكاتبة اعتقاد الوالي هذا علىٰ اساس ان رفيقتها تقدم بطاقتها الشخصية حيث يقرأ الوالي اسمها الاول، فكتوريا، وهو اسم ملكة بريطانيا حينذاك. وعلىٰ نحو يثير السخرية، يتـأكد الوالي من إنحـدار المراتـين الملكي من خلال قـراءة عنوان صديقتها الذي يحتوي علىٰ اسم منطقة تـدخل فيها [illegible] «Prince» ! لهـذا السبب يقرر الوالي تكـريمهما!

النبيل الملكي من إجلال، وعند مغادرتهما مدينته يبرق الوالي الى والي المدينة التالية في مسار رحلتهما، بقرب وصول الشابتين الملكيتين. الشيء المدهش في هذا يتلخص في انهما قبل وصول المدينة التالية بحوالي عشرة كيلو مترات تجدان امامهما سرية خيالة عسكرية على رأسها والي تلك المدينة حيث تبدأ السرية بـاطلاق النار في الهواء إحتفاء بمقدم الشابتين. ويغدو هذا تقليداً إعتيادياً في العديد من المدن التركية. في إحدى النواحي التركية الصغيرة يجري إستقبال الفتاتين ومرافقهما الالباني حسن في صالة مدير الناحية وبحضور ابرز موظفي ووجوه تلك الناحية، حيث تجري محادثة ترحيب، يمكن إقتطاف شيء بسيط منها، ذلك ان الكاتبة تنقلها للقارئ هادفة لايضاح جهل الادارة والمواطنين هناك:

المدير: والد السيدة، هل هو «باشا» كبير ؟

حسن: (يقوم بدور الترجمة والاجابة احياناً) انه باشا كبير جداً وصديق لملكة انكلترا.

(يتبادل الحاضرون التحيات مع الفتاتين)

المدير: والدك، الباشا الكبير، هل له اولاد عدة ؟

س: نعم، له خمسة اولاد.

المدير: ماشاء الله ! لقد كان الله كريماً مع والدك.

(صمت قصير تتخلله نظرات الحاضرين المتفرسة بالفتاتين)

المدير: السيدات لسن متزوجات، إذن. لماذا لم يتزوجن ؟

حسن: في انكلترا السيدات لايكترثن بالازواج. السيدات يحكمن الرجال هناك. وإذا ماأصاب هاتين السيدتين أي مكروه فان ملكة انكلترا سترسل جنودها الى هنا للانتقام لهما.

(يسود القاعة التعجب واصوات تكرر عبارة «ماشاء الله»).

اذن يقدم الشرق هنا عالماً مبهماً وجاهلاً، يمكن للانسان الاوربي ان يمارس به حياة مختلفة، شعوراً بتفوق هائل، ففيه، يمكن ان يحيا المرء حياة ملكية ببساطة. انه عالم يجهل الكثير عن الغرب، العالم المتمدن، ولهذا فانه يستثير حب المغامرة واللهو والمعابثة في القارئ الغربي. يمكن للانسان الغربي، إذا ماذهب الى الشرق، تمرير أي شيء، وتأتي دراية الادارة الضعيفة عاملاً مساعداً يجعلها فريسة سهلة للاستغفال.

هذا الانعزال وهذا الجهل لايؤشر سوى شرق منفصل، خارج عن مسرح الاحداث، تسهل السيطرة عليه. ان الخروج عن مسرح الاحداث والمتغيرات الدولية يعني بالنسبة للذهن الغربي الخروج عن «مستجدات الساعة»، الانفلات من الزمن، تياراً سريعاً ملئياً بالمتغيرات يجري في الغرب.

- الصمت: صوت الصحراء

ان الانعزال عن عالم الاحداث وعن «أنباء الساعة» الذي يعيشه الشرق يضعه، من ناحية ثانية، في حياة خاصة به. ورغم زئير قطار بغداد الذي يربك بعض بقاع الشرق، فان جيب لم تزل تستشعر الكون الصامت، السكوني الذي تغيب فيه ثمرات ونتائج التغير السريع الجاري في الغرب: فالانسان الشرقي يبدو كائناً طافياً فوق محيطين لانهائيين من الفراغ، المكاني (الصحراء) والزماني (تناوب الليل والنهار وفصول السنة اللامنتهي). ان غياب الاحداث والانفلات من عجلة الصناعة والزمن الغربي يوفر في الشرق اقاليم سكونية هائلة تغيب فيها إزدحامات شوارع المدن الغربية وضوضاء الاحداث، فيتاح بذلك للانسان نتيجة لهذه السباحة في الفراغ الفيزيائي المكاني والزماني نوع من التأملية، تلك هي التأملية التي تستثمرها الكاتبة في إستنتاجات متعددة تتعلق بالتواصل العظيم بين اقاليم الفراغ البيئية الخارجية واقاليم الصمت المناظرة في دواخل النفس البشرية، تلك التي تهبها لها تجربة الوجود في الشرق. ان انعزال الشرق عن زمن الصناعة والانباء والمتغيرات يتيح للكاتبة خصوصية الانفراد بالنفس وتعمقاً فلسفياً ماكانت لتبلغه، كما تؤكد، في أي شارع من شوارع لندن المكتظة. هذا الصمت والسكون المتحرر من قبضة الزمن المعاصر ووقع الماكنة هو الذي يكمن، كما تؤكد الكاتبة، وراء تأملية بعض الاذهان العبقرية الشرقية، وهو ذات السكون القائم خلف «قدرية» الانسان الشرقي المتجسدة بهذا التسليم المفروض عليه ولادياً، بالسباحة في فراغ هائل. يتبلور هذا الشعور الجبار بلانهائية الصحراء ولاجدوى انسانها، كما تظن الكاتبة. ان صمت الصحراء يغدو هو صوتها، هو فرضها طغيانها على الانسان الشرقي المتبلور بقبوله بـ «ضعفه» وبقدرية حياته ومستقبله، تلك هي حياته التي تمتد في رحلة «خاوية» بين الولادة لتنتهي الى الموت، كما توحي الكاتبة. يحيا الانسان الشرقي في خواء هائل بين جماله ويموت على أمل بعث آخر وحياة جديدة. لقد ترك هذا الصمت بصماته في جوهر الحياة الشرقية: في سيادة الانسان

واستعباده للزمن. وعلى نحو معكوس، تجد الكاتبة الانسان الغربي عبداً للوقت ولتقسيماته التي تقررها ماكنة الحضارة الغربية الهائلة. تحاول الكاتبة في فصل (الضيافة العربية) أن «تنطق» بهذا الصمت في قطعة نثرية بارعة تزاوج فيها بين سكون الصحراء وسكون الانسان، في التناغم غير المرتبك بين هدوء البيئة الفيزيائية المتمثل بلانهائية الصحراء وبين تسليم الانسان الشرقي ذاته لهول هذا السكون الكوني المستبد. يتجلى هذا في جلسة جيب في مضيف أحد الشيوخ العرب في بقعة ماتقع بين الموصل وتكريت. هنا يتحول إحتساء القهوة الى ممارسة من نوع ما، الى «طقوسية» صحراوية تعكس السكونين الزماني ـ المكاني والانساني:

القهوة على النار تغلي!...

تتوهج النار الآن بدمامة. حتى صورة الرجل منحنياً على الرماد المحترق كانت ممكنة الرؤية ولكن كشبح أسود. كان السكون لدقائق قليلة بالغ الهيبة. فتركيز الجميع ينصب على إناء القهوة الفاقع، حيث يشعر المرء ان معنى الحياة كلها، الماضي والحاضر والمستقبل، يجري تقطيره في هذا السائل الاسود، وان مجرد تعويذة ما كانت تكفي للمستقبل كيما ياخذ شكله. انه المستقبل الذي يبرز متصاعداً من إناء القهوة، فيغدو مرئياً لنا، كاملاً في هذا الظلام الغامض. (Jebb, 210)

تتكامل عناصر هذه الصورة «الشرقية» محكمة الصنع في فراغ تام متكون من لون واحد يجمع كل كائنات الصحراء، لون العتمة المطبق: الاسود. هذا هو لون القهوة الذي يلف العالم الشرقي المبهم ليلاً، الانسان يتحول الى شبح أسود في حلكة الظلام، فيتواصل ظلام الارض والسماء مع عتمة القهوة. كل شئ يبدو للكاتبة ساكناً: لاأثر للاحداث اليومية وللمتغيرات السريعة لان هذا السكون الصحراوي يرجع الى مالانهاية من القرون. ان هذه اللانهائية الصامتة المتمثلة بالعباءة السوداء التي تلف الانسان والعالم الشرقي تتجاوب بتناغم مع اقاليم الصمت الكامنة في كل إنسان، كما يتجلى هذا في شعور قوي بالنشوة تعيشه الكاتبة في ذلك المضيف العربي. وهي إزاء هذا الصمت تستذكر في مقارنة بارعة ضوضاء وجنون الحياة المعاصرة في المدينة الاوربية حيث يبرز البون الشاسع بين القهوة العربية، رمزاً، والقهوة التي يبتاعها المرء من أي حانوت في شوارع مدينة أوربية:

في وقت مثل هذا يتوقف المرء عن ربط شرب القهوة المجرد بنهاية هذه الطقوس الغامضة. قهوة فندق كوك، قهوة محطات القطارات المزدحمة، قهوة كاملة.. قهوة فرنسية، قهوة مقابل (١) شلن. (٨) بنس للباون! صلصلة الاكفات الفاحمة السوداء، الطاهي السريع والمتلهف، النادل المستعجل، اناس العالم المسرعون، ليس لهم سوى دقيقة للانتظار ـ يطلبون قهوة فورية، ماللقهوة وهذه التداعيات جميعاً ؟ هكذا كانت هي الحال التي لاتخلو من الحس بصدمة، حيث نتامل هذا الساحر وهو يصب خلاصة فنه الاسود في فناجين، قطرات فقط، محسوبة بدقة. سلمنا فنجانين وواحداً آخر قدمه للشيخ. ارتشفنا المشروب الزيتي الاسود ببطء وبتامل. ان سائلاً حضر بهذه العناية الفائقة لايمكن ان يعب على نحو غير مكترث... كان سائلاً كثيفاً ومريراً. (Jebb, 210 — 11)

ـ عقيدة القرآن وروح الصحراء

تؤدي رحلة جيب وهي تمخر الصحارى الى تأملات متعمقة تتصاعد أحياناً الى إستنتاجات بالغة الدلالة. ان حالة السباحة في فراغ زمني ـ مكاني لامنته تؤول بالكاتبة الى تعيين نمطين من تجربة الوجود الانساني في الصحراء. التجربة الوجودية الاولى هي التي يحياها الفرد الاعتيادي، الانسان الذي لايمتلك مساحة من الصمت بدواخل نفسه، مساحة تستجيب للصمت الكوني الموجود في الصحراء، فيسقط هذا النوع ضحية قدرية تحت قوة الجانب الفيزيائي للصحراء. مثل هذا الانسان يجد الصحراء قوة قاسية ضاغطة وكابتة، مؤلمة وقاتلة أحياناً: غياب الحياة وحضور الرتابة التي لايجد مهرباً منها. هذه التجربة الوجودية المحبوسة تتباين مع التجربة الانسانية الثانية، وهي تجربة وجود ابداعية متسامية. تتحقق هذه بتواصل صمت الروح البشرية الداخلي العميق مع صمت الكون المتجسد بأبهى صورة في الصحراء. هذا التواصل وهذه الاستجابة المتبادلة تؤول الى إدراك «صوت الصحراء»، صمتها، وهو صمت الطبيعة «الام» المشحون بالمعاني. في هذه اللحظة المتسامية، وهي لحظة إستنارة، يتحرر الانسان من قوة الصحراء القاهرة ويغدو سليلها. ان التواصل الحيوي بين الطبيعة الانسانية الكامنة والطبيعة الام المحيطة يمكن ان يكون سبباً لتسامي روحي هائل، ويمكن ان يكون وراء الوجود والتجربة

الصوفية في الصحراء. (Jebb, 262 — 3)

تأسيساً على إفتراض تجربتين وجوديتين في الصحراء، تذهب الكاتبة الى التمييز بين نوعين من البشر: الانسان الاعتيادي البسيط الذي تلتقيه بين ثنايا كثبان الرمال، والانسان الصحراوي المتسامي، ذلك الذي يمثل عبقرية الصحراء. الانسان الاول يستشعر صغره ولاجدوى فعله في الفراغين الزماني والمكاني، إزاء الصحراء اللانهائية والسماء الموازية لها، حيث يحس الانسان بدونية حجمه ووجوده وانجازه، على حد إعتقاد الكاتبة. هذا هو السبب، كما تعتقد جيب، الذي يكمن وراء «قدرية» انسان الصحراء: تسليمه بضعفه وقبوله بقوة القدر. عندما تسير جيب مع رفيقتها وعدد من المرافقين الذين يقومون بخدمتها يتعرض الفريق جميعه الى غارة من قبل جماعة من قطاع الطرق؛ وحيث تحاول الكاتبة إتخاذ إجراء عملي للمقاومة والتخلص من المأزق، مستحثة أحد الرجال الاتراك فانه يبقى ساكناً ويبرر إستكانته قائلاً، «كلا، الله يريد ذلك، لِمَ نقاوم ؟» تأخذ الكاتبة إعلان هذا الرجل للبرهنة على تسليم الانسان الشرقي بالقدر، بانه وجود مسيّر لاينبغي، ولا يريد، ان يسبح ضد التيار. والكاتبة لذلك تعلق بان، «ملجأ الانسان الشرقي الاول من نائبات العالم يكمن في تسليمه لارادة الله؛ أما ملجأه الثاني فيكمن في تبغه». (Jebb, 161) ان تعميماً مثل هذا، رغم إشكالية تخريجه على النحو الذي توحي به الكاتبة، لايدل سوى على جهل كامل بالدين الاسلامي الحنيف. ان المسلم، وهو يسلم روحه وكيانه بيد الخالق، لايقف مشلولاً امام الحياة والمخاطر. وعلى عكس ذلك يقدم الاسلام اعظم قيمة للارادة الانسانية ولقوة العمل ولروح النضال والتحدي على نحو يجعل العمل الفعّال شيئاً أقرب الى العبادة. والكاتبة هنا، إذ هي تأخذ إعلانات أحد خدامها، لتتدبره على هذا النحو إنما تعبر عن جهل تام بالاسلام وبشريعته المعتمدة على الانسان، وجوداً وإرادة وعملاً.

ورغم جهل جيب هذا بالاسلام، فانها تعبر في فصلها الموسوم بـ «عقيدة القرآن» عن تأملية ترقى، في لحظات، نحو الامساك ببعض من شذرات السمو الاسلامي. ولولا عدم دراية الكاتبة بالاسلام، روحاً وعقيدة، لما تمكنت من تصعيد تأمليتها هذه؛ فلو إفترض المرء انها جاءت الى الشرق محملة فقط بالمتاح من التراكمات السلبية والضغائن القديمة في أوربا لما كانت لتتمكن حتى من القيام بتأمل الاسلام في الاناء الطبيعي لظهوره، الارض العربية. والحق، كانت جيب نفسها قد وقعت تحت تأثير الطبيعة العربية الساحرة، ذلك الهول العظيم والامتداد الافقي غير المربك واللانهائي بين السماء والارض. ان تأملها الطبيعة يستدرجها نحو موقف حلولي Pantheist يتتبع في عِظَم المظاهر الطبيعية التجسيدات الرمزية للقدرة الالهية. وهذه الحلولية كانت فلسفة شائعة في الادب الانكليزي منذ ان وجدت بعضاً من افضل تعبيراتها بقلم ووردزورث. في واحدة من القطع النثرية الجميلة يتسامى وعي الكاتبة في خضم تجربتها الصحراوية نحو محاولة لتأسيس الترابط الخلاق بين الطبيعة الصحراوية وانسانها.

انها حاجة الانسان الهائلة للتعبير. في بقاع مثل هذه يفرض على الانسان شعور بالصغر من خلال جبروت القوى البدائية الساحق. يكون الانسان وحيداً مع الصمت العظيم الذي لايمكن لصوته ان يملأه، مع الفضاء العظيم حيث يضيع كوجود مادي، مع الجبال العظيمة حين يقيس قوته إزاءها، مع النجوم التي لايستطيع بلوغها، والفيضانات التي لايستطيع صدها، تبدو شخصيته بدرجة من الصغر انه يشك بوجودها ذاته، حتى يبرز لديه شعور بالمساهمة في تلك القوى، شعور بحصته فيها، شعور يهبه حساً اصدق بحجمه، حيث يبرز رد الفعل الشعوري من هذا الادراك بلاجدواه نحو إدراك سموه الناتج عن كونه جزءاً من هذه القوى، في رغبة غامرة بالنطق. (Jebb, 187)

وتستأنف الكاتبة بناء على هذا الاستيعاب الحلولي لقوة الطبيعة في الصحراء العربية لتقدمه تفسيراً وحيداً لظهور الاسلام.

لاشك ان جهل جيب بالاسلام وبشخصية وحياة الرسول الكريم (ص) لم يتح لها سوى هذا المدخل؛ فهي، على مايحتويه تأملها للتواصل بين الاسلام والطبيعة في الصحراء العربية من مبررات كما تتجلى امام ذهنية غريبة، تخفق في القبض على الابعاد الاخرى للاسلام، وبالتالي، في الاشارة الى مجموع الظروف والمسببات التي أحاطت بظهور الدين الحنيف والتي جاء، عقيدة ونظاماً روحياً حياتياً، معالجة لها ورداً عليها. ان عدم دراية المؤلفة بظروف العالم والمنطقة العربية من نواحي الحياة الروحية والتراث الديني والدنيوي والاخلاقي والسياسي قبل ظهور الاسلام كان جلياً في إغفالها المسببات المتنوعة الاخرى التي إصطفت ذلك العصر لظهور

الاسلام، إرادة الهية جليلة. ان التجربة الحلولية التي ركزت الكاتبة عليها كان يمكن ان تحدث في أي زمان ومكان بعكس الاسلام الذي ظهر في مكان محدد بين العرب وفي زمان معين. وتقتطف الكاتبة بعض الآيات القرآنية الكريمة، تلك التي تسمعها ممن رافقها من المسلمين، لتترجمها دعماً لرأيها. وهي لذلك تنتخب تلك الآيات الكريمة التي تحتوي إشارات الى الطبيعة والى عظمة خلقها، فتقول الكاتبة:

هل كانت روح محمد [ص]، تواقة ومرتعبة، تحت تاثيرات مثل هذه، حين سمع لاول مرة، «إقرا، ماذا اقرا ؟»، وقدمت، بالنتيجة، ذلك الوصف الطويل لجمال الطبيعة في القرآن ؟ ثمة شئ في البساطة المهيبة وفي التسليم الطفولي في الشخصية الشرقية النقية في افضل حالاتها، شئ يبدو مقابلاً للاحساس الذي توحي به الطبيعة في هذه الارض الشرقية، عندما نتذكر محمداً [ص] وهو يحث اتباعه باستمرار لتامل الطبيعة ولفقه اشياء عظيمة. (Jebb, 187)

لاتستمر جيب على نفس المنوال في تأمل الاسلام والطبيعة، فبعد ماكان تأملها يتناغم مع وصف جمالي رائع لجريان (الكلك) في سكون دجلة: إنسياب هادئ مع النهر الجميل، تتناغم اصوات الطبيعة وظواهرها الخلابة مع مشاعر الكاتبة المتسامية في لحظات وفي مشهد فردوسي بديع، تقدم جيب حادثة مربكة لهذه الاجواء. ويبدو ان الكاتبة تتقصد وضع هذه الصورة الفردوسية ـ التي تدفع رفيقتها الى الشعور بانها تطفو في الابدية ـ مباشرة قبل «حادثة سامراء». في مضاربة الصورتين تحاول الكاتبة تأسيس بون شاسع بين التأملية الاولى التي تناولت الاسلام من خلالها وبين المسلمين الذين، كما تحاول ان تقول، تقابلهم على أرض الواقع. ان الكاتبة تقدم المسلمين على نحو لايمت بصلة الى السمو الاسلامي الاول، فهم، كما تراهم، اناس قساة، متطرفون، مع ميل كبير الى العنف. والكاتبة بهذا تحاول تقديم إدراكها للاسلام على نحو يختلف تماماً عن ادراك المسلمين انفسهم لدينهم: فهي تفقه الاسلام بصورة افضل، كما تحاول ان توحي. هذا ينطوي، دون شك، على شعور بفوقية وببصيرة تفترض إمتلاكها دون سواها. ان حادثه سامراء، التي تخصص لها جيب فصلاً بعنوان «مقابلة مع المتعصبين»، تتلخص في محاولة تقوم بها مع رفيقتها لدخول صحن مراقد الامامين علي الهادي والحسن العسكري (ع). إنها حين تهم بعبور السياج الفاصل بين المنطقة المحيطة ومدخل الصحن تشاهد، فجأة، جمهوراً غاضباً من الافراد المشتعلين حماسة وهم يتوجهون اليها لمنعها. تقول الكاتبة ان هذه كانت المرة الاولى التي يدخل الخوف فيها قلبها:

كان التهديد بالخطر الغاضب لاريب فيه، واضحاً في تعابير وجوههم وفي السكاكين الطويلة التي كانوا يحملوها في أحزمتهم، لقد أدركنا بومضة اننا، دون قصد، إستثرنا الجانب الخطر من التعصب الشرقي. كانت المقاومة غير ممكنة، وكان اي تعبير ينم عن خوف سيكون قاتلاً. إنتهت بذلك جميع احلام اليقظة. (Jebb, 231)

(+) Louisa Jebb, (By Desert Ways to Baghdad) (London: T. Fisher Unwin, MCMVIII), P. 16.

جميع الاشارات الاخرى الى هذا الكتاب ستكون الى ذات الطبعة وتضمن في نص الدراسة على هذا النحو: (رقم الصفحة، اسم الكاتبة).

الجزء ١٠ المجلد ٧

مجلة المجمع العلمي العربي

(دمشق): تشرين الاول سنة ١٩٢٧ م الموافق ربيع الثاني سنة ١٣٤٦ هـ

اثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية (١)

علم المشرقيات ومقاصد الغربيين

كان اول احتكاك وقع بين العرب واهل الغرب من الاوربيين ، يوم فتح العرب الشام ومصر وماواليها من بلاد الروم . ولما فتحت الاندلس او اسبانيا والبرتغال الافليلاً زاد هذا الاختلاط ، ثم أصبح على أتمه لما توطد ملك بني أمية في الاندلس في القرن الثاني والثالث والرابع ، واتسعت رقعة هذا الاختلاط بفتح العرب جزيرة صقلية ، وتبسطهم في جنوبي ايطاليا في القرن الثالث . ومنشأ هذا الاختلاط في الاكثر الحاجة الى الاتجار ودواعي الجوار . وكان تسامح الدولتين الأموية في الشرق ثم في الغرب ، والدولة العباسية في الشرق والغرب ، من أهم الدواعي الى هذا التمازج . وكأن ذلك كان يومئذ من حكومات العرب من باب تفضل الكبير على الصغير ، والعالم على الجاهل ، ولا غرابة في صنيعهم فالاسلام عرف بالتسامح ، والعرب من اهله خاصة اكثر الامم ممارسة له كما ثبت بنصوص التاريخ الصحيح .

زاد هذا التمازج في الحروب الصليبية ، فاستفاد الصليبيون من العرب فوائد علمية واجتماعية جمة ، وقد رأوا مدنية ارقى من مدنيتهم اذ ذاك ، وعلماً وصناعات لا عهد لهم بها ، واخلاقاً ووفاء وعهداً ندرت في غيرهم ، فاستعاضوا بما حملوا معهم من الاوضاع

(١) محاضرة للسيد محمد كرد علي ألقاها في ردهة المجمع العلمي العربي واعاد القاءها في نادي دار المعلمين العليا بالقاهرة يوم ٥ أيار سنة ١٩٢٧ .

عما خسروه من الرجال والمال ، واغتبطوا بما كسبوا ، وتعزوا عما لقوا من الشدائد ·
وكان تعلم كثير من الصليبيين اللغة العربية ، واشتهر بذلك بعض امرائهم وقوادهم وأذكيائهم واهل الفكر منهم ، بل كان بعض الاوربيين قبل الحروب الصليبية يختلفون الى الاندلس ويأخذون العلم عن علمائها ، ومنهم البابا سلفستر الثاني الذي جلس على كرسي البابوية سنة ٩٩٩ م وهو من اصل افرنسي درس في قرطبة واشبيلية على علماء العرب الرياضيات والفلك ورسم الارض كما تعلم شانجه (Sanche) ملك ليون واستور يا الملقب بالسمين الطب على علماء قرطبة · وكان جميع ملوك الافرنج على ماروى فولتير يستخدمون أطباء من العرب واليهود ، كما كان كثير من اذكياء الجلالقة والقشتاليين والليونيين والنافاريين ومن كان في البلاد الاندلسية تحت احكام المسلمين من المسيحيين يتعلمون العربية للتوظف في الاندلس والاتجار مع اهلها الى غير ذلك من المرامي ·

ولما بدا للباباوات ان ينشئوا الرهبنات في القرون الوسطى لبث الدعوة الدينية بين أبناء الشرق في آسيا وافريقية وفي الاندلس وصقلية من قارة اوربا ، ثبت لهم انه لاسبيل الى النجاح في هذا المشروع الا بتعلم لغات المشارقة ولاسيما العربية · فقضى مجمع فينا سنة ١٣١١ م برئاسة البابا اكلمنس الخامس ان تؤسس في باريز واكسفورد وبولون وسلمنكة ، اي في عواصم العلم في فرنسا وانكلترا وايطاليا واسبانيا على ذاك العهد دروس عربية وعبرانية وكلدانية وسريانية يتخرج بها الوعاظ والدعاة · وكانت المدرسة الطبية في مونبليه في فرنسا أنشئت سنة ١٢٢٠ وجعلت جل اعتمادها في التدريس على علماء الاندلس فكانت تقرأ فيها اللغة العربية لتفهم العلوم المكتوبة بها ·
ثم كثر انشاء الجامعات في الغرب وكان تأسيس اول جامعة في اوربا الوسطى في كراكو من مدن بولندا سنة ١٣٦١ وبعد اربع سنين أنشئت جامعة فينا وهي اول جامعة المانية وقيل ان جامعة بولون الايطالية أسسها تيودوس امبراطور الشرق في سنة ٤٢٥ م · ولما كثرت الجامعات في الغرب انشأ بعضها يعنى بتعلم اللغات السامية، والعربية من جملتها ، ولكن بشيء من الضعف · وكلما كان يشتد غرام اهل الغرب بدرس فلسفة ابن رشد وابن سينا والرازي وابن زهر وغيرهم يحاذر رجال الدين كل

الحذر ان تكون الفلسفة الاسلامية مقدمة الى ضعف الايمان وفشو الالحاد في المؤمنين من أبنائهم . ومع هذا أولع بعض امراء ايطاليا بالعربية وتكلموا بها ، وعدوها لغة الادب العالي ، واعتمد بعضهم في قصورهم وبيوتهم على علماء من أبناء المسلمين . وممن عرف باتقان العربية من ملوك ايطاليا رجار الثاني ملك صقلية وانكبردية وقلورية الذي قدم له الشريف الادريسي كرة من الفضة فيها صورة العالم بمدنه وجباله و بحاره وألف باسمه كتابه المشهور « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » ومدحه بانه دان في ملته بدين العدل وانه خير من ملك الروم . وقال الصفدي في الوافي بالوفيات ان رجار قال للشريف الادريسي لما استقدمه من العدوة : أريد تحقيق اخبار البلاد بالمعاينة لا بما ينقل من الكتب فوقع اختياره على أناس ألباء فطناء اذكياء وجهزهم رجار الى اقاليم الشرق والغرب جنوباً وشمالاً ، وسفروا معهم مصورين ليصوروا مايشاهدونه عياناً ، وامرهم بالتقصي والاستيعاب لما لابد من معرفته . وكان اذا حضر احد منهم بشكل أثبته الشريف الادريسي حتى تكامل ما أراد (توفي رجار سنة ٥٤٨ه ١١٥٤ م) . وذكر الصفدي كيف بالغ رجار في تعظيم الشريف الادريسي وكيف رتب له كفاية لاتكون الا للملوك بعد ان اعطاه مئة الف درهم ، وفضة كثيرة زادت من عمل الكرة . قال : وكان يجيء راكبا بغلة فاذا صار عنده يتنحى له عن مجلسه فيأتي فيجلسان معاً .

وممن كان يحسن العربية من ملوك ايطاليا غليام ، وكان كثير الثقة بالمسلمين يستخدمهم في بلاطه ومنهم امراء دولته ، وهو ابن رجار . وكذلك كان فردريك الثاني صاحب صقلية وبوليه وانكبرديه وزعيم الحملة الصليبية السادسة فانه كان يجيد العربية كل الاجادة . ولم يلبث بعض امراء ايطاليا كأسرة ميديسيس المشهورة بخدمة الآداب ان أسست عقيب اختراع الطباعة مطابع بلغات الشرق . واول مطبعة أنشئت في مدينة فانو في جون البنادقة (بحر الادرياتيك) سنة ١٥١٤ طبع عقبها القرآن الشريف ثم كتب الطب والحكمة والطبيعة باللغة العربية . وقيل كان كثير من مدرسي جامعة پادو او سالرنا في ارجاء ايطاليا من علماء العرب . وقد عرفت

ايطاليا قبل غيرها قدر علوم العرب بما ترجم لها المتنصرون من اليهود من فلسفة ابقراط وارسطو وغيرهما . ومما نقله الى اللاتينية من العربية احد أبنائها جرردو دكريمونا المتوفى سنة ١١٨٧ م في مدينة طليطلة من كتب الهيئة وأحكام النجوم والهندسة والطب والطبيعة والكيمياء والفلسفة . ويقال انه ترجم اكثر من سبعين كتاباً ومنهـا ما فقد اصله العربي اليوم وبقيت ترجمته اللاتينية ، على نحو ما فقدت تآليف فلاسفة اليونان ولم تصل الى اوربا الا بواسطة ترجمات العرب عنها .

وكانت ايطاليا ايضاً ، وهي مهد النهضة الحديثة في اوربا ومن بلادها انتشرت في أقطار الغرب ، اول أمة غربية عُنيت عناية خاصة باللغة العربية ، وهبت لطبع كتب العلم فيها لمقصد ديني اولاً ثم لمقصد علمي ساق اليه حب الاطلاع والتفقه . وهذا الخلق على أتمه في اجيال الغربيين اكثر مما هو في الشرقيين على ما رأينا . وتقدمت ايطاليا في الدروس العربية لانها اقرب بلاد الغرب من ارض الشرق ، واحتكاكها بالمشارقة قديم جداً ، ولان مقام البابوية كان في رومية عاصمة تلك البلاد ، والباباوات كانوا مسيطرين على كل شيء في الغرب الى الزمن الذي قام فيه لوثيروس في المانيا في الربع الاول من القرن السادس عشر . وقد انشأ البـابا غريغوريوس الثالث عشر في رومية سنة ١٥٨٤ مدرسة للموارنة ساعدت على نشر العربيـة وتخرج فيهـا ثلاثة لبنانيين اشتهروا بحمل لواء العربية في اوربا وهم جبرائيل الصهيوني وابراهيم الحاقلاني وسمعان السمعاني وجاء بعدهم غيرهم ولا سيما من أسرة السمعـاني نقلوا كثيراً من كتب العرب الى اللاتينية في القرن السابع عشر وبعده وتخرج بهم بعض علماء المشرقيات من أمم الغرب .

وكان المأمول ان تكون اسبانيا والبرتغال اول الممالك الاوربية التي تبادر الى اتقان العربية لامتزاج اهلها في الاندلس بالمسلمين نحو ثمانية قرون ولان الخاصة من اعيان الاسبان كانت ترى تعلم العربية من أدوات التفوق في الادب وشـارات الظرف واللطف حتى كادت تنسى لغتها الاسبانية على عهد العرب . وقد أنشئت في مدينة طليطلة اول مدرسة عربية في اسبانيا اوائل القرن الحادي عشر . وفي سنة ١٢٥٤ أنشئت في اشبيلية مدرسة عربية لاتينية لمزج الحضارتين العربيـة والاسبانية .

اما البرتغاليون فجاؤوا متأخرين جداً في هذا المضمار ، وبقي أفراد منهم يولعون بدرس العربية ولاسيا من الرهبان لغرض الدعاية المذهبية ولم يجدوا منشطاً من أمتهم ولا من حكومتهم ، اي ان المشرقيات العربية في البرتغال ما كانت في وقت من الاوقات محل عناية أمة ظل العرب ملابسين إياها قروناً .

وبينا كانت اكثر بلاد اوربا تحرص جد الحرص على آثار العرب وترفع منزلة من ينقل اليها علومهم ، وكان لليهود من اهل الاندلس يد طولى في هذا الشأن — كان رجال الدين في اسبانيا عقبى جلاء العرب عنها يحرقون الكتب العربية حيث صادفوها ، وظلوا خمسين سنة اي منذ أصدر الكردينال كيمنس سنة ١٥١١ م امره باحراق عشرات الالوف من كتب العرب في ساحات غرناطة ، يحرقون الاسفار العربية حتى كادت تبيد مدنية العرب من تلك البلاد لولا المترجمات الى اللاتينية والعبرية . وذكر كونده المؤرخ المستشرق الاسباني (١٨٢٠) ان مسيحيي اسبانيا لما استولوا على قرطبة حرقوا كل ما طالت اليه ايديهم من مصنفات المسلمين وعددها مليون وخمسون الف مجلد جعلوها زينة وشعلة في يوم واحد ، ثم رجعوا على سبعين خزانة كبرى من خزائن الاندلس وانشأوا يتلفون كل ما عثروا عليه في بلاد الاقاليم من مؤلفات العرب .

ومنذ القرن الخامس عشر ، وربما من قرن قبله ، اخذت اكثر الامم الاوربية تبتاع بواسطة وكلائها وقناصلها وتجارها في الشرق مخطوطات عربية تزين بها قصور ملوكها واديرتها وبيعها ودور العلم فيها . وكان سان لوي او لويز التاسع احد ملوك فرنسا اول الشارعين بتأسيس خزائن الكتب وذلك انه بلغه لما كان في الشرق على عهد الحروب الصليبية ان بعض امراء المسلمين جعلوا لانفسهم خزائن كتب يطالعونها ساعات فراغهم فجرى هو على مثالهم ، كان هذا في القرن الثالث عشر . اما لويز الرابع عشر في القرن الثامن عشر فقد أرسل احد علماء النمسا الى بلاد الاسلام ليبتاع له الكتب العربية والعبرية والسريانية واليونانية . وهكذا لم ينتصف القرن التاسع عشر حتى قُدّر عدد المخطوطات العربية في اوربا بنحو مائتين وخمسين الف مجلد ، وأهم الخزائن العربية في اوربا واميركا في ليننغراد وبرلين وباريز ولندرا وغوتنغن وليبسيك

ومونيخ وفينا وليدن واكسفورد وادنبرج ودبلين وكمبردج وخزانة ريلندس في منشستر والجمعية الآسياوية في لندرا وفي باريز والاسكوريال وميلانو ورومية وبرنستون . وفي كل من هلسنغفورس وموسكو واوبسالا وكوبنهاغن وفرنكفورت وصونك وبوفه ودرسدن وجيسين وغوتا وتوبنغ وغريسوالد وستراسبورغ وكراكو وبراغ ومجريط وفلورنسه وتورينو وبلرم وخزانة وزارة الهند في لندرا ونيويورك وشيكاغو وبال وكاليفورنيا وغيرها خزائن عربية تختلف بعددها ونفاستها باختلاف غنى الامة التي نشأت بينها وبزمان نهوضها لاقتناء كتبنا . ولكل خزانة من هذه الخزائن فهرس بل فهارس منظمة وصفت فيه مخطوطاتها العربية وصفاً مدققاً وذكرت تراجم مؤلفيها وكل ما له علاقة بها وذلك بارقام متسلسلة ونظام لم نستطع حتى الآن ان نحذو حذوه في انشاء الفهارس وتصنيف الجزازات (فيش) بحيث يحيط المستعرب اليوم بجميع النسخ المحفوظة في مكاتب الغرب من الكتب النادرة وغيرها متى أراد طبع كتاب اوالرجوع اليه في أبحاثه . ومازالت هذه الخزائن على نمو مستمر لان الجامعات والحكومات تنشط الى تنشيطها ، والافراد يتحفونها بمحاميهم في حياتهم او بعد مماتهم ، فقد اعطى مؤخراً صديقي الامير كايتاني من أعظم المستعربين في ايطاليا خزانته العظمى للمجمع العلمي في رومية في حياته ، واعطى غريفيني المستعرب الايطالي خزانته لجامعة ميلانو في ايطاليا بعد مماته .

ولما انتشأت الثورة الدينية في الغرب وقامت مكانها الثورة الاستعمارية اشتدت الحاجة اكثر من قبل للاطلاع على آداب العرب وغيرهم من أمم الشرق ، ودخل علم المشرقيات منذ أواخر القرن الثامن عشر في طور العلوم المنظمة فأنشأت النمسا سنة ١٧٥٣ مدرسة لتعليم اللغات الشرقية لقناصلها وتجارها ، وأنشأت فرنسا في سنة ١٧٩٥ مدرسة اللغات الشرقية الحية لمثل هذه الغاية ، وشادت المانيا مثلها سنة ١٨٨٧ ثم تبعتها روسيا وانكلترا وايطاليا فأسست كل منها مدارس للاخصاء بهذه اللغات . على ان ام جامعات الغرب لم تخل ابداً منذ القرن السادس عشر من دروس عربية ولا سيما جامعات المانيا وانكلترا وهولاندة . والعناية بدراسة هذه

اللغة باللغة حدها من الجد والهمة . ورأى علماء المشرقيات سهولة في تلقف لغات الشرق ، ومنهم من كان يعرف خمساً وعشرين لغة شرقية وغربية مثل لودلف الالماني ومنهم نحو عشرين لغة مثل دي ساسي الفرنسي وفات برنهم السويسري وهرميل الالماني . ولا تقل اللغات التي يعرفها احدهم عن خمس او ست ، ومن أغربهم دوزي الهولاندي الذي كتب في سبع لغات كأنه احد ابنائها فكتب باللاتينية والهولاندية والالمانية والفرنسية والانكليزية والاسبانية والبرتغالية ، ومثله فبري المجري فانه كان يكتب بالمجرية والتركية والعبرية واللاتينية والانكليزية والالمانية والفرنسية كأنه بعض المنشئين المشهورين في كل لغة لم تدخل واحدة منهما الحيف على اختها .

وللمستعربين في تلقف العربية طريقة اعتمدوا عليها في تعلم اللغات الغريبة عنهم ، وهو ان يأخذ طالب العلم في مدرسته او بلده مايمكنه اخذه من قواعد اللغة واصولها ومفرداتها ثم يرحل للتلقي عن اهلها ، ليحصل لاذنه أنسة بسماع اللغة من اربابها ، كما كان أجدادنا يرحلون لتلقي الحديث ورواية الآثار والاشعار . فيجيء المستعرب يقضي ماشاء ان يقضي من الزمن في بلاد عربية ، وقد يفضلون مصر ثم الشام ، ومنهم من اتقن علمه العربي في الازهر وآخرون تعلموا في مدارس المرسلين في بيروت او قرأوا على مشايخ دمشق وحلب وبغداد وتونس وفاس ومنهم من تظاهروا بالاسلام وتطالت انفسهم ليدرسوا علوم الاسلام في مكة المكرمة مثل سنوك هروغرون الهولاندي .

ولما كانت الاعمال الكبرى لا تظهر فائدتها الا باجتماع القوى المتفرقة وتوحيد المقاصد ، وكان للجمعيات والمجامع اثر كبير في خدمة العلم والمدنية ، أنشئ للبحث في المشرقيات في باتافيا في جاوة اول مجمع للعلوم والفنون سنة ١٧٧٨ . والهولانديون من اول الامم التي حملت علم العلم والمدنية في الغرب ، ثم أنشئت الجمعية الآسياوية في البنغال في الهند في سنة ١٧٨٤ والجمعية الآسياوية في بومباي سنة ١٨٠٥ ، وانشئ في القاهرة المجمع العلمي المصري سنة ١٨٩٨ ، وأسست الجمعية الآسياوية في باريز سنة ١٨٢٢ وكان من أعظم مؤسسيها اكبر مستعرب نشأ في فرنسا واخذ عنه أئمة المستعربين من علماء المشرقيات من الالمان والهولانديين والسويديين والايطاليين ، ونعني به العلامة سلفستر دي ساسي ، والمشرقيات العربية في القرن

التاسع عشر في اوربا مدينة لهذا الرجل كثيراً لانه سهل على المشتغلين بالعربية طرق تعلمها وتلقفها ٠

يقول هومبولد ان من اجمل نتائج المدنية الحديثة ان تؤلف جميع الامم المستنيرة أسرةً واحدة عندما تمس الحاجة لخدمة العلم والآداب والفنون وكل ماينشأ من تقرير حقيقة و ينبعث عن فكر وحس و يرتفع به الانسان الى ما فوق الحاجات العادية في المجتمع ٠ ولذلك رأينا بين المشتغلين بلغات الشرق من الغربيين شيئاً من التضامن الادبي يشد بعضهم أزر بعض ، فلم يكتف المستعربون بمجامعهم وجمعياتهم وجامعاتهم ومجلاتهم التي تنشر أبحاثهم ، بل سمت هممهم الى عقد مؤتمرات يختلف اليها جميع علماء المشرقيات من الامم والمستعربون في جملتهم ، فعقدوا اول مؤتمر لهم في باريز ثم في لندرا ثم في لينينغراد ففلورنسه فبرلين فليدن ففينا فاستكهولم فلندراثانية فجنيف فباريز ثانية فرومية فهمبورغ فالجزائر فكوبنهاغ فآثينة ثم عقدمؤتمر بعدالحرب العامة في ابسيك لم تحضره أمم الحلفاء (فرنسا وانكلترا وايطاليا واميركا) وعقد آخر في باريز لم تشترك فيه أمم الوفاق في اوربا الوسطى وشرقها (كالالمان والنمساو يين والمجر ولا أمم الصقالبة اي السلافيين) ٠ وقد اعتاد علماء المشرقيات ان ينشروا بهذه المناسبة مجلدات ضخمة في أعمال مؤتمراتهم وما يقدمه بعضهم من الرسائل القديمة او يكتبه من الابحاث الطريفة في الفرع الذي اختص به ٠ وكان للعربية من بين اللغات الشرقية التي يتدارسها علماء المشرقيات المقام الممتاز فنشرت بذلك رسائل قديمة مهمة كانشرت رسائل نادرة من كتب العرب في الاسفار التي يؤلفونها عندما يريد علماء المشرقيات الاحتفاء باحد اخوانهم الذين خدموا العلوم المشرقية عند بلوغه سناً معينة ٠

هذا ماقام به الغربيون لخدمة الدروس العربية ، وقل ان تجد في بلادهم جامعة مهمة الآن الا وفيها منبر لتدريس لغتنا ، مهما بلغ من قلة عدد ابناء تلك الامة ، وبعدها عن الاستعمار وانصرافها عن الفتوح والغزوات ، بل يتعلمونها للتجارة والتثقيف، وقد نبغ في كل أمة رجال يتكلمون العربية ويكتبونها كابنائها ، ومنهم من اكتفوا بفهم النصوص في الكتب ، ولم يساعدهم الزمن ليتمكنوا من أدب العرب او ليرحلوا الى البلاد العربية يدرسون لغتها ويمارسون التكلم بها مع أبنائها مدةً وممن عرفناهم

يكتبون العربية كتابةً جيدة جويدي ونالينو وماسنيون ومارسيه ومرجليوث و برون وكرنكوف وبرو كلمان وهارتمان وموريتس وكراتشقوفسكي وكوفالسكي وغريفيني وغولدصهير · ومعظم من عُنوا بالمشرقيات من علماء المشرقيات نشروا كتباً ورسائل مهمة من آثار السلف الصالح ، ويكفي ان يقال في هذه الهمم الشماء ان الطبع باللغة العربية الذي انتشر منذ القرن الخامس عشر في ايطاليا ومنذ أوائل القرن السابع عشر في هولاندة ، ثم شاع بعد حين في سائر عواصم الغرب ، لم يصل الاستانة الا في القرن الثامن عشر ، ولم يهبط مصر الا في أوائل القرن التاسع عشر وكان على ضعف في الشام في القرن الثامن عشر · وهذا أكبر دليل على انتباه الغربيين في ورود مناهل العلم والتذرع باسباب نشره وتحبيبه الى الناس ·

يحتاج الوقوف على ما تمّ للغرب من تلك النهضة في الاخذ من علوم العرب الى بحث مستفيض خاص ، ويهمنا الآن معرفة اثر تلك النهضة فينا وفي لغتنا، اي ان نعرض للجهة التي تخصنا من ذاك الجهاد العظيم الذي جهدوه في احياء العربية فقط ، وذلك للتنويه بمن نشروا كتبنا فأسدوا الى لغتنا المحبوبة خدمات إياديهم البيضاء ، وعلّمونا بما أحيوه دروساً في تاريخ أمتنا ، ومدنية أجدادنا مع ان اعمام هذه وصلتنا بالعرض اذ لم يكن علماء المشرقيات او جمعياتهم ومجامعهم يقصدون خدمتنا ، بل خدمة العلم او الافكار التي يريدون بثها ليتخذ بعضهم من كتب أسلافنا مادة تنفعهم في موضوع قد يرون غير رأينا فيه او غير ذلك من المقاصد · ولكن مهما كانت النيات فقد استفادت العرب والعربية من هذه الهمة التي انبعثت من ديار الغرب ولذلك تقضي علينا أخلاقنا ان نعرف الفضل لصاحبه ·

المشرقيات العربية في فرنسا وسويسرا وبلجيكا

اهتمَّ المستعربون من علماء المشرقيات في فرنسا بالنقل والاحتذاء من كتب العرب اكثر من اهتمامهم بنشر اصول تلك الكتب ، ومع ذلك فان في الذي نشروه من الكتب العربية دليلاً على ما بذله أفراد هذه الامم في خدمة آدابنا · فقد نشر (سلفستر دي ساسي) امام المستعربين في الغربيين كتاب كليلة ودمنة وألفية ابن مالك

نصوص
و
وثائق

وكتاب الاعتبار لعبداللطيف البغدادي في وصف مصر ومقامات الحريري ومعلقة لبيد ، ونشر (اكاترمير) مقدمة ابن خلدون والروضتين في اخبار الدولتين لابي شامة وسر الخليقة لبلنيوس الحكيم والقصائد السبع المعلقات والبرق اليماني ومطالع النيرين والتيجان وبلوغ المرام في تاريخ دولة مولانا بهرام . ونشر (كوسين دي برسفال) المعلقات السبع وامثال لقمان الحكيم . ونشر (رينو ودي سلان) تقويم البلدان لابي الفدا . ونشر (دي سلان) ديوان امرئ القيس والجزء الاول من وفيات الاعيان لابن خلكان والجزء السادس من اخبار البربر في تاريخ ابن خلدون والزيج الحاكمي و (فريمبري) رحلة ابن بطوطة ونشر (دوغا) بمعاونة (دوزي) الهولاندي و (ريت) الانكليزي نفح الطيب للمقري . و (باربيه دي منار) مروج الذهب للمسعودي و (هارتويغ درنبورغ) كتاب سيبويه والاعتبار لابن منقذ واربع رسائل للملك غرناطة ابي الحسن علي الى دون دياغو القسطيلي وابنه والنكت العصرية في اخبار الوزراء المصرية لعمارة اليمني وديوان النابغة الذبياني وطبع ابوه الرياض المزهرة في صرف اللغة العبرانية ونحوها لمؤلفه ابي الوليد مروان بن جناح القرطبي وتاريخ اتابكية الموصل . و (بوشه) ديواني عروة بن الورد والفرزدق . و (هوداس) نزهة الحادي باخبار ملوك القرن الحادي (عشر) للوفراني وتاريخ السودان لعبدالرحمن التومبوكتي وتذكرة النسيان في اخبار ملوك السودان وتاريخ جلال الدين المنكبرتي وتاريخ الفتاش نشره مع (دلافوس) . ونشر (باسيه) الخزرجية في العروض وتاريخ فتح الحبشة لعرب فقيه . ونشر (بل) تاريخ بني عبدالواد ملوك تلمسان لابي زكريا يحيى وكتاب التكملة لكتاب الصلة لابن الابار بمعاونة ابن ابي شنب . و (رافيس) زبدة كشف الممالك للظاهري . و (سيلفسوهن) ديوان طرفة بن العبد و (ماسنيون) الطواسين للحلاج والامثال البغدادية للطالقاني والاصطلاحات الفلسفية . و (ماسيه) نظام ديوان المهردار لابن الصيرفي وتاريخ ابن الميسر . و (پريه) ثماني مقالات لاهوتية ليحيى بن عدي و (رو) معلقة زهير ولامية ابن الوردي ولامية العجم للطغرائي وقصيدة بانت سعاد . و (زوتنبرغ) تاريخ ملوك فارس للثعالبي . و (هوار) البدء والتاريخ للمطهر ابن طاهر ومقامات ابن ناقيا وديوان سلامة بن جندل . و (منك) دليل الحائرين

لابن ميمون ومعين الحياة لابن جبرول · و(سيديايو) كتاب ابي الحسن علي المراكشي المدعو جامع المبادي والغايات في الآلات الفلكية و(شيفر) وصف الشام لابي الحسن علي الهروي والنهج السديد للمفضل بن ابي الفضائل و(ديكرانج ابنه) ذكر تملك جمهور الفرنسوية مصر والشام لنقولا الترك · وطبع (دوبكه) رسالة في البراهين على مسائل الجبر والمقابلة لعمر بن ابراهيم الخيامي · و(مسكوراتي) اخبار بني مزاب · و(كوننغ) كتاب الكلي والمثانة للرازي · و(اكزبكا فيصر) تاريخ جزيرة جربة لمحمد بن ابي راس احمد الناصر · و(لولوفيل) كتاب صورة الارض لمحمد بن جابر البتاني · و(لانجليس) رحلات لاناس من العرب والفرس رحلوا الى الصين والهند في القرن الثالث للهجرة · و(باتورني) وشاح الكتائب · و(غوتيه) الدرة الفاخرة للغزالي · و(كولين) تذكرة ابي العلاء بن زهر · و(مرسيه) حلبة الفرسان لابن هذيل الاندلسي · و(فرّان) الفوائد في معرفة علم البحر والقواعد لابن ماجد · و(امار) مقدمة الوافي بالوفيات للصلاح الصفدي · و(كي) كتاب الاشربة لابن قتيبة · و(كارا دي فو) كتاب ايرن في رفع الاشياء الثقيلة نقله الى العربية قسطا بن لوقا البعلبكي · و(شولتس) السويسري ديوان أمية بن ابي الصلت · و(كللير) السويسري الجزء السادس من كتاب بغداد لابي الفضل احمد بن ابي طاهر طيفور · و(فودجه) البلجيكي كتاب الاشارات الالهية لابن سينا · و(غيغ) الحاوي في علم التداوي لنجم الدين محمود الشيرازي · و(موتلنسكي) اخبار الائمة الرستميين لابن الصغير · و(ميز) السويسري حكاية ابي القاسم البغدادي ·

المشرقيات العربية في جرمانيا

أخرج علماء الالمان أمهات كتب العرب التي تساعد على فهم دينهم وحضارتهم فقدموا للمستعربين وغيرهم مادة مهمة للبحث والنظر · وأهم ما نشره (فليشر) تفسير القاضي البيضاوي والمفصل للزمخشري وكتاب الف ليلة وليلة ورسالة هرمس في زجر النفس · وطبع (وستنفيلد) سيرة ابن هشام ومعجم البلدان لياقوت الحموي ومعجم مااستعجم للبكري وطبقات الحفاظ للذهبي ووفيات الاعيان لابن خلكان وتهذيب

الاسماء واللغات للنووي والمشترك ليـاقوت وعجائب المخلوقات للقزويني وآثار البلاد للقزويني ايضاً والمعارف لابن قتيبة واسماء القبائل المتشابهة وغير المتشابهة لمحمد بن حبيب والاشتقاق لابن دريد واخبار قبط مصر للمقريزي وسيرة فخر الدين المعني وتاريخ مدينة الرسول للسمهودي وتاريخ مكة للازرقي والمنتقى من اخبار أم القرى وهي منتخبات من الفاكهي والفاسي وابن ظهيرة والاعلام للنهروالي الى غير ذلك من الكتب الممتعة التي عُدّ وستنفيلد بنشرها من أعظم العاملين في تاريخ المشرقيات العربية . ونشر (فلوغل) الفهرست لابن النديم وكشف الظنون لحاجي خليفة والمؤنس للثعالبي وتعريفات الجرجاني ونجوم الفرقان وتاج التراجم لابن قطلوبغا . ونشر (سخاو) الطبقات الكبير لابن سعد وكتاب ما للهنـد من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة للبيروني ونشر له ايضاً الآثار الباقية عن القرون الخاليـة والمعرب للجواليقي . ونشر (فريتاغ) ديوان الحماسة لابي تمام والافادة والاعتبار لعبد اللطيف البغدادي وولاية سعد الدولة على حلب وأمثال الميداني وفاكهة الخلفاء لابن عربشاه ووصف فلسطين والشام للادريسي . ونشر (آلورد) دواوين الشعراء الستة النابغة وعنترة وطرفة وزهير وعلقمة وامرىء القيس والاصمعيات وديواني الاراجيز للعجاج والزفيـان وديوان رؤبة بن العجاج [1] وديوان خلف الاحمر والفخري في الآداب السلطانية والجزء الحادي عشر من تاريخ مصنف مجهول . و (ليبرت) تاريخ الحكماء للقفطي . و (وابك) رسالة الخيامي في الجبر والمقابلة وكتاب الفخري للكرخي وتفسير مقالة اقليدس العاشرة لابي عثمان الدمشقي . و (ونستنن) مقـدمة الادب لجار الله الزمخشري . و (فولرس) معلقتي الحارث بن حلزة وطرفة بشرح الزوزني وتاريخ مصر لابن دقماق . و (كريمر) النسوي الاستبصار في عجائب الامصار والمغازي للواقدي والاحكام السلطانية للماوردي والقصيدة الحميرية . و (فولف) المعلقات وشيئاً من ديوان الببغاء ورسالة في احوال القيامة . و (ايفيلد) فتوح الجزيرة المنسوب للواقدي . و (سيبولد) الشماريخ في

(١) حرص المستعربون على نشر دواوين العرب ولاسيما العرباء منهم لان الشعر مرآة الامم وقد يقع الباحث فيه على مواضعات وعادات لاتخطر له على بال .

التاريخ للسيوطي واسرار العربية لابن الانباري والمنى في الكنى له والمرصع لابن الاثير ورواية سول وشول وكتاب النقط والدوائر مع رسالتين في التوحيد ٠ و(سبرنغر) اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق السمرقندي وتاريخ الغزنوية للعتبي والاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر والاتقان للسيوطي وكتاب حدود الفاكهي ٠ و(بارث) فصيح ثعلب وديوان القطامي ٠ و(مولر) النمسوي صفة جزيرة العرب للهمداني والفرق للاصمعي ٠ و(مولر) الالماني طبقات الاطباء لابن ابي أصيبعة ٠ و(يوسف مولر) اخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر وكتاب محمد بن كثير الفرغاني في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم ٠ و(بنس) اتعاظ الحنفا للمقريزي ٠ و (هورو بتس) الهاشميات للكميت ٠ وطبع (آبل) المعلقات السبع ٠ و(سوسين) ديوان علقمة الفحل ٠ و (ومسيكة) تاريخ ابي الفدا ٠ و (نولدكه) ديوان عروة بن الورد ٠ و (موجيك) النمسوي كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري وصفة الارض للخوارزمي وعجائب الاقاليم لزهراب ورسم المعمور من البلاد لمحمد بن موسى بن شاكر احد الاخوة الثلاثة المعروفين ببني موسى ٠ ونشر (بروكلمان) تلقيح فهوم اهل الآثار في مختصر السير والاخبار لابن الجوزي وعيون الاخبار لابن قتيبة وديوان لبيد وكتاب ماتلحن فيه العوام للكسائي ٠ وطبع (فيلمار) الارجوزة المزدوجة لوجيه الدين البهنسي ومثلثات قطرب ٠ و (جورج يعقوب) طيف الخيال لابن دانيال الطبيب الكحال ٠ ونشر (كرابتشك) النمسوي النصوص التي تعين على جمع تاريخ بني مزيد ٠ و (باردنهاور) كتاب الانساب المنسوب لارسطاطاليس ٠ و (مور يتس) التحفة السنية باسماء البلاد المصرية لابن الجيعان وتاريخ الفيوم لابي عثمان النابلسي الصفدي ٠ و (شمولدرس) ارجوزة في المنطق لابن سينا ٠ و (بارتز) كتاب الشرائع لشالومون ابن يوسف بن ايوب ٠ ونشر (هفنر) النمسوي عدة رسائل لغوية وهي القلب والابدال لابن السكيت وكتاب الابل للاصمعي وكتاب خلق الانسان له وثلاثة كتب في الاضداد للاصمعي والسجستاني وابن السكيت وذيل للصغاني ٠ ونشر الدارات والنبات والشجر والنخل والكرم للاصمعي ٠ ونشر (ناغلبرغ) كتاب الشجر لابن خالويه ٠ ونشر (غرونر) ادب الكاتب لابن قتيبة ونشر (هيل) تذكرة الكحالين لعلي بن عيسى وطبقات

الشعراء للجمحي وديوان الفرزدق · و(هوخهايم) الكافي في الحساب للكرخي · و(وايل) الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين للانباري · و(شوالي) المحاسن والمساوي للبيهقي · و(شولتس) ديوان حاتم الطائي · و(ديتريسي) بعض رسائل الفارابي وحكمة ارسطاطاليس وتوحيده ورسائل اخوان الصفا · و(بزولد) سيرة احمد بن طولون لابن سعيد المغربي وقصيدة عمرو بن كلثوم بشرح ابن كيسان · و(برونله) كتاب المقصور والممدود لابن ولاد وأعد للنشر الازمنة لقطرب والاضداد له وكتاب خلق الانسان للزجاج والعشرات لابن خالويه والمنضد لابن الهنائي والتنبيهات على اغاليط الرواة ونشر نظام الغريب للربعي وشرح السيرة النبوية لابي ذر الخشني · و(مان) تحفة ذوي الارب لابن خطيب الدهشة ومشكل الانساب · و(فبيز) الفرج بعد الشدة للتنوخي · و(جاهن) شرح المفصل لابن يعيش · و(ريشر) معلقة عنترة وعليها شرح ابن الانباري والمعجم في بقايا الاسماء لابي هلال العسكري وشرح معلقة زهير للانباري والمذكر والمؤنث لابن جني · و(هوسهير) شرح معلقة زهير · و(بارمان) قول الحسن بن الحسين بن الهيثم في الضوء · و(نوربكه) كتاب النحو للصباغ · و(هوجنسن) النمسوي بغية المستفيد في اخبار زبيد · و(شورتس) ديوان عمر بن ابي ربيعة ·

ونشر في بلاد المانيا والنمسا في عصور مختلفة كتب ورسائل كثيرة منها أخبار الدول المنقطعة للازدي وديوان لبيد وديوان طرفة بن العبد وتذكرة الكحالين لعيسى ابن علي وتاريخ الدولة الاتابكية لابي الحسن عزالدين وطبع لجابر بن حيان مصنف في أسرار الكيمياء وعدة رسائل لجعفر الصادق في هذا الفن نشرت في ستراسبورغ سنة ١٥٣٠ وطبع في هذا العصر كتاب الكيمياء في باسل ·

المشرقيات العربية في هولاندة

لم يقلّ الهولانديون عن الالمان في خدمة الآداب العربية ، فقد نشر مستعربوهم من الامهات المعتبرة ايضاً ما كشف القناع عن وجه المدنية الاسلامية فقام (اربنيوس) سنة ١٦١٥ ونشر تاريخ الشيخ المكين جرجس بن العميد وحكايات لقمان ، وانشأ مطبعة

ليدن وجهزها بالحروف العربيـة التي ما زالت الى اليوم تطبع باكثر من عشرين لغة من لغات الشرق ونشر (غوليوس) كتاب الفلك للفرغاني وعجائب المقدور في اخبار تيمور لابن عربشاه . و(شولتس) سيرة صلاح الدين لابن شداد . و(دوزي) المعجب لعبد الواحد المراكشي والبيان المغرب لابن عذاري وقسماً من جغرافيـة الادريسي بمعاونة (دي خوي) ومنتخبات من مصنف للمقريزي والحلة السيراء لابن الابار ونشر شيخ المشرقيات العربية (دي خوي) من الكتب في التاريخ والجغرافية أجلها حتى عدّ سيد المستعربين من الهولانديين بل لايفوقه بكثرة ماطبع من جميع المستعربين في الامم الا (وستنفيلد) ويزيد عليه (دي خوي) في التحقيق والضبط وجميل الذوق في فهم كلام العرب . فما نشره تاريخ الرسل والملوك لابن جرير الطبري وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد ونشر أمهات من كتب الجغرافية سماها المكتبة الجغرافيـة العربية وهي مؤلفـة من المسالك والممالك للبلخي والمسالك والممالك لابن حوقل واحسن التقاسيم للمقدسي البشاري وكتاب البلدان لابن الفقيه والمسالك والممالك لابن خرداذبة مع نبذة من كتاب الخراج لقدامة بن جعفر والاعلاق النفيسة لابن رستة وكتاب البلدان لليعقوبي والتنبيه والاشراف للمسعودي وجزءاً مهماً من تجـارب الامم لابن مسكويه والعيون والحدائق وخلافة عمر الثاني ويزيد الثاني وهشـام وشرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون وديوان صريع الغواني والشعر والشعراء لابن قتيبة . ونشر (يونغ) المشتبه في اسماء الرجال للـذهبي والانساب لابي الفضل المقدسي ولطائف المعارف للثعالبي والخراج ليحيى بن آدم وفتوح البلدان للبلاذري وصحيح البخاري . ونشر (جوينبول) مراصد الاطلاع لعبد المؤمن بن عبد الحق والجبال والامكنة والمياه للزمخشري والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة وقصـائد المتنبي وشعراء عصره في مدح سيف الدولة . ونشر ابنه (وليم) التنبيه في الفقه الشافعي للشيرازي وكتاب البلدان لابن واضح اليعقوبي . و(هوتسما) زبدة النصرة للعماد الاصفهاني وتاريخ اليعقوبي والاضداد لابن الانباري . و (بيت) لب اللباب للسيوطي . و(مورسنغ) طبقات المفسرين للسيوطي . و (فايرس) درة الاسلاك في دولة الاتراك لابن حبيب و(فان فلوتن) مفاتيح العلوم للخوارزمي والبخلاء للجاحظ والمحاسن والاضداد

نصوص
و
وثائق

له وثلاث رسائل للجاحظ ايضاً · و(آبل) ديوان ابي محجن الثقفي · و (فان دانبرغ) فتح القريب لابن القاسم الغزي · و(جرهاردوس) النزاع والتخاصم للمقريزي· و(كوننغ) المثانة والحصبة وثلاث رسائل في التشريح للرازي · و (فان ديرليت) عجائب الهند لبزرك بن شهريار الرام هرمزي · و(انغلمان) ديوان الحادرة · و (بالتنادلاندلور) الامانات والاعتقادات لسعديا بن يوسف الفيومي · و (بير) تاريخ الزندية لابن عبد الكريم علي رضا الشيرازي و (بيرام) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ·

ونشر في هولاندة الالمام بمن في ارض الحبشة من ملوك الاسلام ومفحمات الاقران في مبهمات القرآن للسيوطي وغير ذلك من الكتب النفيسة ·

المشرقيات العربية في انكلترا والولايات المتحدة

من اول ما نشر الانكليز من الكتب كتاب التصريف لابي القاسم خلف بن عباس الزهراوي · ونشر (بوكوك) مختصر الدول لابي الفرج الملطي ونظم الجوهر لسعيد بن بطريق · و(كورتون) الملل والنحل للشهرستاني وعقيدة اهل السنة لحافظ النسفي ورحلة البطريرك مكاريوس · و(لومسدون) مقامات الحريري ونفحة اليمن لاحمد الشرواني وشرح المعلقات ومختصر المعاني للقزويني وقاموس المحيط للفيروزابادي و(ناسو) الكشاف للزمخشري وتاريخ الخلفاء للسيوطي ونوادر القليوبي وفتوح الشام للواقدي وفتوح الشام البصري وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ونخبة الفكر لابن حجر العسقلاني · ونشر (هاريس خون) ذكر فتح الاندلس لابن عبد الحكم و(همر) شوق المستهام في حل رموز الاقلام لابن وحشية · و(بالمر) ديوان زهير المصري · و (صموئيل لاي) الاشارات في معرفة الزيارات للهراوي · و(ريث) الكامل للمبرد ورحلة ابن جبير ومجموعة سماها جُرْزَة الحاطب وتحفة الطالب فيها ديوان طهمان بن عمر الكلابي تأليف ابي الحسن السكري وتلقيب القوافي لابن كيسان وصفة السرج واللجام لابن دريد والسحاب والغيث واخبار الروادلة · و(أميدروس) تاريخ الوزراء للصابي وذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي · و (برونو) كتاب الموشى للوشاء والاتباع والمزاوجة لابن فارس · و (كارلايل) مورد اللطافة

فيمن ولي السلطنة والخلافة لابن تغري بردي • و (مرجليوث) معجم الادباء لياقوت الحموي والانساب للسمعاني ونشوار المحاضرة للتنوخي ورسائل المعري وديوان التعاويذي • و(فنكل) ثلاث رسائل للجاحظ فيها الرد على النصارى وذم أخلاق الكتاب ورسالة القيان • و(ارنولد) كتاب المنية والامل للمرتضى في ذكر المعتزلة • و(كاسل كاي) مجموعة في تاريخ اليمن لعمارة والمختصر من العبر لابن خلدون وأخبار القرامطة في اليمن للجندي • و (هرشفيلد) ديوان حسان بن ثابت • و (كركنوف) قصيدتين لمزاحم العقيلي وديوان عمرو بن كلثوم التغلبي والحارث بن حلزة اليشكري والطرماح والصحاح للجوهري وكتاب للعقيلي • و (مهرمان) معيد النعم ومبيد النقم للتاج السبكي • و(لايل) دواوين عامر بن الطفيل وعبيد بن الابرص وعمرو بن قميئة والمفضليات للضبي مع شرح ابي محمد القاسم الانباري والمعلقات العشر بشرح التبريزي • و(نيكلسون) كتاب اللمع • و(بفن) نقائض جرير والفرزدق • و(مرجليوث) مع (جبر) الالماني حماسة البحتري • و(ستوري) الفاخر للمفضل بن سلمة • و(مكارتني) ديوان ذي الرمة بشرح الانباري • و(منغانه) الدين والدولة لابن ربن • و(سترونج) فتوح الحبشة لاحمد ابن عبد القادر بن سالم بن عثمان • و(روس) ظفر الواله في تاريخ كجرات للالغخاني • و(كوست) تاريخ مصر وولاتها للكندي • و(هويت) كتاب عبد اللطيف البغدادي •

ونشر (پوپر) الاميركاني النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي • و(كوتهيل) الاميركاني تاريخ قضاة مصر للكندي وكتاب المطر لابي زيد • و(كرنيليوس فانديك) الاميركاني رسالة في مرض الجدري والحصبة للرازي • و(طوري) الاميركاني فتوح مصر وأخبارها لابن عبد الحكم • و(جوث) الاميركاني الجزء الثامن من تاريخ مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي • و(كونيج)الاميركاني تاريخ حكام مصر للكندي • و(جاسترو) الاميركاني كتاب ابي زكريا يحيى بن داود حيوج •

***

المشرقيات العربية في ايطاليا واسبانيا والبرتغال

كانت ايطاليا اول الامم الغربية التي ذهبت بفضل السبق في نشر الكتب العربية ، فقد أحيا علماؤها المستعربون في مدينة البندقية سنة ١٤٧١ تأليف يحيى بن ماسويه

م ٩٠

الاصغر الحراني في الطب والفلسفة وطبعوا قانون ابن سينا في الطب مع كتاب النجاة في سنة ١٥٩٣ وبعدها نشروا رسائل أخرى في المنطق والطبيعة والكلام للرازي وطبعوا تحرير اصول أقليدس للطوسي ·

ونشر (آماري) المكتبة العربية الصقلية وفيها جميع ما ورد في كتب العرب عن جزيرة صقلية وطبع الشروط والعقود السياسية بين جمهوريات ايطاليا وسلاطين مصر وغيرهم و كتاب الاشارات للهروي · و(لانزوني) القول المستظرف في سفر مولانا الملك الاشرف و كتاب النخلة للسجستاني · و(ربيزو) كتاب الارصاد الكلية · و(كايتاني) تجارب الامم لابن مسكويه · و(جويدي) شرح بانت سعاد لابن هشام وكتاب الافعال لابن قوطية والاستدراك لابي بكر الزبيدي · و(كيسب فللا) كتاب ديوان مصر وزاد المسافر ورسالة لقسطا بن لوقا · و(سكيابارلي) ديوان ابن حمديس الصقلي وجزءاً من انس المهج وروض الفرج ومرشدة الطالب في اسمى المطالب لابن بسام وعلم الشعر لابي العباس احمد بن يحيى ثعلب · و (نللينو) زيج البتاني في الفلك والبيان لابن رشد · و(غريفيني) فقه زيد بن علي وديوان الاخطل والطبقات لابي بكر الزبيدي ونصوصاً عربية في صقلية وقصيدة منسوبة لامرىء القيس وقصيدة قدم بن قادم وقصيدة الاعشى «ماالبكاء» وأعد للطبع لمع القوانين المضية في دواوين الديار المصرية للامير عثمان بن ابراهيم النابلسي · والآنسة (كودنسي) آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان لاسحق بن حسين المنجم · و(بويجي) مقامات ابي طاهر التميمي · و (روميو) كتاب الفرغاني في الطب · و (برتولوميو) كتاب النخل للسجستاني و(كوزالوشي) و(لاغوبينا) الصكوك المعينة على تاريخ استيلاء العرب على جزيرة صقلية ملحقاً للمكتبة الصقلية التي نشرها آماري ·

وانت ترى ان ما سما الايطاليون الى نشره اولاً كتب العلوم المادية فتداركوا من الضياع بعض ما أبقته الايام من الكتب ، ولقد وضع السويسري سوتر من علماء المشرقيات كتاباً فيمن اشتغلوا من العرب بالعلوم الرياضية والفلك فقط فكان عدد من وصل الى تراجمهم نيفاً وخمسمائة رجل فُقدت الآن اكثر كتبهم · ونشر (بانكري) الاسباني كتاب الزراعة لابن العوام · و (كازللا) لغز قابس · وأهم ما نشره علماء

المشرقيات الاسبان المكتبة الاندلسية . نشرها (كوديرا) و(ريبرا) وهي الصلة لابن بُشكوال وبغية الملتمس في تاريخ رجال الاندلس والمعجم لابن الابار والتكملة لكتاب الصلة لابن الابار ايضاً وتاريخ علماء الاندلس لابن الفرضي وفهرس مارواه عن شيوخه ابو بكر بن خليفة الاشبيلي . و(اميليو لافونت) أخبار فتح الاندلس وذكر امرائها والحروب الواقعة بينهم . و(كيروس) علم مابعد الطبيعة لابن رشد . و(آسين) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس . و(كنساليس) تقويم الذهن للداني . و(ريبره طرغوه) القضاة بقرطبة للخشني القروي . و(شانجاس) اختصار الجبر والمقابلة لابن بدر . و(غسبار) ريحانة الكتاب للسان الدين ابن الخطيب والجزء الثاني والعشرين من نهاية الارب للنويري . و(هوبتي) كتاب التواريخ لابن بسام . و(كلارزا) فلسفة الاسلام والغربيين . ونشر (لوبس) البرتغالي كتاب أحوال البرتغاليين في مالابار الهندية للشيخ زين الدين وكتابات عربية متعلقة بالبرتغال . و(صوصه) الصكوك العربية المتعلقة بتاريخ البرتغال .

المشرقيات العربيه في روسيا و ولونيا وفنلندا وهنغاريا وتشكوسلوفاكيا

أولع الروسيون بنشر خلاصات من كتب العرب فكانوا أشبه بالافرنسيين في هذا المعنى ، ومع هذا نشر من أبنائهم (كركاس) الاخبار الطوال لابي حنيفة الدينوري . و(غوتولد) تاريخ سني ملوك الارض والانبياء لحمزة الاصفهاني ومعجماً للقرآن والمعلقات . و (كولسون) الاعلاق النفيسة لابن رستة . و(خانيكوف) ميزان الحكمة للخازني . و(بتروف) طوق الحمامة لابن حزم . و (روزن) تاريخ الذيل الذي صنفه يحيى بن سعيد بن يحيى الانطاكي ومصنفاً في الجبر لابي جعفر الخوارزمي . و(كراتشقوفسكي) ديوان الوأواء الدمشقي . ونشروا رحلة ابن فضلان والصور السمائية لعبد الرحمن بن عمر الصوفي ويعرف بكتاب الكواكب الثابتة . ونشر (كوفالسكي) البولوني ديوان قيس بن الخطيم . و(رودلف دفوراك) ديوان ابي فراس الحمداني . ونشر (ولين) الفنلاندي حائية ابن الفارض « أوميض برق بالابيرق لاحا » مع شرح عبد الغني النابلسي عليها . ونشر (تلكويست) الفنلاندي المغرب في حلى المغرب لابن سعيد . ونشر (غولدصهير) المجري كتاب المعمرين للسجستاني وفضائح الباطنية

للغزالي وكتاب مهدي الموحدين محمد بن تومرت وديوان الحطيئة بجرول بن اوس ومعاني النفس .

الدانيمرك والسويد ونروج

نشر (مهرن) الدانيمركي عجائب البر والبحر لشيخ الربوة وعدة تآليف لابن سينا منها رسالة حي بن يقظان ورسالة في أسرار الحكمة المشرقية . ونشر (تورنبرغ) السويدي تاريخ الكامل لابن الاثير والانيس المطرب لابن ابي زرع الفاسي . و(كرلولندبرغ) السويدي الفتح القسي في الفتح القدسي لعماد الدين الاصفهاني وديوان زهير بن ابي سلمى للاعلم الشنتمري . ونشر (مويرخ) السويدي درج الغرر ودُرج الدرر للميكالي . و (نيبرغ) ثلاث رسائل لابن عربي وهي انشاء الدوائر وعقلة المستوفز والتدبيرات الالهية وكتاب البهجة لابراهيم الشبستري والانتصار في الرد على ابن الراوندي . ونشر (يروخ) المفصل للزمخشري . و(سترستين) السويدي تاريخ سلاطين مصر والشام وحلب وبيت المقدس وامرائها لابراهيم مغلطاي وقطعة من كتاب تهذيب اللغة للازهري .

الخلاصة

هذا بعض ما أحياه علماء المشرقيات في الغرب من أسفار أجدادنا ، وهذه الجريدة ادنى الى ان تكون قائمة غير مستوفاة لان بلاد الغرب كبيرة ، والاستقصاء متعذر بعد عمل القوم هناك قروناً طويلة .

ولو حدث الانتباه في الغرب للحصول على كتب العرب في القرن العاشر للميلاد مثلاً لحفظت كنوز كثيرة تبعثرت بالحروب الصليبية في الشام ومصر ونكبة هولاكو في بغداد وفجائع البربر والاسبانيين في الاندلس ، وغير ذلك

من الخطوب المدلهمة التي اصيبت بها كتب العرب من إحراق وإغراق وتمزيق وتفريق . ومع هذا فان هذه المادة الصالحة التي تلقفها الغربيون من أسفارنا بعد زمن نهضتهم ، قد أحيت معالم حضارتنا.

توفر المستعرون على طبع ما ظفروا به من كتبنا ورأوا مصلحة العلم والآداب او السياسة والاستعمار غرضاً في إحيائه قبل غيره ، وقلما طبعوا كتاباً او رسالة الا عن فكر ولمقصد ، موفرين العناية بمارضة النسخ بنسخ مثلها ، والرجوع الى المظان المنقول عنها ، يجعلون ذلك في الهوامش ، ويحشونها بالفوائد والاستدراكات والملاحظات وحل المشاكل والمفردات . وكانوا يكتبونها لاول الامر باللاتينية لغة العلم عندهم ، ثم اخذ كل واحد يكتبها بلغته اي لغة الناشر ، ويفردون لكل كتاب فهرساً بل فهارس للاعلام من البلدان والجبال والأنهار والطرق والجسور والجوامع والمدارس والشوارع والحروب والأبواب والأسواق والأشخاص والقبائل والأمم وأسماء الكتب التي وردت فيمتن الكتاب ثم يشفعونها بفهرس القوافي والامثال وايام العرب ان كان السفر من كتب الشعر والادب ، وبفهرس المفردات ان كان الكتاب في اللغة والطب والهندسة والطبيعة والحكمة والجغرافية والفلك والحيوان والنبات الى غير ذلك مما يجزل الانتفاع من مطبوعاتهم ويقرب منالها على الطالب . وقد ينشرون الاصل من كتاب وينقلونه الى لغة من لغاتهم او يقدمون له بمقدمة فيها مزايا الكتاب ومايمكن ان يستفيد منه العلم الآن وكم من مقدمة حملت روح الكتاب وارواحاً جديدة مع روحه .

وكل ما طبعه اولئك الأعلام ينمّ عن صبر طبيعي فيهم ، ودؤوب غريب ، وأمانة يصدق لها ، وتحرٍ للحق ، وتحرج من التلفيق ، حتى غدت مطبوعاتهم الامانذر منها مثال النظر البليغ ، والطبع الجميل ، واكبر معوان على المراجعة والمطالعة والانتفاع بالكتاب حق الانتفاع . وكم من كتاب عظيم ظهر في الشرق غفلاً من الفهارس التي تقرب مناله فما هو ان انتقل الى الغرب حتى تصدى بعض علمائه ووضعوا له الفهارس ليتم

نصوص
و
وثائق

الانتفاع به ، كافعلوا بكتاب الاغاني وامالي القالي وغيرهما . وعلى العكس رأينا بعض الطابعين في الشرق ممن استحلوا انتحال طبعات علماء المشرقيات من الغربيين ، فأعادوا طبعها في شناعة صورة معراة من حواشيها وفهارسها ، ولم يذكروا كلمة واحدة في نسبة الكتاب الى طابعه الاول ، بل محييه من العدم وصاحب الفضل الاكبر في اخراجه للناس .

نعم يصدر المستشرقون الكتب العربية على عجمتهم سليمة من الشوائب في الجملة ، ونحن على عربيتنا قد نرتكب في احياء كتبنا أغلاطاً فظيعة ، ذلك لاننا نحاول ان نعمل عمل شهر في يوم ، وان لانتعب أنفسنا في البحث والتفكير ، فيأتي عملنا خداجاً قبل أوانه ، ويأتي عملهم تام التراكيب ، مشبعاً بالتحقيق والتمحيص ، فنحن نُخدج وهم ينضجون . ومع هذا نرى بعض المتحذلقين منا يرمون المستعربين بعدم الفهم ، اذاظفروا لهم بغلطات معدودة في كتاب طبعوه ، وهم لو أُلقي اليهم الأصل الذي طبع عنه المستعربون لارتكبوا أضعاف أغلاطهم ، وربما تعذر عليهم الاهتداء الى وجه الصواب في النقل والنشر ، ويقال لمن يعاجز هؤلاء الأعاجم ، ويذكر لهم هنات قليلة غاضاً الطرف عن سلسلة حسناتهم : هيا أننا بتأليف كتآليفهم التي يجيدونها ، ونحن نتسامح معك في عدد الهفوات التي تسقط فيها . الانتقاد سهل ولكن الصعوبة في الإبداع والايجاد .

وينتقد بعض من نظروا في الكتب التي طبعها المستعربون ان حروفها العربية ليست من جمال المنظر على مثال حروف المطابع في مصر والشام والاستانة ، ولهم بعض الحق في ذلك لان الطابعين هناك اعتمدوا على هذه الحروف التي هي اشبه بالقاعدة المغربية ، وبها طبعوا معظم ماطبعوه منذ القرن السادس عشر ، على ان بعض مطابع انكلترا وفرنسا والمانيا وايطاليا والسويد أخذت في العهد الأخير تبدل الامهات القديمة بامهات من الحروف الجديدة على القاعدة الاسلامبولية وغيرها ، فأخذت مطبوعاتهم تخرج علينا بهذا الضرب من الحروف المشرقة . وكيف كان الحال فالسعيد في نظرنا من يتهيأ له اقتناء خزانة من هذه المطبوعات العربية في الديار الغربية ، لانها نادرة لقلة ما يطبع منها ، ولبعد الزمن الذي قضى بنفادها ، وما نخال المستعربين ارتقوا في عدد ما يُخرجون منها عن بضع مئات ، ولعلهم يجمعون بعد الآن الى هذا

المقصد العلمي المقصد التجاري ايضاً ، فيكثرون من عدد النسخ المطبوعة ليشترك العربي في اقتناء كتب اجداده ، وتعم الفائدة

و بعد فما برح العارفون منا يقـدرون عمل المستعربين قدره ، بل يعجبون به و يحمدونه ، قال لي استاذي علامة الشام الشيخ طاهر الجزائري : أليس من الغريب ان يكون تفسير القاضي البيضاوي المطبوع في المانيا أصح من الطبعة التي طبعت في الاستانة ؟ وسمعت أستاذي الشيخ محمد المبارك يقول : لاحظت مع الجماعة الذين نجتمع وإياهم على قراءة سيرة ابن هشام ان الطابع الافرنجي عُني بطبعها وخدمها اكثر من عناية المصححين لها في المطبعة الاميرية في مصر اه . وهذا من عجيب تدقيق علماء المشرقيات وسلامة نظرهم ، يحسنون طبع تفسير قرآننا وسيرة رسولنا اكثر مما نحسنها ، على حين نحن لم نحرص في كل عصر على شيء حرصنا على علوم الدين ومقوماته وأغفلنا ماعداها من العلوم الا قليلاً . لاجرم اننا لم نصل الى اليوم في مصر والشام الى محاكاة الغربيين في باب العناية بطبع كتبنا ونشرها سليمة مقبولة ترتاح النفس اليها و يعول المحققون في تآليفهم عليها .

لولا عناية المستعربين باحياء آثارنا لما انتهت الينا تلك الدرر الثمينة التي اخذناها من طبقات الصحابة وطبقات الحفاظ ومعجم البلدان ومعجم الادباء ومعجم ما استعجم وفتوح البلدان وفهرست ابن النديم ومفاتيح العلوم وطبقات الأطباء واخبار الحكماء والمقـدسي والاصطخري وابن حوقل والهمداني وشيخ الربوة وابن جبير وابن بطوطة الى عشرات من كتب الجغرافية والرحلات التي فتحت أمامنا معرفة بلادنا في الماضي و بها وقفنا على درجة حضارتها . لولا احياؤهم تاريخ ابن جرير وابن الاثير وابي الفدا واليعقوبي والدينوري والمسعودي وابي شـامة وابن الطقطقي وحمزة الاصفهاني وأمثالهم لجهلنا تاريخنا الصحيح وأصبحنا في عماية من أمرنا . ولو جئنا نعدد حسنات دواوين الشعر و كتب الادب والعلم التي أحيوها لطال بنا المطال ففي الذي أوردناه من أسمائها فيما سلف غنية ، والمقصود بيـان تلك المزايا ، والاشادة بالايادي البيضاء التي أسدادا القوم لآدابنا .

أعلى دي سلمي ودي سلان ور ينو وفليشر ووستنفيلد وفلوغل وفريتاغ ومولر وسخاو وآلورد ودوزي ودي خوي وجوينبول وهوتسما وفان فلوتن وليس ورَايت واميدروز ومرجليوث وبوير وبفن ولايل ومكواتني وجويدي ونللينو وسكودرا ورپيرا وغولدصهير وكركاس وروزن وغوتولد وتورنبرغ ومن تبعهم ومشى على اثرهم من طبعوا الامهات اوطبعت تحت نظرهم وبتحقيقهم — هؤلاء الرجال أعلوا مقام المشرقيات في الغرب . فان فضل كل واحد منهم بما نشر كفضل المؤلف في تأليفه وقد لا يكون التأليف من الصعوبة بالمكان الذي يقع فيه من يحاول إحياء تأليفه بعد ان تعاورته النساخ بالمسخ والتحريف . ومصيبة الاخذ من المخطوطات القديمة لا يشعر بها كل الشعور الا من أصيب بها ، فان منها المهمل الذي لا إعجام في حروفه ومنها المشبك ومنها المحشى المهمش بأشياء تزيد البلاء في استثبات ما قاله المؤلف الاصلي . وأعظم الخطوب في ذلك ان ينسخ الناسخ ما لا يفهم معناه ولا مبناه وهناك البلية كل البلية . فإحياء الأسفار على هذه الصورة يوازي تأليف وزيادة . ووستنفيلد وفليشر وفلوغل ودوزي ودي خوي ورايت ومرجليوث وتورنبرغ وسخاو مثلاً باحيائهم عشرات من كتبنا هم من أعظم المحسنين لآدابنا . ولسنا نذكرهم ونذكر رفاقهم معارفين عملهم فينظر المتشدقين الا بالرحمة والإعظام ، ونعدهم أساتذتنا في نشر الكتب والتأليف والنقد . فعلى الأموات منهم الرحمة وعلى الاحياء السلام .

* * *

هذه أسماء المصادر التي اعتمدنا عليها في كتابة هذا الفصل (١) تاريخ علماء المشرقيات في اوربا من القرن الثاني عشر الى القرن التاسع عشر لدوكا (بالفرنسية) . (٢) تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر للاب لويس شيخو . (٣) اكتفاء القنوع بما هو مطبوع للدكتور ادوار فنديك . (٤) تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان . (٥) غرائب الغرب لمحمد كرد علي . (٦) مجلة المشرق . (٧) مجلة المقتبس . (٨) مجلة المجمع العلمي العربي . (٩) المجلة الآسياوية البارزية . (١٠) مجلة العالم الاسلامي البارزية . (١١) مجلة الدروس الشرقية الايطالية .

ترجمة: عبدالواحد محمد

د. محسن جاسم الموسوي

مراجعة كتاب شهرزاد في انكلترا

تمثل هذه الدراسات بعض المطالعات المنشورة في الدوريات العالمية عن كتاب الدكتور محسن الموسوي (الوقوع في دائرة السحر : الف ليلة وليلة في نظرية الادب الانكليزي). وهذه العروض تخص الطبعة الانكليزية التي ظهرت في واشنطن بعنوان (شهرزاد في انكلترا). ويتم نقل هذه العروض كما وردت نصاً في الدوريات المذكورة.

Canadian Review of Comparative Literature

كتب الدكتور د. بي فارما في المجلة الكندية للادب المقارن لعام ٨٣ ـ ١٩٨٤ :

إن عدداً قليلاً جداً من الكتب قد فرض سحراً طاغياً على الجمهور القارئ مثل «شهرزاد الف ليلة وليلة»، منذ عهد «محيط القصص» لـ «سوما ديفا» و «بانتشا تانترا»، و «هيتوبادش»، و «فيتل باتشيسي» وخرافات «ايسوب».

ولا تزال هذه الحكايات العربية تواصل فرض سحرها وتهيئ ميداناً خصباً لدراسة الاسلوب القديم في السرد ورواية القصص. لقد اشارت «مارثابايك كونانت» في كتابها عن «الحكاية الشرقية» في انكلترا في القرن الثامن عشر، الى اساليب هذه القصص الرومانسية وحبكاتها العرضية (الابينرودية) وروح المغامرة فيها. هذا وقد سبق لكتابي الواثق، لـ «بيكفورد» و «راسيلاز» لـ «جونسن» ان اشبعا تصورات القارئ الانكليزي المفعمة بالاوهام. واخيراً قام دارسو المعارف والتقاليد الشرقية والغربية امثال : «غالان» و «لين» و «تورينز» و «بين» بمحاولات لترجمة «الليالي العربية». وبعد صدور الطبعة المكتبية لـ «الليالي العربية» التي ترجمها السير «ريتشارد برتن» علق «ليونارد سي. سمثرن» في ١٠ تشرين الاول ١٩٨٤ قائلاً : «سوف يحتل هذا الاثر الباقي العظيم للادب الشرقي ـ بترجمته الرائعة المعترف بها ـ مكانه الصحيح على رف المكتبة جنباً الى جنب مع سرفانتس وشكسبير».

لقد شرع «برتن» ، بعد عودته من رحلة الى مكة، بعمل ضخم في ترجمة «هذا الاثر الرائع من الادب الشرقي» في ١٨٥٢، في عدن، بمساعدة صديقه الدكتور «شتاينهاوزر» في «جيش بومباي» وقد صدر المجلد الاول في ١٢ ايلول ١٨٨٥ «مكسواً بالاسود والذهبي» وهما لونا الخلفاء العباسيين، بقلنسوة ذات حمرة قرميدية على غرار ما يرتديه الاطفال الكنسيون الصغار.

وتؤشر «الف ليلة وليلة» مرحلة بارزة في تاريخ الادب الشرقي و توجد في العالم ترجمات مختلفة لتلك القصص. وتشتمل هذه المجلدات على الرومانسيات وقصص الحب وحكايات التشرد والمغامرة ووصف ذي أهمية تاريخية مشوب بمسحة اخلاقية وفلسفية. ومع ان هذه الحكايات تحلقت خيال رائعة في وصف احداث عاصفة غير محتملة، الا انها صيغت بشكل تبدو فيه طبيعية تماماً مثل الاحداث الاعتيادية. انها لتضفي جمالاً على امكانيات

الارض الاعتيادية، وتعكس الروعة الساحرة للظلال العجيبة تحت السموات الاستوائية.

ومع تقادم العصور واصلت هذه الحكايات ايناس الشيوخ و الشباب على حدٍ سواء، ومن ثم تحولت الشخصيات فيها امثال : شهرزاد ودنيازاده والصياد والجني، والمغامرات التي رواها الخياط، القرندل وسمسار نازارين والاحدب، - والشخصيات المميزة لعلاء الدين وعلي بابا والسندباد البحري وقمر الزمان وبدور - الى اصدقاء حميمين لنا. ويشكل هذا الكتاب الشرقي العظيم الزاخر بأعمال البطولة ذخيرة من الاخلاق والعادات العربية والقوانين والدين و المعتقدات والممارسات، كما يشكل كنزاً عجيباً من التراث الشعبي الاسلامي.

ويحاول الدكتور محسن الموسوي ان يسلط الضوء على الاصل الغامض والمختلف لـ «الليالي العربية»، ويسعى ان يحل بترابط منطقي الغاز الشرك العنكبوتي المتشابك بدقة حول اصلها في القرن التاسع، وتحولاتها التطورية وما حل بها من حذف وتحريف في بغداد وسورية والقاهرة في غضون الالف عام المنصرمة. ويحدثنا عن كيفية نشوئها وتطورها في اثناء عصر الخلفاء العباسيين، وعن كيفية ارتجال الرواة البغداديين لحكايات مسلية اضافية، قصد الهاب ظمأ المستمعين المتفاقم للتسلية، تحت السموات المرصعة بالنجوم. على اية حال، انه يعتقد ان الجزء الاعظم من هذه الحكايات يبقى عربياً خالصاً، وان هذه الحكايات واصلت التنامي عربياً لغاية القرن السادس عشر. وبدرجات بطيئة انتقلت هذه الحكايات المفردة الى اوربا القروسطية، الا ان تلك «الليالي» لم تترجم اخيراً الى الفرنسية والانكليزية الا بعد اطلالة فجر القرن الثامن عشر.

ويبني الدكتور الموسوي حجته على مقدمة منطقية مفادها انه لم تجر محاولة في انكلترة، منذ ترجمة غالان، لوضع تقويم شامل للاستقبال النقدي والشعبي لـ «الليالي». وعليه، فانه يأخذ على عاتقه امر استكشاف الطراز والتأثير الهائلين لـ «الليالي العربية»، وان يرسم خارطة لشهرتها الادبية، وان يحاول تقفي وتقويم الشعبية المميزة الملحوظة لهاتيك الحكايات وتأثيرها على الجمهور القارئ. وان مسحاً كهذا ذو استجابات وثيقة الصلة بالتواصل التأريخي وبالنماذج الاساسية لردود الفعل يفتح الباب لمزيد من نفاذ البصيرة النقدي. انها لدراسة متقنة مستفيضة لخصائص «الليالي» العامة



ويرسم الدكتور الموسوي في هذا التقويم الشامل والجهد المضني، خارطة لتأثير «الليالي» الهائل على الدراما الانكليزية والادب القصصي الرومانسي، ويقوّم طبيعة ومجال الاستجابات النقدية المنعكسة عن مقدمات الترجمات والنسخ المكيفة المختلفة. وينقب عميقاً في عروض الكتب والمقالات الدورية والمفكرات و الذكريات والمراجع المختلفة الأخرى، وبذلك يهيئ دليلاً صحيحاً عن الذوق الثقافي والاجتماعي. ويظهر وثاقة صلة «الليالي» بأهتماماتها النقدية والادبية ويقوم اسباب شعبيتها الباقية الاثر.

ويواصل هذا الكتاب التأكيد على ان الارث الادبي الانكليزي مزيج غني بالالوان، وانه لم يمتص التأثيرات من المصادر الاغريقية واللاتينية وحسب، بل من ادب الثقافات الاجنبية البعيدة ايضاً. كما انه يقدم الدليل الكافي في شرح التأثير العميق لـ «الليالي العربية» في قوام الادب الانكليزي و الثقافة الانكليزية. فضلاً عن ذلك، تثير الطبيعة المركبة والثراء الجمالي لـ «الليالي» استجابات نابضة في داخل الاتجاهات الادبية و الثقافية الرئيسة، وتوفر تبصراً جديداً بحياة وعادات الشرق. ان مثل هذا التركيز على الثقافة الاجتماعية يستثير اسئلة جديدة ويوضح نقاطاً غ[illegible]

جديدة ومتحدية، لا سيما للدارسين في مجالات الدراسات الاسلامية القروسطية.

وتوضح البيلوغرافيا الموسعة المدى الواسع جداً لهذه الدراسة الموثقة توثيقاً جيداً. فقد كرس الدكتور الموسوي نفسه على ان يقف على كل مادة مطبوعة، وجمع معلومات غنية من المستودع الاجتماعي والثقافي والفكري للقرن التاسع عشر. ان تفسيراته الواضحة واطلاعه الموسع على الاعمال العربية والنظرة الشاملة الى العصر الفكتوري تجعل من هذا الكتاب اسهامة سارة في التاريخ الاجتماعي والأدب الانكليزي.

Middle Eastern Studies Association Bulletin
Xvl, No.2, Dec. 1982

كتب أي. بيترز في مجلة جمعية دراسات الشرق الاوسط الامريكية (المجلد ١٦، عدد كانون الاول ١٩٨٢)، ص ٢٣ ـ ٢٤ قائلاً:

يأتي هذا الكتاب الذي كتب في الاصل اطروحة للدكتوراه في جامعة «دالهاوزي» في ١٩٧٨، في اعقاب مقالة الموسوي المؤثرة: «الليالي العربية في النقد الانكليزي للقرن الثامن عشر» في مجلة العالم الاسلامي: العدد ٦٧، ١٩٧٧، ص ص ١٢ ـ ٣٢. وغرض الكتاب هو شرح رواج حكايات شهرزاد في ضوء الذوق الادبي المعاصر، كما جلته المقدمات للترجمات والنسخ المعدلة، والعروض، ومجلات الادب الدورية وغيرها. وتثير الحكايات حقاً اراءً ومناقشات تظهر مباشرة نشوء النظرية الادبية في انكلترا. على سبيل المثال، غالباً مما استشهد الماديون، في نقاشهم، وكذلك مناصرو الثقافة الادبية في اوائل القرن التاسع عشر، والواقعيون والرومانسيون الجدد في اواخر القرن، بـ «الليالي» لكي يقيموا الدليل على ارائهم المختلفة.

ومع ان بؤرة اهتمام الكتاب، كما يشير العنوان الفرعي الى ذلك، هي النقد الانكليزي لـ «الليالي» في القرن التاسع عشر، فأن المؤلف يغطي الموضوع منذ ظهور ترجمة غالان مابين عامي ١٧٠٤ و ١٧١٢ لغاية نهاية العصر الفكتوري. فالفصل الاول، المستند الى المقالة المنشورة، يغطي القرن الثامن عشر، ويتناول الفصل الثاني: «الرواج المتنامي لحكايات شهرزاد»، الطريقة التي استخدمت فيها الحكايات على مدى قرنين في اعمال ابداعية جادة وكذلك في اعمال المحاكاة الساخرة والميلودرامات. ويحلل الموسوي نقدياً كيف انتفع كتاب من امثال بيكفورد وكيتس وكوليرج وكارلايل وميردث واميلي برونتي وديكنز وتينسون وكريستينا روزيتي وبيفوت وموريس وستيفنسن وييتس، من الحكايات. ويستنبط المؤلف بأن مواقف الرومانسيين والفكتوريين من الحكايات تتسم بالتثمين والاطلاع اكثر مما اتسمت به مواقف نقاد القرن الثامن عشر، ويبين كيف تحول ميل الاستجابات النقدية من الارتباط الرومانسي، الى الارتباط الحالم بالماضي البعيد، ومن ثم الى البحث الفكتوري العلمي عن الدقة.

وفي الفصل الثالث الذي يركز على التقويم الرومانسي للحكايات يوضح الموسوي كيف اكد الرومانسيون قدرة الحكايات على استثارة الخيال وتنقية الاحاسيس. اما الفصل الرابع: «لين والساحة الادبية الفكتورية»، فيعرض النقد الفكتوري الوسيط للحكايات ونظراته في بيئتها الادبية والاجتماعية. وبما ان الطريق العلمي لدراسة «الليالي» مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنشر ترجمة «لين» مابين عامي ١٨٣٨ و ١٨٤١، فأن الموسوي يتفحص هنا ظروف الترجمة وكذلك تأثيرها على دراسة الحكايات، كما يتفحص الذوق الادبي حينذاك الذي شكلته واظهرته تلك الترجمة. فقد هيأ «لين»، بتوفير الحواشي التاريخية والثقافية، قوة دفع كبيرة للناس من مثل باجت ومعاصريه لكي يلفتوا الانتباه الى اهمية الحكايات الاجتماعية.

ويصور الفصل الاخير: «نظرة شاملة عن الحياة الشرقية»، الفكرة الفكتورية عن الثقافة الاسلامية. وهنا ايضاً يظهر الموسوي سيطرة على مادته وفطنة تحليلية. ويوثق مجموعة من التشويهات التقليدية للاسلام التي صورها نقاد الحكايات الانكليز، وهي اتهام الاسلام باحتقار النساء والجبرية ونقص الخيال الابداعي. ويبين المؤلف ايضاً ندرة الدراسات العميقة عن الثقافة العربية الاسلامية. وكان نقد كارلايل القاسي لمعاصريه لفكرتهم الحسيرة عن الاسلام نقطة تحول. وعلى هذا المنوال يشرح الموسوي كيف اثار نقاد «الليالي»، امثال «بوسيه وباجت» المتأثرين بترجمة لين، المناقشات عن المجتمع الاسلامي، بتغطيتهم مجالاً رحباً من الموضوعات هي: التركيب الاجتماعي والاخلاقية المنزلية وحقوق النساء وقوانين الزواج والطلاق والرأفة بالعبيد والايمان بالعناية الالهية المقدسة.

ان الموسوي يعرض مادته باتزان ونفاذ بصيرة. فيوضح، على سبيل المثال، كيف ان استنتاج «جون پين» المستند الى دراسة «الليالي»، عن وجود فسوق واسع الانتشار بين الطبقات المدينية في العهد العباسي، كان استنتاجاً غير جدير بالثقة والاعتماد، لان «پين»

يغفل عن الحقيقة القائلة بأن مثل هذا التصوير الروائي للمجتمع انما مقصود به دغدغة رغبات الجمهور المكبوتة. ومع ان الموسوي يبين كيف اظهر نقاد القرن التاسع عشر تنوعاً وجدة في محاولاتهم لدراسة «الليالي»، ووعياً بتعقد المجموعة، فانه يشير ايضاً الى المجالات التي اغفلوها والى النقاط التي اخفقوا فيها.

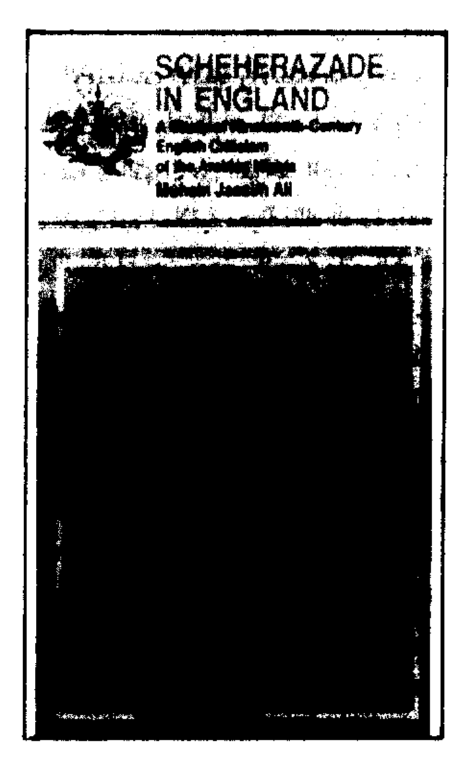
ويعكس الموسوي، في كتابه الجيد الاسلوب والمثير والعلمي والواضح المعالم، فهماً عميقاً لشيئين اثنين هما: التيارات المتقاطعة للنقد الادبي الانكليزي ومحتويات «الليالي» نفسها. فضلا عن ذلك، فانه يشير بجلاء الى ضرورة ابتداع مبادئ مختلفة للنقد الادبي خاصة بتقويم الاعمال غير الغربية. واذا كان للمرء ان يجد شيئاً ينتقده في هذا الكتاب الخالي من العيب والذي لاغنى عنه، فانه يتساءل لماذا لم تتضمن البيلوغرافيا الموسعة في نهاية الكتاب مواد مهمة مثل مادة «فريال غزول» «الاحاسيس الشعرية الليلية»، وهي رسالة في علم الشعر او الجمال الليلي: نحو قراءة مميزة لـ «الليالي العربية»، (وهي رسالة دكتوراه في ١٩٧٨: (جامعة كولمبيا)، التي صدرت في كتاب في ١٩٨٠. ولكن، اذا تركنا مثل هذه التفصيلات الصغيرة جانباً، فنحن محظوظون حقاً ان نجد كتاباً كهذا مطبوعاً.*

International Journal of Middle Eastern Studies 15 (1983).

وكتب الدكتور مجدي يوسف في المجلة الدولية لدراسات الشرق الاوسط (المجلد ١٥، ١٩٨٣) عن الوقوع في دائرة السحر (شهرزاد في انكلترا) قائلاً:

لم يكن عدد المعنيين بدراسة تأثير (الليالي العربية) على الادب الاوربي الحديث والثقافة الاوربية قليلاً (ولا يحتاج المرء سوى ان ينظر الى البيبلوغرافيا الفنية في نهاية كتاب محسن جاسم الموسوي). على كل حال، ليس الاهتمام البارز في هذا الموضوع مجرد اهتمام اكاديمي. في الحقيقة انه يعكس الحاجة للتنقيب عن صورة العرب في وعي الاوربيين الحديثين.

*لم يتضمن الكتاب ذلك لانه انجز رسالة للدكتوراه ونوقش في مطلع عام ١٩٧٨، وقدم للنشر في كتاب منذ ذلك الحين، وظهر عن دار القارات الثلاث في



لم يكن معظم الاوربيين والامريكيين قد اطلعوا على الوطن العربي من خلال اطلاعهم على الترجمات المختلفة لـ (الليالي العربية) وحسب، بل اطلع عليه ايضاً عدد من دارسيهم البارزين مثل المستعرب (ادواردلين) الذي اسقط عدداً من قصص (الف ليلة وليلة) على الحياة الحقيقية للمصريين وعاداتهم كما اتفق له ان شهدها في عصر محمد علي. لذا لم استغرب جداً عندما اخبرني الشاعر والاديب الالماني (غونتر ايش) (الذي توفي قبل سنوات قليلة) في يوم ما بأنه شعر بأحباط عميق حينما لم يجد راوية قصة عند زيارته لبلد عربي لاول مرة.

ومهما يكن، فحسنة العمل الحالي لـ محسن جاسم الموسوي هو انه يحاول تسليط الضوء على المضامين الادبية ـ الاجتماعية والثقافية ـ الاجتماعية لاستقبال (الليالي العربية)، ضارباً المثل على ذلك، بتقويم النقد الانكليزي لها في القرن التاسع عشر. وبخلاف معظم علماء فقه اللغة المقارن يحاول محسن جاسم الموسوي ان يسبر التقنيات الثقافية الواسعة لـ (الليالي العربية) في انكلترا منذ استقبالها في بداية القرن الثامن عشر حينما أنجزت لاول مرة الترجمة الانكليزية عن ترجمة (غالا

(١٧٠٤ ـ ١٧١٧). ويلاحظ محسن الموسوي على نحو صحيح تماماً بأن الاهتمامات الادبية والاجتماعية والاقتصادية حينذاك هي التي شكلت الاطار والمتطلبات الاساسية لاستقبال (الليالي العربية) فالرغبة في التهرب من القواعد الصارمة للكلاسية المزيفة، والحاجة الى تعزيز قيم اخلاقية معينة لتلك الفترة بالافادة من الافكار في كثير من الحكايات عن «معنى الحرية واثم الكبرياء والجشع وقدسية الواجب والعمل وغرور الرغبات البشرية» (ص ١٤٠) وحتى الاراء التقليدية الشرقية عن تعدد الزوجات، قد لاقت جميعها الترحيب من قبل الكتاب الانكليز في اوائل القرن الثامن عشر «في وقت شكل فيه الفائض من النساء مشكلة خطيرة» (المصدر السابق) للمجتمع الانكليزي. على اية حال، فقد اكّد التوسع الاستعماري المتنامي لبريطانيا الحاجة لـ «فهم افضل» لـ «ضروب السلوك والعادات الاجتماعية» الشرقية المتمثلة في «الليالي» وقد ظهر فيما بعد، في اوائل القرن التاسع عشر، ان هذه كانت هي المهمة الرئيسة لـ «ادوارد لين». وبقدر ما تفاقمت فيه الخصومات الطبقية في انكلترا في غضون القرن التاسع عشر، صارت الحكايات العربية منجماً للحلول الرومانسية لتلك الخصومات المزعومة. ويقتبس محسن الموسوي عن باجت، عندما يتفجع على غياب العلاقات الاخوية المتبادلة، والتعاطف المرغوب، والثقة العفوية، والعاطفة الطليقة، والكرم غير المريب، في انكلترا. وحسب تعليق باجت، فالناس في «الليالي» يندمجون مع بعضهم بطلاقة تفوق ما نحن عليه، وتتبادل الطبقات المختلفة علاقات عفوية ليست لدينا منها حتى الفكرة. وان الفوارق في المراتب محددة بدقة ومحترمة عموماً. ولهذا السبب بحد ذاته لا تشكل هذه الفوارق عقبات امام العلاقات الطليقة. (المصدر السابق ص ١٣٧) وفيما يتعلق بأصل «الليالي»، يقدم محسن الموسوي الدليل على نحو معقول بأن غالبيتها تعطي فكرة صحيحة عن الصورة التعويضية للحياة المزدهرة في ظل هارون الرشيد في بغداد، بالمقارنة مع حياة الفساد واللااستقرار لحكم المماليك في مصر، التي يبدو ان كثيراً من الحكايات قد ابتدعت في ظل حكمهم.

مع ذلك، كنت اقدّر للمؤلف هذا لو كان اكثر احترازاً عندما ذكر: «لولا كشف نبيه عبود Nabia Abbott (في ١٩٤٩) لقطعة من الحكايات في القرن التاسع من اصل بغدادي، فلا توجد هناك كشوفات اخرى تسلط الضوء على الاصل الغامض المختلف لـ (الليالي العربية) (المصدر السابق ص ٤).

فقد نشر «هانز فيهر»، المستعرب الالماني الشهير، في ١٩٥٦ طبعة خاصة به عن مخطوطة مكتشفة لحكايات مرتبطة بـ «الليالي» تحت عنوان: «الحكايات العجيبة والاخبار الغريبة» (دمشق ـ فايس بادن: شتاينر، ١٩٥٦) ص ص . ٢١، ٥١٦.

ومهما يكن من شئ، وما عدا هذه الهفوة الطفيفة غير المتصلة اتصالاً مباشراً بالموضوع الاساس، فاننا نهنئه لهذا الاسهام الذي يلقي ضوءاً على التفسير الادبي والاجتماعي لاستقبال «الليالي» في واحدٍ من اهم العصور ليس في التاريخ البريطاني وحسب، بل في التاريخ الاوربي ايضاً.

مجلة Yearbook of English 1986

يُظهر مسح الدكتور محسن الموسوي كيف ينسجم الاعجاب بـ « الليالي العربية » في انكلترا انسجاماً تاماً مع الخطوط العامة لتغيرات الاحساس وتحولاته ومع المواقف الفكرية ، ليس في القرن التاسع عشر وحسب ، بل منذ صدور ترجمة « غالان » بطبعة « شارع غرّب للصحافة » في الأعوام الأولى للقرن الثامن عشر. وفي الجزء الأعظم من الكتاب يصور الدكتور الموسوي عمل المترجمين على نحوٍ مقنع بانه الشيء النموذجي لعصورهم ، بادئاً بما اجازف في تسميته بترجمة غالان « الركوكية » Rococo ، وعبر ترجمة الباحث الدقيق « لين » ، والى ترجمة « جون پين » المضبوطة والمجهدة لكنها مزخرفة ، وترجمة « برتن » الحيوية والمترفة لكنها غير أمينة ومختالة من الناحية الاحترافية. وبدلاً من تناول الاشارات المجزءة التي لا تُحصى لتاثير الليالي العربية من ناحية الخيال ، المبثوثة في شعر ورواية ومقالات تلك الفترة ، فقد درس تناول « الليالي العربية » في الفكر النقدي الانكليزي ، ووجد الجدلية الموضوعية التي تعكس افكار الفترات والبيئات التي مرتْ بها.

فبالنسبة للقرن الثامن عشر ، كانت الحكاية الشرقية تمتلك جاذبية مزدوجة وهي : جاذبية البيئة الغريبة وجاذبية الإلفة الكافية

مع الموضوعات ذات الصفات الأخلاقية. وكانت ترجمة « غالان » هي التي هذّبت « الليالي العربية » لكي تصبح قابلة للهضم. وبعد ذلك بقرن ، في مقدمة « سابتي » ـ طبعة ١٨٠٧ ـ ، كان الانجذاب الى الاستجابات البشرية العامة للقارىء ، كوسيلة لتجاوز جهله بالأسطورية الأجنبية. وفي الحقيقة يبيّن الدكتور الموسوي بأن التناول الانكليزي لـ « الليالي العربية » كان يتذبذب دائماً بين تدجينها وبين محاولة النظر اليها في بيئتها الخاصة. وإذا كانت ترجمة « لين » قد وجهتْ الاهتمام بقوة نحو الاصطفائية العربية ، فإنما فعلتْ ذلك عن طريق التصوير التفصيلي للعالم الغريب الناشىء عن ذلك الاهتمام بالاحتمال الوثائقي الذي يميّز رعيلاً من كتّاب وفناني الفترة الرومانسية. أما « باجت » ، فقد عزز الواقعية بظلال من الدراسة الاجتماعية المدينية. وعلى النقيض من ذلك فقد أكّد « لي هنت » الواقع الشعري التلقائي للشرق الزائف ، وأشار الى ذلك الرأي الثنائي القطب « للثقافتين » الذي يتجاهل الحقيقة القائلة بأن العلم والرومانسية يعتمدان كلاهما على الخيال ، وزاد ، بأن أوربا قد تلقت « الليالي العربية » والعلم القروسطي من العرب.وحسب اطروحة الدكتور الموسوي فان العلاقة الواضحة المعالم ، في السنوات الأخيرة للقرن التاسع عشر ، بين الآراء النقدية لـ « الليالي العربية » وروح العصر السائدة Zeitgeist ، ربما تصطدم بمشكلة.

وعلى سبيل المثال فان التقويم الذي قدمه « دبليو. اج. هاول » لـ « الليالي العربية » بكونها ليست « أخلاقية أو... ذات اهتمام فكري ، لم يعد ، بكل تأكيد ، ضمن التوجه العام لتلك السنوات التي شكّلت بداية لمرحلة تحليلية ومضادة للرومانسية ».

إن اللغة الانكليزية في المقدمة بصفحاتها السبع أقل توفيقاً منها في الكتاب اجمالاً ، وانه لمن الغريب الا يفيد الدكتور الموسوي من تمكّنه من العربية في تحليل الأساليب النصّية للترجمات المختلفة. ولم يخدم الناشرون المؤلف جيداً ، وهم الذين أدخلوا الى تاريخ ذوق القرن التاسع عشر صوراً توضيحية مأخوذة عن طبعات « الليالي العربية » ، لأن عدداً لا بأس به من الخيارات هي بجلاء اعمال من القرن العشرين ، وان من المربك ان نجد فناً محدثاً وفناً مزخرفاً ان يوصف كما يوصف الفن الشبيه بما قبل الرفائيلية.

Arab Book World ,
Vol.5 No. I,1983

كانت «الف ليلة وليلة» او «حكايات الليالي العربية»، وهو الاسم الذي تشتهر به اليوم، من بين اكثر الادب القصصي شعبية في القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. فقد اعتمد كثير من الكتّاب الرومانسيين والفكتوريين على حكايات شهرزاد في كتابة النوادر والاخدوعات، معرفةً منهم بأن الاشارة اليها تقع موقعاً اليفاً لدى اي قارىء مثقف.

اما اليوم، فان عدداً نزراً من القراء حسن الاطلاع على هذه القصص او على الظروف التي انتجتها، ناهيك عن الاطلاع على النقد الادبي الضخم في القرن التاسع عشر الذي صبَّ اهتمامه على تلك الحكايات.

ان مايؤطر هذه القصص انما هو شخصية شهرزاد، ابنة الوزير الفاتنة، التي ترغب بالزواج من السلطان شهريار. اما هو، وقد خانته زوجته الزانية، فقد اخذ على نفسه عهداً ان يقضي مع كل زوجة جديدة يتزوجها ليلة واحدة فقط ثم يقتلها لكي لاتستطيع اية واحدة منهن ان تخونه. ولكي ان تنقذ حياتها فقد سردت شهرزاد للسلطان القصص التي تخلب لبه لكي يمدُّ لها في حبل العيش يوماً فيوماً حتى يتسنى له ان يسمع بقية حكاياتها.

ومن المحتمل ان هذه الحكايات قد نشأت في القرن التاسع وانها عانت مما شابها من تعديلات كثيرة في بغداد والقاهرة ودمشق.

وقد اشار اول تعليق عربي على «الليالي العربية» في ١٨٣٨ الى الاختلافات في الاسلوب والمضمون بينها وبين حكايات ماقبل الاسلام.

وتعكس حكايات شهرزاد مجموعة من قيم الطبقة الوسطى المدينية وتركز على الخدع المنزلية في محيط مديني، بينما كانت تركز حكايات ماقبل الاسلام على المعارك الملحمية والحب الفروسي الذي خبره سكان الصحراء. وعليه، فمن المحتمل ان تلك الحكايات قد تنامت في ظل الحكم العباسي في القرنين السابع والثامن، ولكنها واصلت التراكم لغاية اوائل القرن السادس عشر.

وتركز هذه المجموعة من المقالات النقدية عن «الف ليلة وليلة» على الخصائص البارزة التي تفسر شعبية الحكايات بين قراء القرن التاسع عشر. ومما لايقبل الجدل هو ان «الليالي العربية» قد مارست تأثيراً هائلاً على الادب الانكليزي لاسيما على الدراما والادب القصصي الرومانسي وعلى الرواية الانكليزية ايضاً. فقد كتب كل من «رسكين» و «ثاكري» و «ديكنز» قصصاً معتمدة على «الليالي». ويعتقد بعض النقاد بأن قدراً كبيراً من «حكايات كانتربري»لـ (تشوسر) مقتبس من تلك الحكايات العربية.

وفي هذه المجموعة يسبر د. محسن الموسوي، الاستاذ في جامعة بغداد، والمؤلف لدراسات عن الرواية العربية، نقد القرن التاسع عشر وتعليقاته عن «الليالي العربية». وفي هذه الدراسة يحيط القارىء علماً بقيم واحوال الحياة المدينية اليومية في العالم العربي مابين القرنين الثامن والسادس عشر، وبالتأثير الواسع لتلك الحكايات على الادب الانكليزي على مدى سبعة قرون، بلغ فيها اوجه في القرن التاسع عشر. فالى اولئك المعنيين بالاسلام في القرون الوسطى وبالتأثير التاريخي للاسلام على الفكر الغربي، ستكون هذه الدراسة عملاً لا يثمن.

حوار مع المفكر العربي محمد اركون

البروفسور محمد اركون، مدرس الحضارة الاسلامية في جامعة السوربون في باريس، ومدير معهد الدراسات العربية الاسلامية في الجامعة المذكورة، ورائد حركة نقدية فكرية هدفها ايجاد ادوات معروفة متطورة لدراسة الاسلام.

في حديث خاص لمجلة آفاق عربية

س – بروفسور اركون اين وصل النقاش حول الاستشراق في العالم العربي ؟

ج – علينا التحلي بالدقة، فالنقاش الدائر في الوطن العربي حول قضايا الاستشراق مهم للغاية. فقبل اشهر شاركت في المؤتمر التاسع عشر للفكر الاسلامي الذي عقد في الجزائر تحت عنوان «الغزو الفكري» ومعظم المداخلات في المؤتمر كانت فكرية / سياسية هاجمت الاستشراق ودوره ونتائجه وكان الحري بالمفكرين العرب تناول هذه المسائل المهمة بعيدا عن سطوة الايديولوجيات. فالنقاش حتى يصل الى نتائج سليمة لابد له من الاستناد على قاعدة معرفية علمية.

البروفسور ادوار سعيد في دوره هاجم الاستشراق. وادوار سعيد صديق حميم اعرفه جيدا واشاركه في بعض ملاحظاته القيمة دون ان اقاسمه افكاره حول الاستشراق. فسعيد تناول في دراساته كتّاباً قدماء صاروا جزءاً من التاريخ انكب على دراسة انتاجهم مهملا الظرف التاريخي الذي كتب هؤلاء مؤلفاتهم في ظله فأغرق ابحاثه في بحر من الايديولوجيا اشك بقدرتها على ايصال النقاش الى الهدف [illegible] مع العديد من المستشرقين منهم برنار لويس، جدلا علميا بعيدا عن الايديولوجيا وعن الاتهامات المسبقة واظن ان هذا هو سبب الاحترام المتبادل بيننا، فهم يدركون الدواعي الحقيقية للحجج التي اسوقها اتناول موضوعاً هاماً وشائكاً كالاستشراق.

والحوار مازال مفتوحا وهو يتناول مواضيع جديدة طرأت على المجتمعات العربية مواضيع تطورت بسرعة مضطردة خلال السنوات الاخيرة الماضية ولاسباب شتى لايبذل الاستشراق الغربي الجهد اللازم لدراستها. فانا جزائري الاصل ولقد تابعت عن قرب التاريخ المعاصر لهذا البلد وتأثرت به، فحرب التحرير والاستقلال بعدها والاصلاح مواضيع تأثرت بها ولكن الاستشراق الذي درس الجزائر بعناية فائقة كف عن ايلاء هذه المستجدات العناية التي تستحق. في المقابل علينا الاعتراف بان الغربيين قد حققوا دراسات مهمة حول الاسلام منذ القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات وتلك المرحلة متوافقة مع الحقبة الاستعمارية حيث كانت ايديولوجية التفوق الحضاري الاوروبي مسيطرة وعلوم الانتولوجيا وقتها كانت تصنف العرب في عداد الشعوب المتخلفة، بعد الخمسينات دخلت المجتمعات العربية مرحلة الاستقلال دون ان يعني استقلالها استقلالا ناجزا على الاصعدة الاقتصادية والثقافية والفكرية لكن يبقى انها مرحلة جديدة مطلوب مراجعتها وهذه لن تتم بين ليلة وضحاها واذا كان بعض اصدقائي المستشرقين عاجزا بسبب العمر عن القيام بهذه المهمة فلابد من أن يتناولها احد ذات يوم.

س – ماهو موقفكم من الرأي القائل بالعودة الى التراث في الوطن العربي ؟

ج - دائما الحديث عن العودة الى التراث، ولكني الاحظ ان اصحاب هذه الدعوة لايقصدون العودة الى المنبع. الى عاصمة الثقافة والفكر في تاريخ الاسلام. منذ ظهور الدعوة ونزول القرآن الكريم وطوال القرون الخمسة الاولى من عمر الدعوة للاسلام فالمرحلة المذكورة لم تدرس كما يجب، سجنت في النسيان وذلك لاسباب تاريخية لابد من معرفتها وتحديدها. فالمرحلة الاولى من الدعوة للاسلام هي من اهم المراحل في تاريخنا ودراسة معمقة علمية وحدها الكفيلة بكشف اجوبة عن اسئلة مهمة للغاية طرحها المفكرون الكلاسيكيون وكففنا نحن المعاصرين عن طرحها - ولكن القراءة المعاصرة لتلك الحقبة يجب ان تتم استنادا الى مواد دراسية علمية وبالاستفادة من التطور الهائل الذي حققته العلوم الانسانية. فالمؤرخ الحقيقي هو ذلك الذي ينحي جانبا الافكار المسبقة ويغوص في دراسة الكون العقلي لمعاصري النبي العربي وذلك لاكتشاف ابعاد الدعوة للاسلام في المرحلة الاولى من ظهورها.

س - كيف تحددون المعالم العامة للازمة التي يعيشهاالمثقف العربي ؟

ج - لااعتقد بوجود ازمة ثقافة في الوطن العربي وذلك لسبب بسيط. فما ندعوه مثقف لاوجود حقيقياً له في العالم العربي - الاسلامي، فالمثقف هو الانسان الذي تثير مشاكل مجتمعه شهية حواسه بالنقد، في الشرق المثقف انسان يمتلك المعرفة يجمع المعلومات ولا ينقدها. البعض حاول الوصول الى مرحلة النقد، كطه حسين مثلا الذي تناول ازمة المثقف العربي بالبحث والدرس وحاليا نجد من يرغب في تخوين طه حسين واتهامه بانه كان خادما للغرب وهذا تدهور دراماتيكي في الجو ألذي ساد في مجتمعاتنا قبل فترة من الزمن فطه حسين لم يكن سوى خادم للثقافة العربية، خدمها باخلاص ومحبة وحماس، (أخطأ في بعض الحالات ولكن الخطأ ملازم للانسان واذا اعتبرنا كل من يرتكب الخطأ خائنا نكون قد قتلنا الحرية، حرية المثقف في ارتكاب الاخطاء والحرية وحدها الكفيلة باغناء ثقافتنا.

س - على ماذا تقوم دراسات محمد اركون الجديدة ؟

ج - تستند دراساتي المعاصرة على ظواهر (مالم يفكر فيه بعد) وهذا غير موجود حتى الان في الوطن العربي ولا يوجد تعبير لغوي عربي للدلالة عليه لتوضيح الامر سأورد مثالا ماقاله الغزالي في احد كتبه:

«العامي مكلف بالاحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لانه يؤدي الى خراب الدنيا».

في عصرنا هذا لم يفكر احد في كتابة شئ مماثل لما كتبه الغزالي وهذا مادعوه حدود الكون العقلي. ولا احد يملك حق القول بان الغزالي كان رجعيا لانه كتب اشياء مماثلة ولن اعده مؤرخاً ذكيا ذلك الكاتب الذي يهمل شروط الرؤية الفكرية لهذا الكاتب ولغيره من الكتاب في عصره، الغزالي يعالج فكرة مستوحاة من العصر الذي عاش فيه. لذلك اعمل على تطوير فكرة «مالم يفكر فيه» وفي جملة الغزالي نلاحظ:

«ان مالم يفكر به الغزالي» هو المساواة بين البشر والمساواة هذه لم يتم التوصل اليها الا بعد قيام ثورات بالتالي لم تكن معروفة لدى الغزالي.

د. عباس خلف

مقابلة مع البروفسور السوفيتي ناؤمكين

التقى مراسل «آفـاق عربيـة» في موسكـو الدكتور عبـاس خلف بالبروفيسور فيتالي نـاؤمكين احـد ابرز المستشـرقين السـوفييت ورئيس قسم تأريخ الاقطار العربية في معهد الاستشراق السوفيتي التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية.

اللقاء مع المستشرق السوفيتي كان واسعاً وصريحاً وشمل جوانب الادب والسياسة.

آفاق عربية: كيف يقدم المستشرق السوفيتي البروفيسور فيتالي ناؤمكين نفسه الى قراء آفاق عربية ؟

المستشرق السوفيتي: اتشرف بأن اقدم نفسي لقراء مجلتكم التي تبذل جهداً لايستهان به في تعريف القارئ ليس في العراق فحسب بل وعلى صعيد الوطن العربي بالتطورات الاخيرة في العلم والادب والفن السـوفيتي والتراث الثقـافي لشعوب الاتحـاد السـوفيتي وكـذلك بالعلاقات التأريخية الوطيدة التي تربط بلادنا بالعالم العربي. انا من ضمن المجموعة الواسعة من المستشرقين السوفييت الذين يقومون بالدراسات العلمية في التأريخ العربي والاسلامي وارأس قسم تأريخ الاقطار العربية وقضاياها السياسية في معهد الاستشراق التـابع لاكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي. متخصص بالتأريخ العربي في القرون الوسطى وكذلك التأريخ المعاصر. كـانت اطروحتي العلمية الاولى «فلسفة التصوف عند الغزالي» وأعددت هذه الرسالة في جامعة موسكو ثم بجامعة القاهرة اما الاطروحة الثانية والتي حصلت بعدها على درجة بروفيسور فكان موضوعها «تأريخ حركة التحرر في جنوب اليمن» وهناك اعمال علمية اخرى قمت بانجازها في هذه المجالات.

آفاق عربية: ماهو دور الاستشراق السـوفيتي في التعريف بالتراث العربي الاسلامي ؟

المستشرق السوفيتي: كما يبدو لي فان هذا الدور كبير لان علم الاستشراق السوفيتي معروف بالدراسات العلمية العميقة واحب ان اشير الى عدة اتجاهات من العمل. الاتجاه الاول في هذا المجال هو تحليل وتدوين ووصف المخطوطات العربية والاسلامية. فالمعـروف انه توجد في مراكـز الاستشراق التقليـدية في الاتحـاد السوفيتي (موسكو ولينينغراد وطشقند وسمرقند وباكو وغيـرها من المـدن) مخطوطات كثيرة باللغات العربية والتركية تعتبـر جزءاً مهمـاً من التراث العربي والاسلامي. وقد قام المستشرقون السوفييت حتى الان بالوصف الكامل لهذه المخطوطات وتم وضع السجلات الخاصة بها وبدأت دار النشر «ناؤوكا» (العلم) بنشرها في عدة مجلدات. اما الاتجاه الثاني ـ فهو دراسة هذه المخطوطات نفسها وهو العمل الذي يتطلب من هؤلاء الذين يقومون به كفاءة عالية ومستوى علمياً رفيعاً ويتخصص بهذا العمل عدد من العلماء في قسم المخطوطات بمعهد الاستشراق بموسكو وفرع المعهد في لينينغراد ومعاهد الاستشراق بجمهوريات آسيا الوسطى وماوراء القوقـاز. وبفضل هـذا الجهد اصبح عدد لا بأس به من المخطوطات العربية تحت يد الدارسين في بلادنا وخارجها. الاتجاه الثالث ـ هو ترجمة هذه المخطوطات والتحف الاخرى من روائع التراث العربي والاسلامي الى اللغة الروسية مع التعليقات والدراسات العلمية. واستطيع على سبيل المثال ان اشير بهذا الصدد الى بعض الكتب التي ترجمت الى الروسية في السنوات

الاخيرة، منها «تـأريخ مصر» لعبـد الرحمن الجبرتي و «رحلة ابن جبير» «واحياء علوم الدين» للغـزالي و«تأريـخ الدولة السلجوقيـة» للحسيني وكتـاب «الاصنـام» للكلبي وكتـاب «الملل والنحـل» للشهرستاني وكتـاب «الاغاني» للاصفهـاني وغيرهـا. وتنشر دار «ناؤوكا» سلسلة خاصة بكتب التراث الشرقي. هناك ايضاً كثير من الدراسات المخصصة لقضايا التراث منها كتب فردية وكتب تضم مجموعة مقالات لعدد من الباحثين. ويقوم بالعمل العلمي في موسكو وغيرها من المدن السوفيتيـة العلماء السـوفييت يشاركهم بعض العلمـاء العرب الذين يكتبـون اطروحاتهم العلميـة تحت اشراف العلمـاء السوفييت البـارزين. كذلك تسهم الندوات والمنـاقشات العلمية التي تعقد في بلادنا ومنها ندوات عالية في دراسـة التراث العربي والاسلامي. فمثلاً نحن في معهد الاستشـراق نقوم بعقـد ندوات سنوية توافق احياء ذكرى المستشرقين السوفييت البارزين مثل كراتشكوفسكي ولوتسكي وبيليايف.

آفـاق عربيـة: ماهـو موقـع العراق بـوصفه مهـداً لاقـد م الحضـارات الانسـانيـة في العـالم في دراسـات المستشـرقـين السوفييت ؟

المستشرق السوفيتي: يحتل العراق بوصفه مهـداً للحضارات البشرية مكاناً بارزاً في دراسات المستشرقين السوفييت هناك قسم خاص في معهدنا يتخصص بتأريخ الشرق القـديم فالاخصـائيون السوفييت لهم سمعة عالية فيما يخص تاريـخ الدول والحضارات القديمة التي نشأت في منطقة مابين الرافدين منهم مثـلاً الدكتور ايغور ديكانوف من لينينغراد والذي تصدر مؤلفاته في بـلادنا وفي الولايات المتحدة الامريكية وبريطانيا وغيرها من البلدان اذ يعد من اكبر الخبراء في العالم في هذا المجال. ويحتل تأريخ العراق القديم مكان الصدارة بحضاراته العظيمة في المؤلف الكبير الأخير: تأريخ العالم القديم في ثلاثة مجلدات وقد صدر مؤخراً وتـأريخ الشـرق القديم في خمسة مجلدات وهو يصدر الان.

آفاق عربية: هل لكم ان تعطونا نبذة عن اشهر المستشرقين السوفييت ونتاجاتهم عن الاقطار العربية بشكل عام والعراق بشكل خاص ؟

المستشرق السوفيتي: لا استطيع ان اتحدث في هذه السـطور القليلة عن اشهـر المستشـرقـين السـوفييت الذين يتخصصـون بالقضايا العربية لانهم كثيرون وفي الحقيقة يمكنني ان اذكر هنا فقط بعض المؤلفات الاساس التي صدرت في قسمنا العربي بالمعهد في هذه السنة والتي سوف تصـدر بالقـريب العاجـل. مثلاً اصبـح كتاب ايفانوف «الغزو العثماني للبلدان العربية» من المؤلفات التي اثارت المناقشات بين العلماء المهتمين لانه عبر عن وجهة نظر جديدة حول هذه المسالة. كما صدر مؤخراً كتاب يضم مجموعة مقالات بعنوان «السلطة والمؤسسات الاجتماعية في البلدان العربية». وسوف ينشر قريباً كتاب كبير اشترك في تأليفه باحثو قسمنا هو «تطور راس المال في العالم العربي». ومن اهم مايعدّ نشره الان هو كتاب «التاريخ المعاصر للبلدان العربية» في مجلدين (بما فيه تاريخ العراق) ويشترك باحثو قسمنا في تحضير اكبر المؤلفات «تاريـخ الشرق العـام من العصر القديم حتى الان» في خمس مجلدات. اما العلماء الذين يعملون في مجال دراسة قضايا العراق وتأريخه المعاصر واقتصـاده وثقافتـه فهنـاك من كان يكتب كثيـراً في الماضي غـير البعيد مثـل المرحـوم «كوتلوف» والمرحوم «فدتشنكو»، ومن الذين يعملون حاليـاً، «بال» المتخصص بتأريخ العـراق المعاصر و «وبشـاهبازيـان» باقتصـاد العراق. و «اليتوفسكي» بـالقضايـا الاجتماعيـة. واوغـانسيان بتـاريخ العـراق المعاصر ولازاريف بتـاريـخ العـراق الحديث.

وهنـاك باحثون يكتبون في القضايا العراقية في جمهوريات الاتحاد السوفيتي مثل «غسانوف» في داغستان و«مغولي» في ارمينيا و «منتيشاشفيلي» في جورجيا. والجدير بالذكر انه صدر منذ شهر في يريفان عاصمة جمهورية ارمينيا السوفيتية كتاب اوغانيسيان «علاقات الجمهورية العراقية مع بلدان الشرق العربي».

هكذا فاهتمامنا بالعراق وتجربته كبيرة جداً، وهو ما يعكس مدى علاقاتنا المتينة والتقليدية.

آفاق عربية: الحضارة العـربية الاسـلامية اعـطت العالم الكثير من الاسماء اللامعة في مجالات الفلسفـة والطب والفلك والرياضيات اين تقف اسماء ابن زيدون وابن سينا والفارابي في نتاجات وبحوث علماء الاستشراق السوفييت ؟

المستشـرق السوفيتي: اعجـابنا بمنجـزات الحضارة العـربية الاسلامية شديد واسهاماتها في تطوير حضارة البشرية كبيرة، هذه الحقيقة تنعكس في نشاط العلماء والمستشرقين السوفييت ويكفي ان اقول بهذا الصدد ان اعمال الباحثين السوفييت المكرسة لابن سينا

فقط تعد بعشرات الكتب والترجمات الواسعة. وانا فخور جداً بأني اسهمت بقسط متواضع في هذه الحركة الواسعة لدراسة الحضارة العربية الاسلامية بتأليفي كتاب عن فلسفة الغزالي والذي صدر في موسكو عام ١٩٨٠.

آفاق عربية: اين يقف الخليج العربي في دراسات الاستشراق السوفيتي ؟ وهل يرى السوفييت انفسهم بعيدين عن هذه المنطقة ؟

المستشرق السوفيتي: الاتحاد السوفيتي ليس بعيداً عن المنطقة وتنعكس هذه الحقيقة في اهتمام علم الاستشراق السوفيتي حيث نتابع التطورات الجارية في هذه المنطقة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً ويدلل على هذا الاهتمام كثرة الكتب والمقالات المخصصة لدراسة اوضاع دول الخليج العربي والمنطقة العربية بشكل عام واستطيع ان اشير هنا الى المؤلفات الاخيرة عن المملكة العربية السعودية لفاسيليف و فالكوف وغيرهما وهناك كتب صدرت عن صناعة البترول في الخليج لاندرياسيان وبيترو فسكايا وآخرين كما انه صدرت في بلادنا في السنوات الاخيرة كتب كرست لاوضاع الخليج العربي ومن اولئك الذين اشتركوا في تاليفها ميدفيدكو و شيستوبالوف و بوديانسكي.

آفاق عربية: اصرار النظام في ايران على مواصلة الحرب ضد العراق تهديد للامن والسلام في منطقة الخليج العربي تعليقكم عن ذلك ؟

المستشرق السوفيتي: ان الرأي العام السوفيتي عبّر اكثر من مرة عن وجهة نظر واضحة هي ان الحرب ليست في مصلحة اي شعب في المنطقة فالجانب الوحيد الذي يستفيد من مواصلتها هنا الامبريالية والصهيونية العدوان اللدودان للعرب. لذلك فنحن نؤيد كل الجهود الرامية الى وقف هذه الحرب ونشجع كل الوساطات التي يقوم بها اي جانب ثالث. فاستعداد العراق الدائم لانهاء الحرب وحل كل المشاكل مع ايران بواسطة المفاوضات يستحق التأييد والتقدير بينما موقف ايران من هذه المسألة لايخدم مصلحة الشعب الايراني نفسه.

من مؤلفات البروفيسور فيتالي ناؤمكين

١. **كتاب ابو حامد الغزالي احياء علوم الدين. باللغة الروسية.**
٢. **الجبهة القومية في الكفاح من اجل استقلال اليمن الجنوبية بالروسية والعربية.**
٣. **التاريخ المعاصر للبلدان العربية. باللغة الروسية.**
٤. **عدد كبير من المقالات العلمية مخصصة لتاريخ البلدان العربية القديم والمعاصر.**

حسب الله يحيى

حوار مع المستعرب السوفيتي الدكتور فلاديمير شاغال

لسنوات طويلة يتساءل الادباء العرب عن سبب غيابهم في الادب العالمي. وكل واحد منهم يهمه ان يُقرأ مترجماً الى لغة اجنبية. كيما يصل الى ذاكرة الشعوب... وبدأت حركة الترجمة الى اللغات الاجنبية عبر جهود عربية.. تقدم قطرة. قطرة..

ولا يعلم الادباء العرب عن اعمالهم المترجمة الا القليل..

وها هو المستعرب السوفيتي د . فلاديمير شاغال يضع امامنا عدداً من القصص والروايات العربية التي قام بترجمتها الى اللغات القومية الأخرى..

وقال في حديث لـ «آفاق عربية»:

- ان تخصصي الآن ترجمة القصص العربية والروايات الى الروسية..

● انت استاذ في معهد الاستشراق منذ سنوات طويلة.. الا تشغلك دراسة اللغة العربية كذلك؟

- انا كبير الباحثين في معهد الاستشراق ومنذ اكثر من اربعين عاماً.. تهمني اللغة العربية وقد صدرت لي عدة كتب تعنى بتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها.. ولديّ مقالات وبحوث في اللغة والثقافة والحضارة والادب العربي. وانا عضو في اتحاد الكتاب، وقد عملت مدرساً للغة العربية في جامعة موسكو فترة طويلة، كما درست العربية في عدة مدارس، وتوجهت الى ترجمة الادب العربي الى اللغة الروسية.

● ما هي الاعمال التي قمت بترجمتها؟

- ترجمت الروايات التالية: «موسم الهجرة الى الشمال» للطيب صالح و «السمان والخريف» لنجيب محفوظ، و «الزلزال» للطاهر وطار و «الفلاح» لعبد الرحمن الشرقاوي، و «الشراع والعاصفة» و «حكاية بحار» لحنا مينه وغيرهم. اما القصص فقد ترجمت اكثر من (٦٠) قصة واكثرها من القصص العراقي.. حيث قدمت «قصص: الكتاب العراقيون» عام ١٩٦١ للمرة الأولى لا في تاريخ ادبنا فحسب، بل وحسب علمي في تاريخ الترجمة وقد أخذت فيه قصص: احمد السيد، ذو النون ايوب، عبد الحق فاضل، شاكر خصباك، صلاح سلمان، عبد الملك نوري، فؤاد التكرلي، عبد الرزاق الشيخ علي، مهدي عيسى الصقر، ادمون صبري، يحيى عبد المجيد (جبان)، غائب طعمه فرحان.

وبعد (١٨) سنة قدمت مجموعة ثانية بعنوان (سر الماء) في سلسلة «الاقصوصة الاجنبية المعاصرة»، وتضمنت قصصاً لكل من: عبد المجيد لطفي، عبد الملك نوري، غانم الدباغ، عبد الله نيازي، عبد الجبار الحكيم، غائب طعمه فرحان، مهدي عيسى الصقر، غازي العبادي، جمعه اللامي، برهان الخطيب، خالد الراوي، امجد توفيق، اسعد محمد علي، محمد شاكر السبع، زهير الجزائري.

وبعد ذلك بسنتين صدرت مجموعتي الثالثة بعنوان: «رياح الخليج» وقد تضمنت قصصاً من العراق والبحرين وقطر وعمان والكويت والسعودية وقد شارك فيها (٣٠) قصاصاً..

كما نشرت وباشرافي عدة مجلدات تحت عنوان «مختارات من القصة العربية المعاصرة» كما صدرت عندنا ترجمة لروايات د . عبد الرحمن منيف. وهناك قصص ليبية صدرت بعنوان «طبلات الصحراء» ومجموعتان من القصص الفلسطينية المعاصرة بعنوان

«القصة الفلسطينية» واحتوت على (٢٠) قصة فلسطينية وهناك قصص لبنانية واردنية ومصرية بنحو (٣٠) كتاباً ستصدر لاحقاً ولدي مقالات في الادب العربي تبلغ نحو (١٠٠) مقالة وبحث، كما ترجمت رواية: «المعلم علي» لعبد الكريم غلاب، وهناك مجموعة من القصص التونسية بعنوان: «دهاليز الليالي» لكتاب من تونس اذكر منهم: مصطفى الفارسي، العروسي المطوي، عمر بن سالم، صالح الجابري..

ومن مقالاتي: التعليم والوضع اللغوي والثقافي العراق ـ وقد نشر هذا البحث في مجلة (شعوب آسيا وافريقيا)، والهجرة في الشرق العربي.. وغيرها من الدراسات.

● **هل يمكنكم تحديد ملامح واتجاهات القصة العربية؟**

ـ القصة العربية جزء من الحركة القصصية العالمية، ويمكن ان نعتبرها واقعاً جمالياً ضمن قصص البلدان الاخرى، حيث تسهم في تطور اللغة وامتزاج الناس وتؤثر في تطور اللغة الفصحى واللهجات.. ولا يمكننا ان نتصور تطور الادب العالمي المعاصر دون وجود ادب عربي.. ولهذا السبب نجد ان الناس في موسكو يعتبرون ان ترجمة القصص والروايات الى اللغة الروسية والى لغات القوميات السوفيتية الاخرى.. من الواجبات الملحة التي تتطلب بذل الجهود، لاننا نعرف بأن صداقة الشعوب مبنية على صداقة الادب، واذا اردنا ان نعرف الشعب الصديق فلابد ان نعرف حضارته وثقافته وادبه، ولذلك نبذل جهدنا للتعريف بالتراث العربي القديم والادب العربي الحديث..

● **ما هي النماذج التي قدمتموها من التراث العربي الى اللغة الروسية؟**

ـ قدمنا: الف ليلة وليلة، وعنترة وكلكامش.. وغيرها من النتاج التراثي العربي الذي يفتخر به العرب منذ اقدم العصور.. كما ترجمنا قصائد لابي نواس ولامرئ القيس،ونحن نعرف مجنون ليلى وقدمناها في السينما والباليه.. وقد اثرت تأثيراً عميقاً في تطور الادب والثقافة السوفيتية. واذا وصل الزائر العراقي او العربي الى (باكو) فانه سيجد عرضاً للباليه مأخوذ من «مجنون ليلى» وكذلك في مدينة (طاشقند).. اضافة الى فلم سوفيتي مهم مأخوذ من «الف ليلة وليلة».

وعندنا نتكلم عن التراث ـ لا يمكننا ان نركز الاهتمام على ترجمة الادب فحسب وانما نجد لزاما علينا ترجمة البحوث وقد صدرت عندنا بحوث عن:

الادب العربي في القرون الوسطى، الشعر العربي الكلاسيكي، سيرة ابن هشام، النثر العربي عبر القرون ـ من القرن السابع الى القرن العاشر.

● **من يسهم معك في مهمة ترجمة الادب العربي الى الروسية؟**

ـ انا معني الآن بدراسة الادب العراقي، وهناك زميلي الاستاذ: (بوريس تشوكوف) الذي سيصدر له كتاب بعنوان «الادب العراقي المعاصر» قريباً.. وقد صدرت عندنا كتب عن الادب العربي واللغة العربية منذ سنتين ويستطيع عدد كبير من الطلبة السوفيت الآن قراءة المجلات العربية والكتب بمساعدة القواميس..

ومن مترجمي الادب العربي الى الروسية هناك الاستاذ: (ارسيني تاركوفسكي) ويعتبر اول شاعر أوربي يأخذ على عاتقه مهمة ترجمة شعر المعري واستمر في عمله اكثر من (١٠) سنوات، وان بعض قصائد المعري معروفة الآن للقارئ السوفيتي، فقد سبق وان ظهرت في المجلات السوفيتية وفي كتاب «الشعر العربي في القرون الوسطى» وعندما نتكلم عن حركة الترجمة الى الروسية لا ننسىٰ اعمال العالم المشهور: (كراتشكوفسكي) الذي نعتبره مؤسساً للمدرسة السوفيتية في ترجمة الادب العربي المعاصر والقديم.

● **هل ترجمتم ينابيع التراث الفكري العربي؟**

ـ نعم ترجمنا لابن سينا وابن خلدون وابن رشد.. واعتقد بأن الادب العربي بات معروفاً عندنا اكثر واعمق مما هو في بعض الاقطار العربية. فقد صدر عندنا عشرون كتاباً طبع منها اكثر من نصف مليون نسخة وهذه الكتب لادباء من العراق.. اما اذا اردت ان تعرف كم كتاباً عربياً صدر فأقول ان الرقم قد تجاوز (٢٠) مليون نسخة.. وهي ارقام ليست من الخيال وانما «غرفة الكتاب» واعني بها المؤسسة التي تراعي اصدار الكتاب تؤكد ذلك في جداولها..

● **في رأيكم.. بماذا يتميز الادب العربي عن آداب الشعوب الاخرى؟**

ـ للادب العربي اتجاهات كثيرة ومختلفة اهمها الاتجاه الواقعي الاجتماعي والاتجاه الانتقادي واتجاهات تجديدية.. ويمكننا القول بان تأثير الادب الواقعي الروسي وبخاصة أعلامه مثل غوركي وديستوفسكي وتولستوي واضحة في العديد من اعمال القصاصين العرب..

وتحت اشرافي الآن دراسة دكتوراه تقدم بها احد الطلبة في قسم الدراسات العليا تحمل عنوان «تأثيرات جنكيز ايتماتوف على القصة العربية المعاصرة» وهذا الموضوع المستمد من الادب العربي ليس

صدفة ولا عشوائية ولكن بسبب ترجمة ايتماتوف في العراق وسوريا وفي لبنان بشكل مكثف. كما اننا نعرف بأن هناك اقبال شديد عند القراء والنقاد العرب لقراءة ودراسة ما يكتبه جنكيز ايتماتوف..

ان التـأثيرات المتبـادلة بين الادب العـربي والادب الروسي تأثيرات متبادلة وارى بأن موقف الادب العربي في الحركة الادبية العالمية مـوقف مهم وواضـح.. فلقـد قرأت روايـة الطيب صالح.. «موسم الهجرة الى الشمال» وبعد ان ترجمتها الى الروسيـة صدر منها مليون نسخة كطبعة اولى ثم صدر منها بعدئـذ خمس طبعات ووزع منها نحو مليوني نسخة كمـا ترجمت حسب علمي الى اهم اللغات الأوربية..

● الغرب وصفوا الروايـة بانهـا تقدم صـراعاً جنسيـاً.. هل تتفقون مع هذا الراي؟

- كلا.. انها رواية اجتماعية، وقد سمعت ما قيل عنهـا في الغرب.. لقد رأيت فيها صورة للتحرر من التأثـير الاجنبي وهناك روايات عربية شبيهة بها مثل «اللاز» للكاتب الجزائري الطاهر وطار حيث نجد حركة التحرر الوطني الجزائري كيف تحرز الانتصارات في سبيـل الاستقلال من الاجنبي.. وقـد ترجمت هـذه الرواية الى الروسية والى عدة لغات قومية اخرى كالاوكرانية والاوزبكية.. وباتت تهم القارئ السوفيتي حيث يتعرف على التغييرات الجذرية في الحياة الداخلية للجزائر بعد الاستقلال والخلاص من الاستعمار الفرنسي الذي طال اكثر من (١٣٠) سنة.. وعنـدما نشـرت مجلتكم «آفاق عربية» عـدة قصص عن الحرب وجـدنا ان هنـاك اقبال ومقـارنة بالشهداء العراقيين الذين استشهدوا في سبيل الدفاع عن وطنهم وتعزيز أمن وسلام بلادهم وفي هذه المنطقة المهمة من العالم....

ويمكنني كباحث ان اشكر مجلة «آفاق عربية» لانني استطيع ان اقرأ فيها وبانتظام تطور الادب السوفيتي عبر ما تنشره عن بلوك وباسترناك وحمزاتوف واخماتوفا وغيرهم.. وانا اعتبر هذا العمل من الاعمال المثمرة للغاية ويستطيع القـارئ العراقي ان يتعـرف على الادب السوفيتي بشكل منتظم وكنت اتمنى لو ظهرت هذه الدراسات وهي على سعتها وشموليتها..

● طرحت عدة مشاريع لترجمة الادب العربي بلغات اجنبية.. هل تتفق مع هذه المشاريع؟

- منـذ خمس سنوات قمت بـزيارة الكـويت وهناك التقيت بالشاعرة: سلمى الخضراء الجيوسي وحدثتني عن مشروعها «مشروع بروتا» الذي يهدف الى تثقيف العالم بالادب العربي، وناقشتها طويلاً حول هذا المشروع، وانا لا اتفق معها، واعتبره مشروعاً غير صحيح..

● لماذا؟

- يجب عليها ان تدقق في هذا المشروع في تعـريف الغرب بالادب العربي....

اما في الاتحاد السوفيتي فقد ترجم عدد من المستعربين الكثير من الكتب العربية والنتاج الثقافي والحضاري الى اللغة الروسية ولغات اخرى.. وقد ظهر اول كتاب لمدرسي اللغة العربية في بداية القـرن التاسع عشر . ان ادبكم وحضارتكم العربية معروفة عندنا.. وكدلالة على تأثير ادبكم في اعمال الادباء الروس نجد ان الشاعر بوشكين لديه قصيدة تحمل عنوان:

«من ايحاءات القرآن الكريم» وقد كتبها بتأثـير من قراءتـه للقرآن الكريم

● هل وجدتم صعوبة في تـرجمة بعض النصـوص العربيـة وبخاصة التجريدية منها؟

- نعم لدينا صعوبات ولكنها صعوبات طفيفة.. فكل كاتب له شخصيته الفنية المتميزة عن غيره. وهناك رأي يشير الى ان الادب لا يمكن ترجمته إلا من قبل اديب.. واعتقد بان وجود المترجم القدير المتمتع بحاسـة ادبية مـرهفة سينقـل الى الروسية المـادة الجادة والمنتخبة من قبل المستعرب المرموق. وقد قرأت العديد من الكتب.. ولم اترجم الا الكتب التي اعتقد بأن القارئ السوفيتي يمكن ان يقدم عليها ويهتم بها..

● هل تضع امام القارئ نموذجاً لتلك الصعـوبات التي تقف حائلا دون الترجمة المثلى؟

- في نص رواية «موسم الهجرة الى الشمال» للطيب صالح وجدت عبارة:

«وكانت الشمس في كبد السماء» وكانت امامي لغزاً، فكيف اترجمها، فـاذا ترجمتهـا «وكانت الشمس في قمـة السماء» تكـون تـرجمـة صحيحة، ولكنها ليست لها فنية كما كانت في النص الاصلي، ولهذا السبب إتخذت طريقاً آخر وقلت: «وكانت الشمس في قمة السماء او كما يقول العرب في كبد السماء» ففي هذه الترجمة لم افقـد القوة الفنية ولم افرط بالمعنى الأساس..

وقد نجد كلمات مثل: «دق، عقـال، جلبية» حيث تصـاحبها بـالتفسيـرات ونتيجـة لذلك اقتبس الى اللغـة الروسيـة الكلمـات الملائمة.. فكلمة «الفلاح» في رواية «الفلاح» لعبد الرحمن الشرقاوي

ظهرت بالروسية كما هي.. وانا الآن اقرأ ترجمة لأطروحة كتبها احد طلبتي بعنوان «خواص ترجمة تشيخوف الى اللغة العربية» ويقوم بتحليل هذا الموضوع الشاعر السوداني عبد الرحيم ابو ذكرى وهو يكتب تحت اشرافي وفي وقت العمل معه وجدت فتوحات واكتشافات خاصة بفن الترجمة.. ونحن نسعى جميعاً للوصول الى منهـاجية للترجمة..

● كيف تنتقي المادة الادبية التي تترجمها؟

- اختـار القصص بحسب قـوتهـا الفنيـة ومضمـونهـا الانساني..

● الاستشراق.. ما هي مؤثراته في الثقافة العربية، وما تأثيرات هذه الثقافة عليه؟

- هناك فرق بين الاستشراق والاستعراب.

● الاستشراق يعني كل ما هو شرقي، والاستعراب يعني كل ما يهم العرب.. اليس كذلك؟

- نعم.. الاستشـراق يعني بحث ادب واقتصـاد وتـاريـخ وحضارة الشعوب القاطنة في أسيا او افريقيا الشمالية، ونحن نفصل استعمال كلمة «استعراب» عندمـا نتكلم عن البحوث في مجـالات مختلفة.

● هل تجدون في الأدب والفن سجلاً فاعلاً وغنية في التعرف على الواقع الاجتماعي والموقف السياسي والاقتصادي للبلد؟

- بالطبع القصص والبحوث تساعدنا في التعرف على العرب وتوطد عرى الصداقة والترابط والتفاهم معهم.. ويمكنني القول بأن الاستشراق العربي في القرن التاسـع عشر والعشرين قـد ساعـد الأمبريالية على الغزو والإحتلال لعدد من الاقطار العربية.

ان الاستعراب السوفيتي يساعد في انشاء جسر الصداقة كما يساعد على تقديم المساعدة الفعالة في المجالات المختلفة للشعوب التي احرزت الاستقلال منذ فترة بعد الحرب العالمية الثانية واذا قرانا رواية «الفلاح» للشرقاوي مثلاً.. سنجد فيها انعكاساً اكثر للواقع الاجتماعي والتي تفتقر اليه الكثير من المقالات العلمية. كما تعكس روايات عبد الرحمن منيف الكثير من المواقف السياسية.

مقابلة مع المستشرق الفرنسي دومينيك شوفالييه

الحوار مع دومينيك شوفالييه (استاذ التاريخ في جامعة السوربون - باريس) حول المواضيع المتعلقة بالاستشراق، مغن، غير اننا ارتأينا ان نركز في الحديث على لبنان وتاريخه. لان هذا الموضوع هو محور اهتماماته فهو قدم مساهمة اساسية في تاريخه للبنان من خلال كتابه، مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في اوروبا.

س - بصفتك مؤرخاً، كيف تحدد المراحل التي مرت بها حركة الاستشراق ؟

ج - السؤال لايطرح على هذا الشكل، فالمسالة بالنسبة لي العمل على دراسة حضارة مختلفة عن حضارتي واكتشاف القيم الخاصة بهذه الحضارة من القرن الثامن عشر حتى اليوم. فمنذ سنوات والبعض يحاول الربط بين الاستشراق والاستعمار، حتى ان المؤتمر الذي كان سابقاً يدعى «مؤتمر الاستشراق» غير اسمه فصار مؤتمر آسيا وافريقيا. والمؤسف حقا ان هذا النقاش غارق في الايديولوجية ولا يدرس الشروط ولا المناخ الفكري والسياسي التي كتبت في ظلهما مؤلفات الاستشراق تاريخيا وبامكاننا التمييز بين مدرستين في الفكر الاستشراقي:

الاولى تتمحور حول ارنست رينان والثانية حول لويس ماسينيون. المدرسة الاولى تعرضت لهجوم واسع لانها تعرضت للاسلام من ناحيته الفلسفية. فباعتقاد هذا الاتجاه الفكري الفلسفة الواقعية الوحيدة هي فلسفة اليونان. من هنا هاجمت هذه المدرسة الفلسفة المسيحية ايضا. فرينان يعتقد ان الفلاسفة العرب في العصور الاسلامية الاولى استوعبوا الفلسفة اليونانية ونجحوا في نشرها في العالم. ولكن القيود الفكرية للاسلام منعت الفكر الفلسفي العربي من الاستمرار في التطور. لقد انتقد فكر ارنست رينان حتى ان جامعة السوربون شهدت في العام ١٨٨٣ حوارات صاخبة بين رينان ومؤيدي نظريته وجمال الدين الافغاني. فرينان الذي كان في مطلع حياته مسيحيا مؤمنا انتقل الى الالحاد وكان معاديا لكل الديانات. والفكرة المركزية التي دارت حولها افكاره هي وحدوية النفس البشرية مع تعدد الحضارات ورينان قدم رؤية ارستقراطية وليدة العصر الذي عاش فيه. اما ماسينيون فكان ملحدا قبل معرفته بالاسلام والصوفية. وماسينيون سعى الى فهم الحضارة الاسلامية من داخلها فحقق مدرسة مازالت التيارات الفكرية المعاصرة تستلهم من اصولها.

الموضوع المهم الذي عالجه رينان في القرن التاسع عشر، كان مستمدا من عصره التفوق الغربي على الاخرين. ولكن التطور الصناعي لم يسهم في تقريب الشعوب من بعضها بل على العكس باعد فيما بينها، وانجب فكرة البحث عن الذات. انا كباحث غربي في الحضارة العربية احاول دراسة فكر العربي عبر تطوره وتفاعله فعنوان المحاضرات الجامعية التي القيها «التجدد في المجتمعات العربية والاسلامية في القرن العشرين».

س - ماالمادة التي يدرسها دومنيك شفالييه ؟

ج - حاليا اركز في محاضراتي على مفاهيم الديمومة والتطور في الفكر

العربي والمجتمعات العربية المعاصرة هي المجال الذي اتناوله، حيث تطغى العلاقات العشائرية وصلات القربى في الحياة السياسية وخير مثال على هذه العلاقات مايجري في لبنان.

س ـ دعنا ننتقل الى لبنان وذلك لنتعرف على نمط في التفكير الغربي في معالجة مسألة نموذج في المنطقة العربية. ان الوصف الذي يطالعنا في دراستك لمجتمع جبل لبنان في القرن الماضي ما يزال ينطبق، في قسم كبير منه، على هذه المنطقة، برغم مظاهر التغير، في رأيك، لماذا استمر الوضع على هذه الحال، لماذا لم يقد نشوء دولة وتطور الوضع الاقتصادي الى ايجاد تماسك في البنية الوطنية التي بقيت منهارة ؟

ج ـ ماتطرقت اليه في كتابي عن مجتمع جبل لبنان في مرحلة الثورة الصناعية في اوروبا في القرن التاسع عشر، مازال قائما، في اوجه عديدة منه، حتى يومنا هذا. واعتقد ان الكثير من التفسيرات الخاطئة التي اطلقها بعض رجال السياسة والصحافة الغربيين، بالنسبة الى لبنان، ناجمة عن اعتبار هذا البلد مجتمعا من الطراز الغربي البحت، لكن فهم لبنان يتطلب رؤيته انطلاقا من مركباته الحقيقية، اي من بناه العائلية، وتجمعاته التي تتألف حول بعض الوجهاء، او حول بعض العائلات السياسية التي فرضت نفسها، ولا حاجة الى تسميتها وانبه ايضا الى انتشار الشعور الطائفي الذي يبقى ركيزة من ركائز المجتمع اللبناني، برغم التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي طرأ في القرن العشرين، وهو تطور غالبا مايظل متأخرا في مواجهته للهجمة الطائفية، من هذه الزاوية ثمة اوجه شبه عديدة بين لبنان وسوريا وبين النظامين الحاكمين اليوم، فكلاهما يستند في السلطة الى حركة سياسية يدعمها تجمع ديني ! على اي حال يجب الا اذهب بعيدا في هذه المقارنة. ولكن هذين الفريقين وان تصادما، يظلان متشابهين من حيث التركيبة.

س ـ تتكلم على احساس وطني عند اللبنانيين من دون ان تقيم علاقة بين هذا الاحساس وتفاعله مع دولة قائمة ؟ اللبناني ينتمي الى طائفته قبل ان ينتمي الى وطنه، كما ان وعي لبنان وطنا، لدى جميع اللبنانيين، هو احد مظاهر التطور الاساسية في المجتمع اللبناني، منذ ١٩٤٣. كل التجمعات اللبنانية تعلن انتماءها الى لبنان، مهما كانت طائفتها. اذاً، السؤال الذي يبقى مطروحا: ماذا تعني هذه الدولة الصغيرة ؟

ج ـ منذ ثلاثين عاما والدول العربية تطمح الى الوحدة في اطار ما. الا ان هذه الدول جميعها لم تفض الا الى تاكيد شخصية كل دولة عربية على حدة، وكل كيان دولتي (متعلق بدولة)، وبالتالي، كلٌ من الشعوب العربية اكد شخصيته في دولة، وهذا ماحدث في لبنان. لكن، مايفاجئني في لبنان هو الاتفاق على اجماع لبناني مع استمرار الصدمات بين اللبنانيين. لقد اتفق هؤلاء على القول ان سبب الصراعات في مابينهم عائد الى المؤامرات الخارجية. لااحد يشك في وجود مؤامرات ودسائس خارجية، وتدخلات فاضحة، لكن هذه ماكانت لتقوم لو لم يمهد اللبنانيون لها ويرحبوا بها، بطريقة او باخرى...

لكي يستطيع اللبنانيون العيش، عليهم ايجاد وفاق جديد لايتم اقراره بطريقة عشوائية، بل بطريقة تؤدي الى اعادة بناء الدولة اللبنانية السيدة والمستقلة. لكن سبق وتساءلت في «مجلة السياسة الدولية»، الصادرة في الربيع الفائت، كيف يمكن للبنان ان يحقق وحدته وسيادته، بل كيف يمكن التعايش على ارض ضيقة حيث توجد وتتعارض وجهات نظر عديدة مختلفة وحيث للكيان الصهيوني سياسته ؟

ان عددا من المراقبين للواقع يؤكدون ان الصهيونية اليوم لاتستطيع التخلي عن انشاء مستعمرات جديدة في الاراضي المحتلة من دون ان يؤدي ذلك الى صراع اهلي حاد داخل المجتمع الصهيوني. وهكذا، فان الكيان الصهيوني ماضٍ في تطبيق سياسته في لبنان او في مكان اخر، لافرق.

ـ من جهة ثانية، ان التوتر الذي تشهده البلدان العربية والاسلامية لايقل خطورة، ففي الشرق العربي، حيث تنتمي الشعوب الى طوائف مختلفة، متداخلة وممزوجة بعضها ببعض تظهر المخططات الصهيونية التقسيمية على اساس طائفي.. ان مثل هذه السياسة لاتؤدي الا الى المزيد من صبرا وشاتيلا والى المزيد من الدم....

اليس هذا هو المشهد الذي يقدمه لبنان اليوم ؟ ففي جنوب هذا البلد، مثلا، في جبل عامل، هذا الجبل العالي، عمل الصهاينة على تقوية مواقعهم خصوصا في القطاع الذي عهدوا به، منذ ١٩٧٩ الى سعد حداد، كيف يمكن القبول باستمرار الهيمنة الصهيونية على هذه المنطقة من دون ان يكون ذلك تعديا دائما وصارخا على السيادة اللبنانية وحق السكان بالعيش في ارضهم ؟

هل من حاجة لتذكر التجربة الاوروبية مع [illegible] مع

بلجيكا، وكيف تصرفت هاتان الدولتان لتجنب المعارك، فكانتا برغم مشاكلهما الداخلية قوى محركة وفاعلة داخل التعدد. وهذا ماسعى اليه لبنان في الشرق الاوسط منذ ١٩٢٠، خصوصا منذ ١٩٤٣، وهو في وسعه ان يستعيد هذا الدور بقوة دافعة جديدة لان موقعه الخاص والمميز في الشرق الاوسط جعل منه محطة بين الدول العربية واوروبا. وهكذا فان سيادته لايمكن ان تتحقق الا بانفتاحه على مجموعتين: المجموعة العربية والمجموعة الاوروبية. ويمكن للبنان ايضا ان يكون قدوة لتسويات اخرى، خصوصا فيما يتعلق بالفلسطينيين. في اختصار لايمكن للبنان ان يكون الا بلدا لجميع اللبنانيين على اختلاف طوائفهم وانتماءاتهم، ولا يستطيع لبنان ان يعيش الا كنقطة التقاء بشرط ان تظل سيادته مصونة.

س - في كتابك «المدى الاجتماعي للمدينة العربية» تتكلم على اثر تطور «تأسيس المدينة» على البعدين السياسي والاجتماعي، كيف يتجلى ذلك ؟

ج - هذا السؤال يتطلب جوابا معمقا لايسمح لنا المجال الان بمعالجته، لكني سأتوقف عند بعض النقاط الاساسية. نحن نشهد اليوم، بفعل التوسع الديموغرافي والانتشار السريع للمدن، تدمير المدن القديمة، وهذا امر طبيعي، فبديهي ان نهدم بناء قديما لنبني واحدا جديدا، لكن في الماضي كان البناء يعتمد على الادوات ذاتها وعلى الروحية ذاتها، اما اليوم فالادوات مختلفة وكذلك الروحية. وهذا مايسهم في تغيير سمات اجتماعية واقتصادية كثيرة، مع بقاء ثوابت ثقافية عند الشعب.

المشاكل الكبرى التي ظهرت في الشرق العربي والاسلامي، منذ عشر سنوات تقريبا، كان مقرها المدن بشكل اساسي وحتى في بيروت، فالحرب اجمالا تركزت في المدينة.

دومينيك شوفالييه

- ولد عام ١٩٢٨.
- يدرس تاريخ الاسلام المعاصر في جامعة السوربون في باريس.
- مكث في لبنان ثماني سنوات (١٩٥٦ - ١٩٦٤) وهو لاينفك يسافر الى هذا البلد.
- مؤلفاته: «مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في اوروبا» (١٩٧١). «المدى الاجتماعي للمدينة العربية» (١٩٧٩). «المدن في سوريا في القرنين التاسع عشر والعشرين» بالاشتراك مع عبدالوهاب بوحديبة (١٩٨٢).
- نشر العديد من الابحاث والدراسات المتعلقة بلبنان والشرق الاوسط في مجلات متخصصة.

حوار مع المستشرق اندريه ميكل

مدير المكتبة الوطنية الفرنسية

حين دخلت مكتب اندريه ميكل بادر بسؤالي عن الغاية من هذا الحديث وحين ذكرت له اننا في صدد تحضير حلقات عن الاستشراق، انتفض في مقعده قائلا: لكني لست مستشرقا، انا ارفض هذا النعت، انا (عروبي).

وطلب الاطلاع على الاسئلة. حذف منها ماعتبره موجها الى مستشرق واضاف اليها ما يراه جديرا بتوجيهه الى (العروبي) اندريه ميكل.

س - يجتاز الوطن العربي ازمة حادة على الصعيدين الثقافي والفكري، فما هي الخطوط العامة لهذه الازمة ؟

ج - في البدء علينا الاتفاق على المقصود بمصطلح «ازمة»، فانا اعتقد بان الوطن العربي في مرحلة انتقال وتحول. انتقل من المرحلة الاستعمارية الى مرحلة الاستقلال ولكن استقلاله الاقتصادي والثقافي مازال غير مكتمل والامر هذا ينطبق على الوطن العربي ودول العالم الثالث والثقافة بكونها مرتبطة ارتباطا شديدا بالبنى السياسية والاجتماعية وتتأثر باشكالات هذه البنى، وهنا اوافق على استعمال تعبير «ازمة» دون ان يعني الامر حالة من الانفجار، ففي فرنسا اجتزنا ازمات حادة بعد المرحلة النابوليونية والنصف الاول من القرن التاسع عشر كان مرحلة خلق هامة في تاريخ المجتمع الفرنسي لانها كانت مرحلة انتقال والازمة في العالم العربي ناجمة عن هذه المرحلة الانتقالية التي تعيشها المجتمعات العربية. ويمكن اختصار الملامح العامة لهذه الازمة بالقول انه في كل مرحلة انتقالية [illegible] ودائما يكون الخيار بين الرغبة في ايجاد النموذج الخاص المتوافق مع تاريخ الباحث او نقل نموذج آخر اعتقادا بان النموذج الاخر ساعده على احراز النهضة والتقدم، فملامح الازمة في العالم العربي هي في الوقت ذاته ملامح المرحلة الانتقالية.

س - ما الدور الواجب على المثقف لعبه في مرحلة الازمة التي يعيشها العالم العربي ؟

ج - ان دور المثقف في مجتمعه ان يقول مايعتقده حقيقة، يمكن ان يخطئ ولكن احجام المثقف عن قول ما يعتقده الحقيقة يفقده ماهية المثقف وهذا غير محصور في بلد معين وهو ينطبق على كل دول العالم، فالمثقف الممتنع عن قول الحقيقة هو في النهاية خائن لدوره كمثقف.

س - تشهد الثقافة العربية حوارا صاخبا بين تياري الحداثة والعودة الى التراث فما هو رأي اندريه ميكل في هذا الحوار ؟

ج - لقد تحدثت سابقا عن المرحلة الانتقالية التي يمر بها العالم العربي وعبر هذه المرحلة يمكنني فهم حجج التيارين التراثي والتحديثي. يبقى ان الخطر هو في مجتمع يطمح الى تأسيس مستقبله على الماضي فحسب. فالمجتمع الذي يريد العيش في الماضي هو مجتمع ميت. فالمجتمع كالجسم الانساني يتطور ولكنه لايتقهقر الى الخلف.

في الوقت ذاته على المجتمع ان لايلغي ماضيه لانه يتحول الى نكرة. الصراع هذا ليس حكرا على المجتمعات العربية، ففي فرنسا يوجد من يطالب بالعودة الى التراث الفلاحي القديم، وباستلهام الافكار السلفية. المشكلة ليست بالدعوة الى العيش [illegible] او

العكس الدعوة الى الغاء الماضي وطمسه والعيش للمستقبل، المشكلة الاساسية هي في القدرة على التوفيق بين الماضي والمستقبل وأن نعيش للمستقبل محافظين على الاصالة في الوقت نفسه.

واعيد فاكرر ان المجتمع كجسم الانسان، فالانسان لايمكنه ان يعيش دون ماضيه، فالماضي هو وقود الحياة ولكنه اذا عاش الماضي فحسب فهو محكوم عليه بالموت.

س - يتهم البعض الحركة الاستشراقية بـانها مهـدت لدخول الاستعمار الى الوطن العربي فما هو رايكم بهذا القول ؟

ج - السؤال قديم جدا، وفي كل مرة يوجه الي اجيب بالاجابة التالية: انا اجهل معنى تعبير الاستشراق، تاريخيا الاستشـراق يعني ان باحثا غربيا يقوم بابحاث حول الشرق والشرق يمكن ان يكون العالم العربي او الصين. انـا لست مستشرقـا وارفض هذه الكنيـة، انا عروبي، سحرني الادب العربي، فانكببت عليه بحثا ودراسة.

النقاش حول الاستشراق كالجـدل البيزنـطي، لايصل الى ايـة نتيجـة. هل مستشـرقي القرن التـاسع عشر قـد هيـأوا لدخـول الاستعمار ؟ لست ادري ولكن يبقى ان علم الاستشراق في القرن الماضي كان ابن بيئته والبيئة هذه اسهمت في المشاريع الاستعمارية. واذا كـان هذا ينـطبق على مستشـرقي القرن التـاسع عشر فهـو بالضرورة لاينطبق على الذين سبقوهم في الاهتمام بالقضايا العربية. فمنذ القرن السادس عشر ظهر علماء اهتموا بالمجتمعات العـربية اهتمام العلماء بدون ان تكون لديهم خلفيات استعمارية.

فمنذ القرن السادس عشر والعالم العربي يشكل مادة دراسية في فرنسا واغلبية الدراسات التي انجزت وقتها لايمكن ادراجها ضمن لائحة «دراسات هيئت للاستعمار».

في النهاية ارى ان النقاش حول الاستشراق لايقدم شيئـا وانا ارفضه تاريخيا واعتبر ان الموضوع في كل الحالات لايشملني.

س - مقارنة مع ادب امريكا اللاتينية الذي احرز موقعـا مميزا في حركة الاداب العالمية نرى ان الاداب العربية ورغم الترجمة الكثيفة في السنوات الماضيـة عجزت عن تحقيق مـوقع في الادب العـالمي، برأيكم ماهي الاسباب ؟

ج - قبل الاجابة على هذا السؤال يجب التمييز بين الشعر والنثر، فالشعر العربي معروف في الغرب منذ زمن بعيد. في فرنسـا يمكن القول انه نادرا مايمر عام دون ترجمة ديوان لشاعر عربي حديث او قديم، اما المشكلة الكبرى فتكمن في صعيد النثر للرواية على وجه التجديد المشكلة الكبرى المطروحـة على صعيـد النثر وتحـديدا - الرواية - سابقا ذكرت ان ادب يعد ادب امريكا اللاتينية واحد من ابرز واهم الاداب المعروفة في العالم ولكن المرحلة الانتقالية في دول اميركا الجنوبية انقضى عليها قرن من الزمن وهذا لايعني ان امريكا اللاتينيـة لزمها قـرن لصناعـة ادب متطور. لكن الوقت هـذا كان ضروريا لايصال ادبها الى موقعه العالمي الحالي. الرواية العربيـة داخل مرحلة الانتقال العربية لاتمتلك حتى اليوم مقاييس العالميـة والمطلوب معرفة اذا كانت العلة في الرواية العربية او في الجو الدولي، سأعطي مثلا، انا من المعجبين بروايات نجيب محفوظ، لقد طالعت كل كتبه واعتقد انه من كبار الكتاب العرب وهو في القلة التي جددت في الرواية العربية لو ترجمنا رواية او اكثر لنجيب محفوظ الى الفرنسية. القارئ الغربي قد ينبهر بهذه الروايات وقد يقول انظروا لقد فتحت امامي هذه الكتب سبل معرفة الاخر، لكن المضمون لايكفي لصناعة رواية عالمية المطلوب ايضا الشكل العالمي والشكل العربي للرواية هو موضوع السجال فالرواية العربية مازالت تبحث عن شكل يميزها وفي اللحظة التي تتربع الرواية العربية على شكلها الخاص ستجد موقعها في الاداب العالمية.

حوار مع المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون

الحوار مع مكسيم رودنسون له نكهة خاصة. فالرجل قاد تيار فكري اسال وما يزال يسيل الكثير من الحبر منذ نهاية الحرب الكونية الثانية وحتى اليوم فهو يمتلك معرفة عميقة بقضايا الوطن العربي. معرفة ليست مستمدة فقط من الدراسات التي وضعها حول الموضوع (اسرائيل والرفض العربي ١٩٦٨) (العرب ١٩٧٩) (سحر الاسلام ١٩٨٠) بل ايضا من مراقبة دقيقة لطريقة المعاش لدى الشعوب العربية. حيث امضى رودنسون فترة طويلة من حياته في بلدانهم.

في منزله الكائن في الجادة الباريسية السابعة استقبلنا المستشرق مكسيم رودنسون، في مسكن موزعة في ارجائه الكتب القديم منها والجديد.

ولد رودنسون في فرنسا في العام ١٩١٥. والدته بولونية ووالده روسي الاصل. ظهر ولعه بالحضارات الشرقية باكرا. فدرس اللغات الشرقية وهو يتقن الى جانب العربية، التركية والاثيوبية.

بدأ حديثه بالاجابة على السؤال التالي:

س ـ الى اين وصلت حركة الاستشراق المعاصرة ؟

ج ـ لفهم الامور فهما سليما اعتقد بضرورة استبدال «الاستشراق» «بتعبير» دراسات شرقية. فلقد اثارتني مطالعة بعض الصحف العربية التي تتناول الاستشراق وكأنه حركة مثل البروتستانتية او الماركسية او كانه علم مثل الفيزياء او الكيمياء. فالحقيقة هي غير ذلك. والنقاش الحالي الدائر حول قضايا الاستشراق لن يخرج عن كونه جدلا بيزنطيا اذا لم نبادر الى وضع الامور في نصابها والى فهم واقعي لماهية هذه الدراسات الشرقية. فمن الرائج القول بان «الاستشراق هو خيانة للغرب» او «الاستشراق اداة للاستعمار» ولكنها تظل شعارات دون معنى. لعدم وجود استشراق دراسات حول الشرق.

س ـ هل استفادت الدراسات الشرقية المعاصرة من الاساليب الجديدة في البحث العلمي ومن النظريات الحديثة لعلم الاجتماع ؟

ج ـ الدراسات الشرقية استفادت بالتأكيد من التقدم الكبير الذي شهدته العلوم الانسانية وسأعطي مثلا بسيطا على هذه الاستفادة. ابان حملة نابوليون بونابرت على مصر، جمع العلماء الذين رافقوا الحملة كمية من الاوراق الرسمية التي تثبت الوفيات والولادات. لكن علوم الديموغرافيا في القرن التاسع عشر لم تكن متطورة وكانت عاجزة عن الاستفادة من هذه الثروة المهمة. وظلت هذه الاوراق مهملة اسيرة الصناديق والغبار حتى نهاية النصف الاول من القرن الحالي. حين انتشلها علم الديموغرافيا ودرسها دراسة اعطت فكرة واضحة عن الهرم السكاني المصري ابان حملة بونابرت واظهرت معدلات الوفيات والولادات وقدمت صورة عن طريقة الحياة في مصر.

هذا المثل خير دليل على المعطيات الجديدة التي وفرتها العلوم للباحثين في الحضارات الشرقية. هناك مسالة اخرى مهمة ينبغي اخذها بعين الاعتبار حين نتناول قضايا الدراسات الشرقية. ففي القرن الماضي كان التقليد المتبع في دراسة المجتمعات الشرقية ومنها

العربية يقوم على الدراسة العرقية. الامر يبدو لي طبيعيا للغاية. فهو المحصلة النهائية للتطور العلمي انذاك، فالعالم بأسره كان يفكر بالعرق وليس فقط بما يتعلق بالشرق وامريكا بل ايضا في دراسة الاثنيات المؤلف منها الشعب الاوروبي. بعد هذا اكتشفت اساليب علمية دراسية اكثر تطورا، منعت الباحثين من الاعتماد فقط على العرقية في دراسة المجتمعات المختلفة والكل يذكر الضجة التي اثارها هذا المفهوم العرقي في النصف الاول من القرن الحالي.

يبقى انه من الصواب التفكير بان الردة المعاكسة التي نشهدها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ضد النهج العرقي ليست سليمة، فانا اعتقد مثلا ان الشعب الياباني مختلف عن الشعب الفرنسي وهذه حقيقة ساطعة. بناء عليها يمكنني استخلاص بعض النتائج ولكن ثقل التركة الماضية والنتائج الخاطئة والخطيرة لبعض الدراسات وربما الخوف اسقطت مجتمعة هذا العنصر العرقي وهذا تناقض لابد من توضيحه بدون ان نقع في فخاخ العنصرية ولكن لاعادة المكانة الى العنصر العرقي وذلك لاثراء معرفتنا بالآخر.

س ـ الا تعتقد بان المشكلة الكبيرة في الدراسات الشرقية متأتية من كون الدراسين قد استعانوا باساليب البحث الغربية في دراستهم لمجتمعاتنا العربية ؟

ج ـ ان الدراسات الشرقية قام بها علماء اجانب تأثروا بثقافة وتراث دولهم. علينا الحذر من اطلاق احكام نهائية. فالافكار في اوروبا القرون الوسطى كانت مشروطة بالانتماء الى المسيحية نحن نتبع الديانة المسيحية وهم يتبعون الاسلام. ولكن في القرن السادس عشر حصلت النهضة. فولتير وصار الغرب اقل ارتباطا بمشروطية الايمان المسيحي وهذا مايفسر حماس البعض وقتها للحضارات الاخرى، حماس لايستتبعه بالضرورة اعجابا بديانات الحضارات الاخرى. فالعديد من الباحثين كان معاديا للدين لذلك جاء موقفهم المناهض للاسلام.

فالباحث ابن بيئته، كان يميل الى التفكير بمنهجه الاوروبي ويبدو لي الامر طبيعي للغاية فالحضارة الاوروبية انذاك كانت متفوقة على غيرها من الحضارات. التفوق الاوروبي كان القاسم المشترك بين الدول الاوروبية والناس كانوا على قناعة تامة بتفوقهم الحضاري والذين انكبوا على دراسة الحضارات الشرقية لم يكونوا مختلفين عن غيرهم. إلا قلة منهم ثارت ضد نظرية التفوق الاوروبي فتحولوا الى عشاق حقيقيين لثقافة المجتمعات التي هم في صدد دراستها، والجدير ذكره ان مؤلفات هذه القلة قد تمكنت من مقاومة ادلة الزمن...

س ـ ماراي مكسيم رودنسون بنظرية ادوار سعيد ونقده للنموذج الغربي في دراسة المستشرقين للوطن العربي ؟

ج ـ اذكر جملة قالها مرة ادوار سعيد «انا (سعيد) ورودنسون لايتكلم عن الشيْ نفسه، رودنسون يتحدث عن دراسات شرقية وانا اتحدث عن ايديولوجيات تدعم هذه الدراسات». يوجد شيْ من الصحة فيما قاله ادوار سعيد. فالايديولوجيا التي سادت من عام ١٨٨٠ حتى ١٩١٠ كانت مشروطة بالشهادة للاستعمار الاوروبي والامر لامجال لرده ولكن ان نعتبر ان كل الدراسات الشرقية وقعت في هذه المصيدة فيه شيْ من التجني على الحقيقة.

فسعيد يتناول الاستشراق الفرنسي والانكليزي. وفرنسا وانكلترا كانتا دولتين استعماريتين انذاك، لكنه يغضي من دور المستشرقين الالمان والسويديين والدانماركيين والايطاليين الذين انجزوا دراسات مهمة عن الشعر العربي، والقواعد العربية والفلاسفة العرب ولم تكن لدولهم اية مطامع استعمارية في العالم العربي، ومن السهل ان تعزل الاستشراق الفرنسي والانكليزي وان تقول «انظروا كيف مهد هؤلاء للاستعمار الفرنسي والانكليزي. فانا افهم ان العربي الذي يعتز بقوميته لا يعيب على الفرنسي او الانكليزي اعتزازه بقوميته.

س ـ ولكن الفرق شاسع بين قومية عربية مناهضة للاستعمار وقومية اوروبية استعمارية ؟

ج ـ تمر الحركة القومية عادة بمرحلتين، في القرن الرابع عشر وبفضل القومية الفرنسية انتصرت فرنسا في معركتها الدفاعية ضد الانكليز ومن النادر في التاريخ العثور على قومية انتصرت في الدفاع عن وطنها وشعبها وان تحجم عن استعمال هذه القومية في التوسع الاستعماري. وفي الحقيقة انا على معرفة عميقة بالقومية الفرنسية فخلال حرب الجزائر وحين كانوا يحدثونهم عن تعذيب الجزائريين، كان القوميون يصيحون «ابدا من المستحيل ان يرتكب الفرنسي هذه الاعمال الشائنة».

س ـ لو طلب منك اعادة كتابة مؤلفاتك ما الجديد الذي تدخله عليها ؟

ج ـ لو طلب مني اعادة كتابة مؤلفاتي لعدلت بعض الخلاصات دون تعديل في جسم الكتاب فما قلته في ابحاثي هو ان وقود الديناميكية في الوطن العربي ليس مثاليا وبناء عليه لن يكون الوطن العربي ماركسيا ولن يتبع اي نموذج من النماذج المعروفة في الغرب، فكل نموذج غربي يتبناه الوطن العربي يتحول فيه الى شئ اخر.

في مؤلفاتي اعترضت على فكرة تتكرر في استمرار وهي ان الاسلام يمنع الوطن العربي من اعتماد الراسمالية الغربية.

هذه الفكرة كما اراها الآن ان الاسلام بدون شك لعب دورا بارزا في تأكيد خصوصية الوطن العربي ولكني اعتقد بوجود عوامل اخرى قد اثرت على مجرى الامور في العالم العربي واهمال هذه العوامل يؤدي الى خلط الاسباب بالاعمال.

في كتبي حاولت تسليط الضوء على الخصوصية العربية ولكني من حين الى آخر تركت الحماس يقود قلمي في استخلاص النتائج، خاصة فيما يتعلق بالمستقبل.



8. W. Montgomery Watt, "Carlyle on Muhammed", in *Hibbert Journal*, 53 (1954-5), p. 247. In relation to the survey of the development of the concept of Islam in Europe, I should confess my indebtedness to the present charming essay.
9. Tv.o points should be noted here, firstly the word "saracen", commonly used in European literature, was synonymous to the word "Arab" whether Muslim or not. Secondly, Western hiistorians have developed various ideas on the crusades and the actualities of its motivations. One very interesting of these is that the significant reason behind the crusades was the desire to fight, and therefore end, Eastern Christianity and its Church. This piece of information was passed to me by the poet Omer Ezra Pound in a personal interview, 1985.
10. Watt, pp. 249-50.
11. Quoted in Watt, p. 250.
12. Watt, p. 251.
13. Watt, p. 251.
14. Quoted in Watt, p. 252.
15. Quoted in Watt, p. 252.
16. Watt, p. 252.
17. Watt, p. 291.
18. Watt, p. 253. Underlining mine.

ground again which it was given. Carlyle's ideas can posit as an important development in East-West cultural understanding because they are boldly presented in an opposing climate, sensitive rather than liberal, spasmodic rather than objective and aggressive rather than tolerant. It is certainly the virtue of pure intellectualism when faced with dogmatism. Though Carlyle's lecture is a by-product of his appeal to cause a national change, it nevertheless, has exposed the Western mentality to a shock in one of its accepted common places.

◆ Notes ◆

1. Fol a detailed study of the "Theory of the Hero", consult : B.H. Lehman, *Carlyle's Theory of the Hero* (Durham, N.C. Duke Univ. Press, 1928).
2. Rene Wellek, "Carlyle and the Philosophy of History", in *Philological Quarterly XXIII* (Jan, 1944), p. 72.
3. The first part of *Past and Present* is looked at as one of the bitterest social protests in Victorian literature. Carlyle tells many terrifying stories, not only to show the deterioration of the society of his time, but also to shock the readers and to stir them to discontent. One very effective of these is the story of a 'human" mother and father who killed their own children to obtain burial fees from the authorities.
4. Thomas Carlyle, *Sartot Resartus* and *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, (N.Y.: Dutton, 1973), p. 279. Subsequent references to page numbers of this edition will appear in the text.
5. In the very beginning of his lecture Carlyle announced that he had chosen Muhammed for his lecture, "as the one (Prophet) we are freest to speak of." (p 278) This should undoubtedley shed ligh on the extent of cultural discord and on the ignorance of the audience on the subject and the very holiness of the Prophet.
6. Robert W. Kusch, "Pattern and Paradox in *Heroes and Hero-Worship*", in *Studies in Scottish Literature*, 6 (Jan, 1969), pp. 150-51.
7. An interesting analysis suggesting that Carlyle was indirectly refering to his own heroic qualities, is found in : David J. De Laura, "Ishmael as Prophet : Heroes and Hero-Worship and the Self-Expressive Basis of Carlyle's Art", in *Texas Studies in Literature and Language*, 11 (Spring 1969), pp. 705-08 and 725-32.

such as Goethe's, Kant's, De Sacy's and Sale's were of great help. Sacy had already attempted a translation of the Quran; as such he availed the translation, though very weak, to Carlyle. If these and other remarks on Islam lacked coherence and a specific line of thinking, they offered Carlyle's creative mind the opportunity to reconstruct a heap of splintered dimensions into an image, a relatively objective one if put against the intellectual matrix of the age.

Rarity of sources on pre-Islam Arabs posited an obstacle at the time, but this was another significant advantage of Carlyle's lecture. Though precise, the survey he offered on the Arabs and on the events accompanying Muhammed's announcing the message could show the abilities of this thinker at work : comprehending the historical experience and visualizing aspects of Arab' life. This was one of the best of Carlyle's qualities, rejuvenating the past. Such an approach put Carlyle in a pioneer position in so far as the Western studies on Islam were concerned. To be sure, 'He was the first writer.. to attempt to fathom the inner experience of the *founder* of Islam.[18] An experience of so great a calibre was not appealing to the western mind, but for Carlyle's intelligence and comprehending of the spiritual and national life of pre-Islam Arabs. In addition to the social lesson Carlyle obtained from Islam, he found many answers to the philosophical problems of a sensitive mind, problems such as these that tormented his mouthpiece in *Sartor Resartus.*

The true value of Carlyle's ideas does not stem from its completion, it rather stems from the significance of the lecture within the intellectual and social back-

tion. Immanuel Kant was a pioneer to be sure. He was one of the first intellectuals to speak out his consideration of Islam as a real religion in 1793. For him Islam was, "an expression of the one true religion.[15]

Goethe had an earlier assessment in relation to the Prophet : comparing Muhammed to a stream which, "moves onward always increasing, and bearing his brothers with him to the eternal Father."[16] In the celebrated *West-Ostlicher Divan,* he expressed his great admiration of Muhammed, in addition to externalizing his understanding of the philosophical implications of the holy Quran.[17] This realized a zenith in his announcement, "If this be *Islam,* do we not all live Islam ?", a saying quoted in Carlyle's lecture.

(p. 291) In this as in very many other attitudes, Carlyle fell under Goethe's influence.

But although he yielded to Goethe's implications, Carlyle succeeded as well in catering for them and therefore in developing his own typically Carlyle's stands : In Islam he had found crystalization for so many ideas that appealed to him and to the Calvinism of his upbringing; these were ideas that fit within his social and philosophical line of thinking. The story of early Islam yielded many cures that Carlyle thought best for Victorian maladies : the zeal, faithfulness, sacrifice, martyrdom, disinterestedness, sacredness of labor and, over all, heroism. In the biography of Muhammed, with all of its virtues, and in the chivalry of Ali and other early Muslims, he saw prospects of a future society. (On Ali, see : Carlyle, p. 293) He utilized the previous less biased sources to bathe the Western concept of Islam in the gaudy lights of the hayday of liberal thinking; references

washing some of the distortion that enveloped the idea of the Arab-Islamic orient, its man and spiritual life. For the first time the eighteenth century witnessed efforts which put Islam in one class with other received religions. The change that Carlyle was to give expression to later had not take place over night : for such researchers were at least able to approach Islam with clearer optics. Unbiased references to Islam began to be traceable in Western letters. Leibinz's remarks on the achievement of the Arab-Islamic civilization were, though not totally free of the fetters of prejudice, of some moment. For him :

> Mahomet showed no divergence from the great dogmas of natural theology : his followers spread them ábroad even among the most remote races of Asia and Africa, whither Christianity had not been carried; and they abolished in many countries heathen superstitions which were contrary to the true doctrine of the unity of God and the immortality of souls.[14]

Instead of being described as heathen, Islam was her considered to complement the appeals of Christianity in eradicating paganism.

Such undertaking; in addition to transferring the Islamic to the field of scientific study had undoubtedly succeeded to modify previous stands : announcements of so bold a standing had pushed the Western idea of Islam outside the zone of taboos. While new political and economical interests in the East were developing, a situation that enhanced oriental studies, liberal thinkers were concurrently assisting in the process of revalua-

attitude might be traced in extracts of Gibbon's *Decline and Fall of the Roman Empire.*

But such stands were lacking in scientific outlook, to be sure. Unfortunately reviews of the nature did not exceed the limitations of personal bias and ideological rivalries. In the eighteenth century materialistic and secular philosophers employed the same remnants of European heritage as a way to censure religions as such. In this case Islam was put side by side with Christianity and Judaism, a situation forecasting such writers' schemes to demolish spiritual faith of any kind. Voltaire, for an example, crystalized the case; in a play published in 1741, *Fanatisme ou Mahomet,* he attempted to put Islam and Catholicism in the same boat as a method to repudiate both.(12)

Due to a flourishing scientific tradition, new stands were later evolved to re-examine Islam with seemingly neutral prospects. Though still a trambling trend, scientific research, aided by zealous academicians who attempted oriental studies, had succeeded to remove some of the cloudiness on the image of Islam, but within the limits of scholarly circles. This proved almost at variance with the previous approaches discussed so far. Edward Pocoke and J.H. Hottinger tried their hands in a material on Muhammed's life with a claim to objectivity. And while Alexander Ross was writing on the same biography in *Pansebeia,* other efforts had been in pace with his. Put together these were better oriented works written by scholars. Names of significance in this category could double : Marracci, Gaginer and Sale and others(13)

In such instances fanaticism was less obsessive. Scholarly attitudes played a remarkable role in white-

vided : Catholic clerical authorities accused the Protestants of being like Muslims, attempting to find points of similarity between the two creeds. The Protestants meanwhile did the same; they considered Bellarmine's polemics another version for the doctrines of the "first enemy." Deists had not escaped the accusations as their idea had appeared to reflect the Muslims'. One very peculiar occasion demonstrated the complexity : a seventeenth-century scholar had "sincerely" to apologize to his readers for mentioning that Muslims and their affairs deserved studying. The very name of Prophet Muhammed had not appeared in the era's writings unless accompanied with an injurious epithet. In his *Letter to the Deists,* Dean Prideaux created as much lies as possible on the Prophet. Islam became the deadliest among the accusations. One scholar described a man as a "Mahometan Christian", to demonstrate his infidelity.[10] A modern Orientalist, Montgomery Watt, explained that the abuse of Islam had elevated to describing the religion as a "distorted" version of Christianity.

While such a description was a relatively significant development (compared to previous attitudes taking Muslims for heathens), Islam had acquired new methods of treatment necessitated by scientific scholarship : Alexander Ross tried to compare Islamic "devotion, piety and works of mercy" with, "our neglect of Religion, and looseness of conversation", as an incentive for Christians to stick to their faith.[11] Vaunted atheism was not for religions at large; atheists of various standings tackled Islam with a purely secular outlook, less dogmatic. This could be demonstrated in Pierre Bayle's essay on "Mahomet" in the *Dictionary* of 1697. A relatively similar

The electrified climate grew so mobilized against Muslims that joining in the campaign was an unescapable duty to an ordinary believer, even if he had entertained no true will. Opposite to these developments were the developments taking place in the Arab-Islamic area : Arabs and Muslims at large had not considered the crusades to represent a doctrinal religious challenge, they rather thought of the campaigns as colonial attempts Oriental Christians were living peacefully in Islamic territories, a matter showing that they did not consider the crusades "Christian" attacks on non-Christians. Arabs, both Muslim and Christians, were for the conviction that the crusaders had been mere invading "Franks", foreigners rather than religionists with a doctrinal message. Compared to Europe the Islamic orient was largely at variance, enjoying such a social stability that Arab Christian volunteered in the Islamic armies hand in hand with their Muslim brothers.

The absence of channels of communication continued for the era following the end of the crusades. This resumed the selfsame ignorance of Arab-Islam civilization and of its contribution to world culture. And while the nineteenth century was approaching, the concept of Islam as the "great enemy" had already become a constituent of the European psyche. During the time between the crusades and the nineteenth century Islam gained no better assessment in Europe : it was negatively used as a weapon in religious conflict and sectarian controversies. The Protestant Reformation gave focus for the abuse : the Roman Catholic Church used Islam to repudiate Protestantism, exploiting the long heritage the preceding centuries of darkness had pro-

complexity of goals. The clergy, meanwhile, exploited their influence to spread an aggressive climate among commoners. This led to a widespread mobilization toward the Muslim, or Saracen, enemy.[9] Various vehicles were used to convey the clergies' aims; the obstacles which they claimed Muslims had put on the way of pilgrims to the holy land was perhaps the most stirring for believers. The said difficulties, together with the ignorance of the reality of Islam as religion, assisted them weave as many accusations and distortions as they could on the religion and on the Prophet's personality.

Religionists grew to be convinced that this was a war against the infidels. In the crusades the secular-political authorities found a valuable opportunity to lessen the pressure of internal problems and to avoid local military collisions that were on foot meanwhile. It should be noted that statesmen used the campaigns as a way to prove their fedility to Christianity and to show power as well; the number of crusaders accumulated by a certain king was no less important a reason to be proud of than the actual participation in the fighting. the Church, of course, was happy. Added to these reasons were the threats some European "barbaric" races posited towards the established regimes in Europe : the Normans, for one example, were about to flood some of these states with unprecedentable fury. Scheming statesmen took the advantage of the crusades to absorb the flow of power the Normans and such other ethnic groups posed. The orient was thought to be a space of power vacuum accordingly; it was best to attract the military energies and mutinies in store in Europe.

and Hungary towards Vienna. Miles to the north, and all over the Russian prairies, the land was also under the influence of powerful nomadic tribes, mainly Muslim. As such the map of Europe as a whole was shaped by pressing neighbors, Muslims and oceans. This "coercive" neighborhood was obsessive like a yoke, it led the European temper to sensitivity, fear and hostility.

But in spite of preserving such aggressiveness, the East-West relationship had maintained some basis of stability for a relatively long time. Though the Arab opening of Mesopotamia, Syria and Egypt necessitated military collisions with ancient entities, such as the Byzantine Empire, the sectarian and political conflicts inside Europe busied Europeans for a professedly long while. On the one hand, these made the events in the "far" east a matter of no great concern. On the other, Christians in the newly opened territories approved of the Muslim Arab comer; firstly, because he is an Arab of their own blood and secondly, because he came to rescue them from the tyrannous and exclusive oppression of the Byzantine and Persian Empires with a creed of peacefulness and tolerance. A sort of power separation was nevertheless to last for a long duration till 1095 when a destructive clash, military in nature, happened to disturb previous *détent* between the "two" worlds; this was the crusades namely.

Motivations behind the crusades were so various that the extent each played was difficult to esteem. Even religious causes should be reconsidered in the real campaigns : Religion was to the leading European figures of the crusades a facade. European politicians and statesmen utilized the religious thrust to envelop a

epithets given to the Prophet in person. Any reading of this literature will come out with the commonly held medieval idea of the Muslim orient as the "great enemy"[8] to Christendom. This cannot be overlooked in any serious evaluation of this topic.

An attempt to visualize Europe, politically as well as spiritually, would shed light on a spiraling hostility against Islam. Enmity had its justifiable roots in medieval Europe: before discovering the Americas and the Cape of Good Hope, Europe was virtually bordered by two gigantic spheres, the Muslim world and water. A great space of seas and unexplored territories enveloped the north; the area was a vast snow-desert, to be sure. The western border was solely occupied by the Atlantic which was thought to be the end of the world. Both north and west had led to nothing according to the medieval man. The other borders were mostly Islamic: the southern borders consisted of the Mediterranean, a sea that the Arabs occupied its eastern and southern shores. Arab naval activities, commercial and military, had made it very much an Arabic lake. On the other hand, the eastern borders were almost inhabited by Muslims. This was a zone that witnessed various Islamic centers, the last of which was the Ottoman Empire that kept in touch with Christian Europe from the fifteenth century till the first decades of the twentieth. Muslim Arabs had many occasions of friction with Europe when they invaded Librean peninsula and some strips in the mountains of southern France. This lasted for a long time. The area now called Spain saw a very developed Islamic civilization that was later to collapse in 1492. No great gap extended between this civilization and the beginnings of the Ottoman assaults on Greece, Albania

> not figure as a divine thing; not even as one thing at all, but as a set of things, undivine enough, saleable, curious, good for propelling steamships! With our Sciences and Cyclopaedias, we are apt to forget the *divineness*, in these laboratories of ours. We ought not to forget it! That once well forgotten, I know not what else were worth remembering. Most sciences, I think, were then a very dead thing; withered, contentious, empty; - a thistle in late autumn. The best science, without this, is but as a dead *timber;* it is not the growing tree and forest, - which gives ever-new timber, among other things! Man cannot *know* either, unless he can *worship* in some way. His knowledge is a pedantry, and dead thistle, otherwise. (pp. 303-04)

Carlyle resumed his refutation of the very bases of modern science, "the superficial laws, temporary appearances, profit-and-loss calculations", that which lacked the spirituality in cord with, 'the great central Law... the soul of Islam... properly the soul of Christianity." (p. 291)

III. Trailing Clouds of the Past

Even a casual survey of European literature tackling Islam and the Arabs will demonstrate a persistent antagonism. This makes it difficult for a Western thinker to expose the established ideas to a stream of rational thinking, a task that necessarily ends in eradicating accummulations of such a calibre. One apparent phenomenon is to be the various false accusations and

2, Feb., 1987

comprehending the divine meanings of the universe, and the one-sided Western mentality aspiring only for the materialistic. Blinded by profit-and-loss calculations and the tangible profits of scientific progress, the Western mind is no more capacitated to unravel the spiritual significance of existence.

With this central interest Carlyle had to be coercive. Thus he first attacked the Victorians with the very science they were proud of. If they were entertaining world supremacy by virtue of physical science, they should have at least reviewed issues of topical interest with the objective approaches of scientific research. But unfortunately they stuck to inherited concepts; concepts, if modified, should provide new prospects of social welfare. He bitterly started by protesting that while the Victorians glory in the age of scientific enlightenment, they had treated Islam with the most unscientific method. It was an absurdity, he thought, that till that time his fellow citizens preserved mistaken ideas. Fanaticism had blinded their ancestors, and he held it shameful to resume that narrow-mindedness. In an age with the greatest claims on rationalism, he sought to moralize (if the term is permissible in such a context) the Western concepts of Islam. And for this he advocated the use of the very tools of science the Victorians were proud of :

> The universal empire of Allah, presence everywhere of an unspeakable Power, a Splendour, and a Terror not to be named, as the true force, essence and reality, in all things whatsoever, was continually clear to this man (Muhammed). What a modern talks-of by the name, Forces of Nature, Laws of Nature; and does

tion of the story of Islam. For Carlyle's theory of the hero to be realized a prerequisite relationship is to be fulfilled so that an affective proceeding may be attained : the way a community receives its hero. This decides its well-being and its capability of the historical achievement.

For Carlyle the hero historically exists aş a sign of the livelihood of a nation because it shapes and is shaped by the hero's action. He functions like a spark that revolutionizes the element of heroism intrinsic in a nation, creating massive heroic energies.[6] Carlyle's praise of the Arabs and their steadfast faith, a faith expressive of the will that opened nearly the whole ancient world and endangered Christian Europe, is channelled as indirect criticism for Britain and, indeed, for Europe, incapable to find and heroically respond to its heroes.[7] The liberated collective powers among early Muslims presents a method to address similar powers potent in contemporary Britain. Carlyle, though trying to give guide-lines is concurrently hammering on a thick shell that has parcelled the Western mind towards Islam and the Arabs. To dig deep inside that mentality imposes the task of demolishing barriers of thick accumulations that many centuries has erected. Arab devotion and the resultant flow that followed Islam is used as a stick to beat the total indulgence in materialism that overwhelms the Western temper. The oblique criticism consists of the mere exposition of the Arabs' story with the new religion, it offers meanwhile a way to develop Carlyle's eloquent and direct rebuke to the contemporary public : this can be traced in the comparison between the depth and spirituality of the Arab character, a character capable of

overhanging the vast sahara. He then merges these elements to pave the way to the coming of the Prophet into a uniquely appropriate basin where corresponding factors had gathered to foster the message:

> These Arabs Mahomet was born among are certainly a notable people. Their country itself is notable; the fit habitation for such a race. Savage inaccessible rock-mountains, great grim deserts, alternating with beautiful strips of verdure : wherever water is, there is greenness, beauty; odoriferous balmshrubs, date-trees, frankin cense-trees. Consider that wide waste horizon of sand, empty, silent, like sand-sea, dividing habitable place from habitable. You are all alone there, left alone with the Universe; by day a fierce sun blazing down on it with intolerable radiance; by night the great deep Heaven with its stars. Such a country is fit for a swift-handed, deep-hearted race of men. There is something most agile, active, and yet most meditative, enthusiastic in the Arab character. (pp. 282-83)

The way the Arabs are presented, as a "notable race", presupposes an audience ignorant of them. Carlyle is apparently offering knowledge to the public in a way suggestive of the type of the audience : the nature of information, the tone and the method used towards the addressees echoes listeners to whom "wonderful" facts are being revealed. And as the heroic life of the Prophet[5] must necessarily pass [illegible] such become the other dimension of the [illegible] dimension that cannot be ignored for a clear [illegible]

ture of their character. He praised the Arabs, demonstrating that they only required a true doctrine and a great leadership to free their potential energies. To him the Arab civilization and people were the suitable containers of Islam and the source of its power. Affronted by a public ignorant of this nation, Carlyle had to acquaint it with the Arabs' spiritual legacy and their tribal system in addition to their linguistic culture. He led his listeners to believe that this people was *the* ideal environment for the apparition of the new creed. Arabs, said Carlyle, "are not a loquacious people, taciturn rather; but eloquent, gifted when they do speak. An earnest truthful kind of men." (p. 283) Contrary to contemporary hypotheses held on the Arabs, hypotheses that which owned nothing positive about them save their being an easy-going victim for the machine of industrialism and trade, Carlyle emphasized other aspects in the Arab character as :

> A gifted noble people; a people of wild strong feelings, and of iron restraint over these : the characteristic of noblemindedness, of genius. The wild Bedouin welcomes the stranger to his tent, as one having right to all that is there, were it his worst enemy, he will slay his foal to treat him, will serve him with sacred hospitality for three days, will set him fairly on his way (p. 283).

With his contemplative mind Carlyle attempted to fathom the depth of the Arab personality, trying meanwhile to strike a balance between the way of life in the desert, with its severe environment, and the deep faculty that derived its existence from the very open horizon

lower Western corner of Asia towards the Atlantic. It, accordingly, appeared that a scientific revaluation of Eastern nations, their civilization and spiritual legacy, was not serving a concern. Unless be it conditioned with the one-sided utilities of Eastern lands, the study was untenable. The narrow-minded economical thrust of the nineteenth century found it both serving and logical to stir the deep-rooted hostilities against Arabs within the European psyche. As such the colonial mentality had to recall the disfigured image of the Arabs, digging accordingly in past literature and enhancing Orientalism in an age that witnessed the ebb of Arab-Islamic civilization.

That was behind preserving the mistaken idea on Islam : no attempt whatsoever was made to encounter or correct the contortion. Even liberal thinkers, those who had no claim on religiosity, fell short of comprehending the reality of Islam. Moreover, it was commonly held that Islam meant Arabism till very recent times. Though this had an element of truth, due to the Arabs' reception of and therefore enthusiasm for, Islam the overlapping demonstrated the ignorance of the Western public. It was also for this that Carlyle found himself bound, while lecturing on Islam and the life of Muhammed, to touch upon the Arabs as such. He accordingly offered a fairer idea on the Arabs as a prerequisite to tackling the religion.

In the Arabs of early Islam Carlyle found a contrast to the British of his time. He gave himself to the idea that the Arabs were so heroic that they were capable of comprehending and responding to the heroic action of the Prophet. This belief entailed a survey of pre-Islam Arab civilization, its literature, social mechanics and the na-

such supposition. (p.278).

The deformed image European civilization developed on the Arab-Islamic orient had uncovered, throughout times of conflict and sectarian dogmatism, an equally crippled attitude towards the Arabs, the people to whom the message was first addressed. To be sure, the Arabs were recalled in European lore with the worst connotations. It was because of their faith and zeal that they were the powerful fighters Europe knew. It was also not irregular that epithets such as "heathens" "barbarian" or "infedils" were given to them. Hostility realized a zenith when the Arabs' sweeping military campaigns were upon the southern frontiers of France. They posited a threat to the very basis of stability in Europe, the Church namely. Resistance was therefore the natural response Europe had developed against the approaching change.

Centuries later when the industrial revolution was giving way to its materialistic fruition, the most consequential outcome of which was a growing need for markets outside Europe, utilitarianism encouraged colonialism through its dominion on the parliament. During the first decades of the nineteenth century the search for markets outside the zone of industrialism reached a nadir, a fact typified by the superheated rivalry among European countries to invade Asia and Africa. One lamentable result of the competition for colonies was to appear many years later, World War I. Logically, the mentality that urged and enhanced the movement towards exploiting resources in the East could not have a fair idea, whatsoever, of Easteners and especially the Arabs whose geographical domain extended from the

had to call for revaluating the issue, advocating, meanwhile, a factual modification for the commonplaces embraced by the public.

Thus Carlyle starts by exposing the accepted ideas to shocks. It is worth noting that he starts his lecture with a reference to the very truthfulness of Muhammed as prophet, a situation that unravels the extent of distortion in which his listeners had been reared. "I do esteem him a true one (prophet)"(4), says Carlyle resuming the reconstructive process and calling for the public to :

> ... try to understand what *he* (Muhammed) meant with the world; what the world meant and means with him, will then be a more answerable question. Our current hypotheses about Mahomet, that he was a scheming Imposter, a Falsehood incarnate, that his religion is a mere mass of quackery and fatuity, begins really to be now untenable to any one. The lies, which the well-meaning zeal has heaped round this man, are disgraceful to ourselves only... It is really time to dismiss all that. The word this man spoke has been the life-guidance now of a hundred-and-eighty millions of men these twelve-hundred years. These hundred-and-eighty millions were made by God as well as we. A greater number of God's creatures believe in Mahomet's word at this hour than in any other word whatever. Are we to suppose that it was a miserable piece of spiritual legerdemain, this which so many creatures of the Almight[illegible] d by and died by ? I, for [illegible]

in the bitter pieces of criticism directed to industrialized Britain. Extracts of social protest gave focus for the instructive implications of Muhammed's biography and of the way the Arabs received him. Praising the Arabs' response to the heroic leadership of the Prophet constituted an oblique criticism to the Britishers' incapability to discover, and therefore respond to, their heroes. Laissez faire, Carlyle thought, had monopolized not only the nation's sources of wealth, but also the very mechanics of its thinking, replacing as such the heroic with sham heroism. The social flaws under Carlyle's attack were outspoken in an impressive contrast between early Muslims and the Victorians : the former faithful, single-hearted and truthful to their hero, the latter profane, materialistic and Mammon worshiping. Early Islamic enthusiasm was to preserve for Carlyle's audience that most inexhaustible of the rewards offered by history, the shock of recognition. In fact, all of Carlyle's social protest in this lecture and in the critical extracts of the first part of *Past and Present*[3] were excellently designed to specify a sort of power vacuume, a vacuume that could only be filled by a national hero.

In "The Hero as Prophet" the quest for a heroic leader was necessitated by a social situation. The social dilemma of Pre-Islamic Arabs stemmed from the absence of a center of authority in matters spiritual, secular and political. Thus the lecturer was apt to reconstruct, within the limits of Carlyle's knowledge, the social situation preceding and contemporary to the message of Islam. To proceed the instructive story, Carlyle happened to fall with an audience totally misled in matters related to the truthfulness of Islam and the Arabs. He

the Hero[1]" hand in hand with his other works and voluminous histories. It was a theory that held his lifelong search for a social rescue and that colored the main corpus of his ideology. But although remarkably crystalized in *On Heroes,* the major implications of this theory could be traced in almost every aspect of his efforts, even his personal letters showed an obsessive concern with heroism. This might show the difficulty of comprehending the ideological implications of such a theory unless put against the personal intellectual matrix, that which his other books and histories developed. In these books the formative steps of the theory could be followed, to be sure. But although the contemporary was its one concern, heroism derived its meaning and influence from lessons of the past.

For Carlyle history was the only source capable of providing a cure. The very lecture on Muhammed demonstrated his use of history for instruction; it was planned to recommend to Britain its crucial need for a heroic leader who could revolutionize the nation and motivate the intrinsic collective element of heroism. "Everyone of Carlyle's historical books", says Rene Wellek, "serves a definite timely purpose : *The French Revolution* seems written to warn the England of its time and exhort it to social responsibility, the *Cromwell* surely paints the picture of the desired leader, the account of Jocelin de Brakelonde in *Past andPresent* evokes a social utopia, and even Frederick the Great is held up as a model-king and ruler." [2] The lecture on Muhammed could, accordingly, never be excluded from his appeal for heroic leadership and for heroic citizenship.

The relevance to a critical present could be traced

to be measured against the popular culture of his time and the sources of knowledge available. Evaluating Carlyle's idea in this respect should entail surveying the information in store that European literature offered on the topic. However simplified, such a review should reach back to the earliest days when Islam was revealed or, at least, to the years that witnessed the beginnings of Arab invasion of neighboring territories. Which date is chosen matters little, because that era, in any case, was an era of friction and collisions.

However complicated the historical material might prove to be, one should not be blinded to the importance of Carlyle's revaluations : he availed a shock to the historically deep-rooted Western ideas and as such made possible a better understanding of Islam and the Arabs. The celebrity of his lecture on "The Hero as Prophet : Mahomet : Islam", 1840, could stem from the fact that it undeliberately tempered the historical account on Islam, not to fulfill any interested desire but to heal and instruct a chaotic Victorian present. The lecture which was later published as one of six chapters in his *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History,* proved to be a constituent of Carlyle's appeal to the conscience of Victorian Britain. This very book-together with *Past and Present*- is thought to be the most eloquent and influential of Carlyle's, and indeed of all Victorian, social criticism. Contained in this work and in other outstanding writings, such announcements put this writer among the sages and major critics of Victorian life, together with Arnold and Ruskin.

On Heroes contributed, and on a wholesale manner, in the making of Carlyle's characteristic "Theory of

2, Feb., 1987

tions. Such a study entails a review of the history of the Western idea of Islam because the historical impact has dug deep into both the Western and Eastern psyches, leaving complexities of very many ramifications. But although demonstrative in a task of such a calibre, the historical survey, long and complicated as it is, obligates a search for touchstones. Among the various currents making up the Western frame of mind, liberal thinking poses a challenging case for study. Commitment to pure intellectualism has made possible attitudes largely at variance with the ideas commonly held. But in spite of the difference these attitudes serve as milestones simply because they help demonstrate, modify and reshape many inherent abuses.

II. Carlyle on the Verge of Two Stages

Of the significant thinkers, Thomas Carlyle (1795-1881), whose ideas on the Arab-Islamic orient had outshown that of all others put together, set a precedent for much modifying. The image of this orient might owe much to the revaluations he presented against the popular impressions held to be commonplaces. This was realized due to a double of reasons : the obsession with a problematic present that had required a cure and, the subsequent rationalism needed in the treatment of the historical material on Islam. This resulted in a relatively fair approach to the actual circumstances that enveloped the appearance of the Islamic message together with a quest to show Arab affairs before and during the life of Muhammed. But although Carlyle's image did not develop to full maturity and completion (suffering of a number of drawbacks), its sign[illegible] [illegible]ught

Not less important were other intensifying factors that assisted European obdurate attitudes : an almost complete absence of the channels of communication and dialogues; border military troubles in addition to religious fanaticism that victimized commoners during the Dark Ages. Fostered and cherished by Church authorities, the Western mind fell short of comprehending, and consequently catering for, the reluctant implications of Islamic teachings. Largely reared in such a dogmatic climate Europeans developed a tainted concept of the religion and therefore of its followers. A gigantic barrier was accordingly erected to divide two different, and professedly opposing, entities : the one Islamic, the other said to be Christian. For many Churchmen the Arab-Islamic territory was not simply part of another hemisphere, it was rather a source of serious military danger supported by a cultural background that, so they thought, might wash Christian Europe with an avalanching fury. The fear of Islám was obsessive for centuries, especially when Arab-Islamic troops crossed Gibraltar and the Bosphorus and were upon Europe.

Towards modern times and the accompanying massive interaction which took place in a world that is no more splintered, a world availing mutual interests and dialogues, the study of the Western idea of the Arab-Islamic orient should both be necessary and insistent. But in spite of the feasibility of such a task, the process of reconstructing the image the Western mind entertained could be confusing, especially that it was the ultimate outcome of long times of conflicts that involved sensitivities, clashes and variants. These are to be the ends of a set of expressly opposing wills and aspira-

On Carlyle's Concept of the Arab - Islamic Orient: A Study in "The Hero As Prophet"

By

Muhammed Abdul Hussain Al-Da'mi (M.A.)

University of Baghdad

College of Arts

I. Drama of Universal Conflicts :

Islam and the Arabs were held under attack for many centuries in Europe. Both suffered mistaking and maltreatment for the time accordingly. Reverberations of the intensifying assaults upon Islam, very much heard through clerical authorities, were found widespread in European intellectual history. Some clerical voices spoke with assurance, but others, more committed to intellectualism as such, with poignant doubt. Put together, European response to Islam and the Arabs constituted a stirring, sometimes tragic drama of the East-West relations.

Although in retrospect the crack that showed up in the body of these relations was the most consequential as well as the most dramatic universal development for many centuries. The elevating will at resisting the challenging threats of Islam in Europe was eminent in both Church and state since the Middle Ages. Such threat ideological as well as military, nurtured and influenced each other. Reaching back to the very appearance of the new religion in Arabia and to the resultant troubles on world stability, antagonistic campaigns focused not only on the philosophical implications of the creed, but also on the character of Prophet Muhammed and on the Arabs who received the divine message with heedless enthusiasm. Early Islamic zeal was not to be overlooked in so far as this was related to the two major powers ruling over the ancient world, the Persian and Byzantine Empires. Islam did not only liberate the Arabs from the fetters of these tyrannies, it also imposed a new balance of world power through being spread among neighboring nations and, therefore, changing the political and spiritual map of the world.

76. Both *Vathek* and *Thalaba* are works of "pure imagination" in the sense that both Beckford and Southey utilize the Arabian lore and theology to dress their own "preconceptions." See William Haller's interesting comment on Southey, p. 258.

77. *English Travellers...*, p. 15.

* The author is a prof. of English and Comparative literature at Baghdad Univ., College of Education & Arts. He has got his Ph.D. from Dalhousie Univ., Canada. He is also the Editor-in-Chief of AFAQ ARABIA.

٢٢٤

57. Cited from Lord Valentia's *Voyages and Travels to India, Ceylon, The Red Sea, Abyssinia and Egypt* (London, 1809), II, 356, in Brown's "English Travel Books..., *PQ*, p. 262.
58. Travels in Various Countries..., IV, 248.
59. *The Romance of Antar* (London: Murray, 1820), vol. I, xviii.
60. *Travels in Asia Minor* (London, 1775), p. 115.
61. *Travels or Observations...*, p. 326.
62. *Travels in Africa, Egypt and Syria* (London, 1799), pp. 33-4.
63. References are to *The Spirit of Discovery*, BK. 2 *The Poetical Works of William Lisle Bowles*, ed. George Gilfillan, 1. (Edinburgh: James Nichol, 1855), 245,246, 247.
64. Ibid., p. 253.
65. Ibid., p. 250.
66. Ibid., p. 131.

    In this poem Bowles refers the reader to Shaw's *Travels* and to many passages in the scriptures and other works.
67. *Works*, ed. Henry Cole (London, 1875), III, 8.
68. *The Botanic Garden* , Part II, *The Loves of the Plants*, pp. 108, 109. Darwin's note to this passage refers to Volney's description of Palmyra. Volney says;

    Among the ruins of Palmira, which are dispersed not only over the plains but even in the deserts, there is one single colonade above 2600 yards long, the basis of the Corinthian columns of which exceed the height of a man: and yet this row is only a small part of the remains of that one edifice!
69. From Richard Hole's "Ode on Melancholy" (1792) in *Poems Cheifly by Gentlemen of Devonshire and Cornwall* (Bath, 1792), I, 87-9. Cited by Wallace Cable Brown, "English Travel Books and Minor Poetry"..., pp. 252-3.
70. For a discussion of this point see Brown's "English Travel Books and Minor Poetry...," pp. 249-271. Hachicho provides numerous quotations from travel books in relation to the ruins of empire" theme. See, pp. 162-165.
71. For a discussion of the impact of Near Eastern books on the novel, see Wallace C. Brown, "Prose Fiction and English Interest in the Near East, 1775-1825," *PMLA*, LIII (1938), 827-836. A good detailed study of dramatic works with oriental color and theme is by Blake Clark, see *Oriental England*. Clark lists 139 works between 1701-1824, only fifteen of them were not printed.
72. See Rashad Rushdy, "English Writings on Egypt, 1780-1850." *Cairo Studies* (1963-1966), p. 79.
73. See William Haller, *The Early Life of Robert Southey 1774-1802* (New York: Octagon Books, 1966, reprint), pp. 256,257.
74. Ibid., p. 253.
75. Cited by William Haller, p. 255.

48. *English Travellers in Egypt, pp. 4-5.*

49. *Eastern Eclogue; Written during a Tour through Arabia, Egypt, and other Parts of Asia and Africa, in the year 1777* (London 1780).

50. Cited from Irwin's *Adventures* by Brown, "English Travel Books and Minor Poetry About the Near East, 1775-1825." *PQ*, XVI (July, 1937), p. 269.

51. *The Botanic Garden* (Part I), pp. 99-101.

The first part of *The Botanic Garden* (The Economy of Vegetation) was published in 1791, while the second part (The Loves of the Plants and Gardens) in 1789.

52. Cited by Erasmus Darwin from Bruce's *Travels*, vol. IV. 553-555. Darwin's *Botanic Garden* and *The Temple of Nature* abound with Near Eastern allusions. See, For Example, pp. 126-127, 176-177, 184-185, 208.

53. *See The Poetical Works of Henry Kirke White, With a Life* by Robert Southey (Philadelphia: Butler, 1855), p. 96.

Henry Kirke White also draws on the travellers' descriptions of the samoom and the Arabian desert in his "Clifton Grove." In this poem, the saimoom assumes a death-like shape haunting the poet's fearful world:

> But, if the Fates should this last wish deny
>
> And doom me on some foreign shore to die;
>
> Oh! should it please the world's supernal King,
>
> That weltering waves my funeral dirge shall sing;
>
> Or that my corse should, on some desert strand,
>
> Lie stretched beneath the Simoom's blasting hand;
>
> Still, though unwept I find a stranger tomb,
>
> My sprite shall wander through this favorite gloom,
>
> Ride on the wind that sweeps the leafless grove,
>
> Sigh on the wood-blast of the dark alcove,
>
> Sit, a lorn spectre, on you well-known grave,
>
> And mix its moanings with the desert wave.

54. F.L. Lucas, *The Decline and Fall of the Romantic Ideal* (Cambridge, 1948), pp. 93-8.

55. pp. 150-151.

56. *Travels in...*, pp. 386-8.

dramatic works.

43. See H.A.R. Gibbin *The Legacy of Islam*, ed. Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Oxford, 1952), p. 180. See also Martha Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth* (New York: Octagon Books 1966; reprint from the 1908 ed.).
44. The full statement of James Capper reads as follows: The "Arabian Nights" contain much curious and useful observation. They are universally read and admired through Asia by all ranks of men, both old and young. Considered, therefore, as an original work, descriptive as they are of the manners and customs of the East in general, and of the Arabians in particular, they surely must be thought to merit the attention of the curious; nor are they in my opinion destitute of merit in other respects; for, although the extravagance of some of the stories is carried too far, yet on the whole one cannot help admiring the fancy and invention of the author in striking out such a variety of pleasing incidents: pleasing I will call them, because they have frequently afforded me much amusement; nor do I envy any man his feelings who is above being pleased with them. But before any person decide upon the merit of these books, he should be an eye-witness of the effect they produce on those who best understand them. I have more than once seen the Arabians in the desert sitting round a fire, listening to these stories, with such attention and pleasure, as totally to forget the fatigue and hardship with which, an instant before, they were entirely overcome. In short, not to dwell any longer on this subject they are held in the same common estimation all over Asia, that the 'Adventures of Don Quixote' are in Spain, and it is presumed no man of genius and taste would think of making the tour of that country without previously reading the works of Cervantes.

    Cited from Capper's *Observations on the Passage to India Through Egypt and Across the Desert* (London, 1783) by G. Moir Bussey in his "Introduction" to Edward Forster's translation of the *Arabian Nights' Entertainments* (London: Henry Washbourne, MD ccc XLII), p. vi.
45. (London, 1828), pp. 157-8.
46. Blake Clark, *Oriental England*, p. 15.
47. Wallace Cable Brown provides very convincing evidence to support his argument concerning the popularity of Near Eastern travel books. The *Eclectic Review* alone published fortysix reviews of such books between 1805-1828. The *Critical Review* published five successive reviews of Richard Chandler's *Travels in Asia Minor*. In its number for April, 1828, the *Eclectic Review* observed that "No one can now pretend to have seen the world who has not made one of a party of pleasure up the Nile or taken a ride on a camel-back across the Egyptian desert." See Brown, "The Popularity of English Travel Books about the Near East, 1775-1825," *PQ*, IX, Jan. 1936, 70-80.

adhere to the truth. The 18th century witnessed a great deal of fictitious and prejudiced details. Two books appeared about the Levant bearing the names of Edward Brown (London, 1739) and Charles Thompson (London, 1744) which were fictitious. See Fedden, p. ll.

As for Bruce, it is known that he tends to exaggerate and present himself as a superman among barbarous people. Johnson met Bruce soon after his return to England in 1775, but Boswell reports that Johnson "had not listened to him with that full confidence without which there is little satisfaction in the society of travellers." See *Life*, II, 333. Five years after Johnson's death (1789), the *Gentleman's Magazine* even reported that Johnson was not fully certain that Bruce had ever been to Abyssinia (LIX,544). See also *Johnsonian Miscellanies*, ed. J. Birkbeck Hill (Oxford: 1897), II, 12. Walpole made many jokes at the expense of Bruce, telling everyone who invited him to supper not to "give live beef." For a detailed study of the reaction to Bruce, see Percy G. Adams, *Travellers and Travel Liars 1660-1800* (Berkeley : California, 1962), pp. 210-222.

35. John Livingston Lowes, *The Road to Xanadu: A Study in the Ways of Imagination* (Boston: Houghton Mifflin, 1964). For Coleridge's use of Bruce's *Travels* as a source for "Religious Musings," see pp. 123, 338,450; for the *Ancient Mariner*, see pp. 149, 150, 168, 172, 460; for *Kubla Khan*, see pp. 338-46, 542. It is quite possible that Coleridge was acquainted with Pitts'*Religion and Manners of the Mahometans* which contains an account of a bird called Saqqa (a pelican) which lives in Egypt and is considered sacred. Pitts mentioned that when one of their company "shot one of these water-carriers, thinking it to be a wild goose,.. it was much lamented, even with tears, that such a bird should be killed," p. 10.
36. See Lowes, p. 364.
37. Published in Calcutta, 1817; edited by E.M. Forster in 1925 (London).
38. Rashad M. Rushdy, *English Travellers in Egypt during the Reign of Mohamed Ali (1805-1847), A Study in a Literary Form.* Unpub. Ph.D. thesis: University of Leeds, 1950, p. 48.
39. Robert Halsband, ed. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 3 *vols (Oxford: Clarendon, 1965), I, 385.*
40. *Campbell has also been fascinated by the beauty of Arab and Turkish women (part II, p. 29). Griffiths remarks that the women in Syria "were not only clean, but much more attractive than has been expressed by several travellers... Their limbs are finely formed, as is generally the case where Nature is not confined by the trammels of dress; and their teeth are beautifully white" (p. 329).*
41. *See Roger Lonsdale, ed. Vathek* (London: Oxford Univ..1970), pp. 142-143.
42. A detailed study of the influence of Lady Mary's *Turkish Letters* is beyond the scope of the present essay. The reader can perhaps consult Blake Clark's *Oriental England* which provides a comprehensive survey of the plots of 18th century

good traveller who has no capacity for objective and sound judgement. Experience means nothing without an intelligent and critical mind.

15. See Fedden, p. 13.
16. *Travels in Various Countries of Europe, Asia, and Africa* (London, 1818-19), iv, pp. 137-9.
17. Ibid., p. 167.
    In making this point concerning the use of travel for the interpretation of the Scriptures, I am indebted to Hachicho.
18. Henry Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem*. (Oxford, 1740), p. 82. Cited by Hachicho, p. 153.
19. Cooper Willyams, *A Voyage up the Mediterranean in his Majesty's Ship...* (London, 1802), pp. 153-3 n. Cited by Hachicho, p. 154.
20. Maundrell, p. 105 Cited by Hachicho, p. 153.
21. Ibid., p. 91. Cited by Hachicho, p. 152.
22. For Johnson's attitude, see *Life*, IV, 199. As for Gibbon, it is worth noting that he was so much impressed by Islamic theology and Arabian thought that Johnson jokingly said that he "has once been Mahometan." See *Life*, II, 448. See also Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, ed. Georges A. Bonnard (New york, 1969), p. 36.
23. See Dorothy Marshall, *English People in the Eighteenth Century* (London, 1956), p. 2.
24. See Fedden, p. 12. See also Richards Lambart, *The Fortunate Traveller* (London, 1950), pp. 60-61.
25. Aron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire* (London, 1709), p. 230.
26. See Hachicho, p. 145.
27. The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition (Copenhagen, 1961), p. 38.
28. See Joan Evans, *A History of the Society of Antiquaries* (Oxford, 1956), p. 94.
29. Evans, p. 94.
30. James Bruce, *Travels to Discover the Sources of the Nile, in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773* (Edinburgh, 1790). William Patterson, *Narrative of Four Journeys* (1777-1779). London, 1790.
31. Hachicho, p. 29.
32. *Essay on the Original Genius of Homer*, p. 173.
33. For information on the 18th century attitude towards travel accounts, see Idler 97. Johnson criticizes certain tendencies in travel literature and describes fully the type of travel literature which society needs.
34. See Hachicho, p. 34. Samuel Richardson was among those who charged Hill with dishonesty. See also DNB. Hill did tour the Near East

and Voyages (1756; 2nd ed. 1766) which includes *A Compendium of Authentic and Entertaining Voyages*. Another is John Newberry's *The Word Displayed* (20 vols, 1759). It contains parts of Joseph Pitts' *Religion and Manners of the Mohametans*. Parts of Pocockes *Descriptions* and Shaw's and Maundrell's accounts were reproduced. Johnson wrote the unsigned introduction to the collection.

In 1767 the publisher John Knox published *A New Collection of Voyages* in 7 volumes. It is reported that the unnamed editor was William Guthrie of Brechin. Volume six is devoted to the Levant.

3. *English Travellers in the Near East*, p.10.
4. Douglas Carruthers, *The Desert Route to India: Being the Journals of Four Travellers by the Great Desert Caravan Route between Aleppo and Basrah 1745-1751* (Hakluyt Society, 1967), xxiii.
5. See Jay Barrett Botsford, *English Society in the Eighteenth Century As Influenced From Oversea* (New York, Octagon Books 1965), p. 260.
6. Cited in Botsford, p. 259.
7. For a good study of this point, see Blake Clark, *Oriental England: A Study of Oriental Influences in Eighteenth Century England as Reflected in the Drama* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1939), pp. 109-132.
8. Cited from Mrs. Delany, *Autobiography and Correspondence* (Boston, 1880), I, 218 (Letter of Mrs. Pendarves to Mrs. Dewes, 19 Jan., 1742), in Botsford, p. 258.
9. For more information on this point, see Rashad Rushdy, "English Writings on Egypt," *Cairo Studies*, 1963-1966, pp. 78-96.
10. See Hachicho, pp. 130-131; see also the *Dictionary of National Biography*.
1. Boswell's *Life*, II, 346. Perhaps Johnson was interested in the travel accounts of all objective travellers. As the *Sale Catalogue* of his library shows, he read Drummond's *Travels Through Different Cities.. as far as the Banks of the Euphrates* (1754) (item 484), Thomas Shaw's *Travels Relating to Barbary and the Levant*, 1738 (item 67), Richard Twiss' *Travels Through Portugal* and Spain (item 284).
12. Fedden, p. 14.
13. *Decline and Fall of the Roman Empire*, II, ch. xxiv, 671 n.
* See *The Red Sea and Adjacent Countries as Described by Joseph Pitts*, William Daniel and Charles J. Poncet, ed. Sir William Foster (Hakluyt Society 1949), pp. 35-36.
14. In Idler 97 Johnson emphasizes that travellers should be concerned with human life; they should neither focus on a limited personal experience, nor write their accounts from memory. They should spend enough time to make them well acquainted with the lands they are writing about. Their accounts should impart knowledge, adding to man's intellect and imagination. However, he will not be a

travellers as pioneers who established the genre. In the words of Robert Fedden: "The travellers of the seventeenth and eighteenth centuries had indicated the main landmarks. It remained on the one hand for the specialist-Egyptologist, Arabist, sociologist, biblical scholar-to fill in the detail, and on the other hand for the creative writer to evolve a new approach to the Near East as a literary theme."[77]

1. See Robin Fedden, *English Travellers in the Near East* (Longmans, Green; British Council Series of Writers and their Works, no. 97, 1958), pp. 7-11. See also Mohamad Ali Hachicho, "English Travel Books about the Arab Near East." *Die Welt Des Islams*, IX (1964), 3-30.
2. For a good discussion of this point, see Wallace Cable Brown. "The Popularity of English Travel Books about the Near East, *PQ*, XV (Jan., 1930), 70-80.

The popularity of general collections of travel accounts is another evidence of public interest in travel literature. In the words of G.R. Crone and R.A. Skelton, "With the opening of the eighteenth century the vogue of travel literature, which was outrun in popularity among the reading public only by theology, became firmly established and was to be sustained throughout the century." See "English Collections of Voyages and Travels." in *Richard Hakluyt & His Successors* ed. Edward Lyram. 2nd Series, No. XCIII (The Hakluyt Society: 1946), p. 78.

In the same article, both historians list some major and minor general travel collections which appeared in the 18th century. Among the major ones is Churchill's *A Collection of Voyages and Travels* (1703). The 1747 edition contains two additional volumes. A Final edition appeared in six volumes in 1752. This collection contains Martin Baumgarten's travels to the Levant and the Middle East. Osborne's *A Collection of Voyages and Travels.. Digested According to the Parts of the World* (1745) contains Henry Blount's voyage to the Levant in 1632-6 and accounts by travellers other than English. Another compiler and traveller is Dr. John Campell whose contributions to *The Universal History* had won him a good reputation. Dr. Johnson described him as "the richest author that ever grazed the common of literature." Thomas Astley's *New General Collection of Voyages and Travels* (1745-7) is perhaps one of the best and most influential collections. The first volume contains travels to the Levant and the Near East. Among the minor general collections is Tobias

ball, Andrew Franklin *(The Egyptian Festival,* 1800) and Eyles Irwin *(The Bedouins)* used travel books to document their works.[71]

To conclude this essay on the significance of Near Eastern travel books, it is worth emphasizing that the scholarly traveller was able to provide poets, novelists and dramatists with a rich source of episodes, images and themes. It is in the nineteenth century, however, that poets such as Coleridge, Byron, Southey, Keats and Shelley found in travel literature an inexhaustible source of inspiration. The nineteenth century witnessed a growing, and more enthusiasuc, interest in oriental lore. Many poets followed Byron's advice to Moor to use the Near Eastern background for his poetic themes, recommending this as "the only poetical policy."[72] For the local color of *Thalab a* with its samoom, camels and Arabian cookery, and for its mythological background, Southey was indebted to the travel accounts of Shaw, Volney, Chenier, Casten Niebuhr, Mungo Park, La Perouse and Pococke.[73] What Southey professes to do in *Thalaba* is "to illustrate not only Arabian Mythology, but also the Arabian people and their countrv."[74] Indeed, if there is anything that warrants the comparison between *Vathek* and *Thalaba* according to Southey's view,[75] it lies in their extensive borrowings from oriental lore and travel books.[76]

Without such eighteenth century travel accounts, however, Southey, Byron and others would not be able to provide us with the oriental images and themes which distinguish their poetry. Thus, in our evaluation of the literary significance of travel books about the Near East, we should always think of the eighteenth century

India :

Palmyra, queen of cities! I behold

Thy faded glories : from the time-worn base

Thy pillars now are fall'n: no fretted gold

Inlays thy roofs; thy walls no statues grace.

The sun direct pours down his fervent rays,

And the parch'd soil seems kindled with the blaze.

Spreading wide its shadowy screen,

No tree adorns the cheerless scene.

Where the grain waved, and verdure smil'd

Behold a barren sandy wild.

Sands, that when eddying winds arise,

In clouds of darkness weep the plain,

As billows roll along the storm-vexed main-

The traveller marks their course- in horror shrinks and dies.[69]

Besides Darwin, Hole, Kirke White, Bowles, such poets as George Groly, John Leyden, Francis Wrongham and W.M. Praed utilize travel accounts for thematic purposes. Their poems abound with Near Eastern allusions and numerous references to Near Eastern landscape, climate, manners and customs.[70]

The use of Near Eastern imagery and themes is not limited to poetry, for such novelists as Isaac Disraeli, Thomas Moore, Beckford and Charles Johnstone *(History of Arsaces)* and such dramatists ... Fitz-

Full many a tale of awful note impart;

Truths more sublime than bard or sage can teach,

This pomp of ruin presses on the heart.[67]

While Peacock tends to sentimentalize, Erasmus Darwin personifies Palmyra as a bereaved mother whose present sadness and helplessness evoke tenderness and sympathy:

So, where Palmira 'mid her wasted plains,

Her shattered aqueducts, and prostrate fanes,

(As the high orb of breezing midnight pours

Long the threads of silver through her gaping towers,

O'er mouldering tombs, and tottering columns gleams,

And frosts her desert with diffuse beams),

Sad o'er the mighty wreck in silence bends,

Lifts her wet eyes her tremulous hands extends.[68]- -

But it is Richard Hole, however, who draws on travel accounts to provide a vivid description of Palmyra. Hole's purpose is to suggest the ineffectiveness of human efforts, for even that glorious and affluent city cannot avoid destruction and decay. Hole does not limit his description to the ruins of Palmyra but draws on travellers' writings on the desert phenomena to provide a beautiful description of the sand-pillars and Samoom which have been a source of much pain and suffering for many travellers trying to cross the desert on their way to

wove,

Swell beautiful beneath the bending mast;

Hewn from proud Lebanon's immoral grove,

The oaks of Bashan brave the roaring blast!

So o'er the western wave thy vessels float,

For verdant Egypt bound, or Calpe's cliffs remote...

For thee Damascus piles her woolly store;

To thee their flocks Arabia's princes bring;

And Sheba heaps her spice and glittering ore;

The ships of Tarshish of thy glory sing:

Queen of the waters! who is like to thee,

Replenished in thy might, and throned on the sea![66]

Not all poets, however, seem as joyful as Bowles; for while he celebrates the "spirit of navigation" and sings with apparent relish, enumerating the advantages of seafaring life, others are infected by a nostalgic yearning for the past. Thus, Richard Hole, Erasmus Darwin and Thomas Love Peacock find in travellers' descriptions of Palmyra, Babylon and Baalbek a suitable theme not only to express their yearning for that glorious past, but also to meditate on the brevity of life and pettiness of the human order. In his poem "Palmyra," Thomas Love Peacock is perhaps more revealing in this respect than other writers :

These silent wrecks, more eloquent than speech,

Thy merchants; on thy golden throne thy state

Shone, like the Orient sun. Dark Lebanon

Waved all his pines for thee, for thee the oaks

Of Bashan towered in strength: thy galleys cut,

Glittering, the sunny surge; thy mariners,

On ivory benches, furl'd th' embroidered sails,

That looms of Egypt wove, or to the oars,

That measuring dipped, their coral sea-songs sung,[64]

Bowles' indebtedness to travel accounts is not limited, however, to his description of Egyptian and Syrian coasts, for his "Spirit of Discovery" reveals more than a passing acquaintance with travel accounts that describe the interior of the Arab land:

On Asia's plain mark where the cotton-tree
Hangs elegant its golden gems; the date

Sits purpling the soft lucid haze, that lights

The still, pale, sultry landscape.[65]

In "The Spirit of Navigation," he draws on Shaw's *Travels* and other accounts to describe the reception of a "gallant" ship at the shores of Egypt and Syria :

I mark thy glittering galleys sweep along

The steady rowers to the strokes incline,

And chaunt in unison their coral song;

White through their oars the ivory benches shine;

The fine-wrought sails which looms of Egypt

> west, the vegetable soil of Rashid, filled with every production necessary for the sustenance, or flattering to the luxury of man, the rice fields covering the superficies with verdure, the orange groves exhaling aromatic odours, the date trees formed into an umbrageous roof over the head; shall I say the mosques and tombs; which though wholly incompatible with the rules of architecture, yet grave and simple in the structure, are adapted to fill the mind with pleasing ideas; and above all, the unruffled weight of waters of the majestic Nile, reluctantly descending to the sea, where its own vast tide, after pervading and fertilizing so long a tract, is to be lost in the general mass: these objects filled me with ideas, which if not great or sublime, were certainly among the most soothing and tranquil that have ever affected my mind.[62]

William Lisle Bowles' interest in Near Eastern scenery is manifest throughout his poetry. His poems abound with references to the "sands of Lybia," "the pines of Lebanon", the Migdol of Egypt and "the shores of Araby." His voyager's eyes are cast on these shores:[63]

> So did thy ships to Earth's wide bounds proceed,
>
> O Tyre! and thou wert rich and beautiful,
>
> In that thy day of glory. Carthage rose,
>
> Thy daughter, and the rival of thy fame,
>
> Upon the sands of Lybia

the Alps. Thus, he says: "The situation of the country, something in it so extravagant and peculiar to itself, that it never fails to contribute an agreeable mixture of melancholy and delight to all who pass through it. The uncommon contrast and disposition of woods and sepulchres, rocks and grotto's; the medley of sounds and echo's from birds and beasts, and water falls; the distant roaring of the sea and the composed solemnity of the place, very naturally remind us of those beautiful descriptions which the ancient poets left us of the groves and retreats of their rural deities".[61]

Travellers with a more scholarly bent of mind such as Shaw and Browne participated in contemporary controversial issues relating to their field of interest. Thus, Shaw argues that the Syrian coast in its vastness and grandeur has all the sublimity which many people tend to limit to Swiss scenery. Browne suggests that the notion of the picturesque should not be limited to the Alps or the banks of the Danube. He concludes that Near Eastern picturesque landscape is not less capable of exciting reverence, awe and delight:

> The beauty and fertility of the country round Rashid (or Rosetta in Egypt) deserve all the praise that has been given them. The eye is not, indeed gratified with the romantic views, flowing lines, the mixture of plain and mountain, not that universal verdure that is to be observed on the banks of the Rhine or the Danube. But his taste is poor who would reduce all kinds of picturesque beauty to one criterian. To me after being wearied with the sandy dryness of the barren district to the

2, Feb., 1987

> beyond the deserts, and the towns of Aleppo, Damascus, Bagdad and Cairo. To the Arabs it is their standard work, which excites in them the wildest emotion; being even read by some, firm in the memory of others, and listened to with avidity by all. In Aleppo it is highly valued, particulary by the Armenians; and in coffee-houses it is read aloud by some particular person, who keeps a sheet in his hand, to which he occasionally refers to refresh his memory. It is given to children, who are obliged to copy it out, and who thus acquire the habit of speaking elegantly and correctly.[59]

Pre-Romantic travellers were interested not only in the Bedouin simplicity and natural bent of mind, but also in the natural beauty of Near Eastern landscapes. Being receptive to the felicities of rural society as different from the artificiality of his modern society, the late eighteenth century traveller found comfort and solace in the Near East. Not all travellers, however, held similar views towards the various natural landscapes observed in their Near Eastern tours. While some revealed a gothic-like interest in old castles, ruins and awe-inspiring scenery, others were fascinated by the serenity and grandeur of the Nile and the Arabian coasts. A third party found places of majestic grandeur evoking delight and awe.

Richard Chandler, for example, is impressed by a scene containing "a neglected castle, a grand mosque, and a broken aqueduct, with mean cottages, and ruinous building interspersed among wild thickets."[60] Shaw, on the other hand, finds the solemnity of the Syrian shore much more impressive th

> whilst drinking coffee, or eating their frugal meal of rice; but also, whenever a kid or sheep was killed, which occured but seldom, it never escaped them to offer chearfully some portion of their repast: and repeated inquiries were made by the Schaik of our welfare and our wants.. The honesty of these simple people appears to be so well attested, that a few individual examples of petty thefts ought not to invalidate the general good opinion which they have deserved.[56]

Lord Valentia, Niebuhr and Clarke admire the honesty, chivalry and hospitality of the Bedouins. After returning from his travels in Arabia, Lord Valentia corroborated the account of Niebuhr concerning the Bedouins : "I am perfectly ready to concur with him in his character of the wandering tribes, who, I believe, are less civilized and have fewer vices."[57] Clarke highly appreciates Bedouin virtues: "selfishness, the vice of civilized nations, seldom degrades an Arab; and the politeness he practises is well worthy of imitation. Drunkenness and gaming, the genuine offspring of selfishness, are unknown among them."[58]

At the same period English travellers were touring the Near East, it was a common practice among the Arabs and Armenians of Aleppoto attend coffee-houses and to listen to a learned man reading to them the exploits of Antar, the legendary Bedouin knight, whose chivalry is still highly esteemed by the Arabs. Thus, Terrick Hamilton writes in his introduction to *The Romance of Antar* (London: Murray, 1820):

> The deeds of Antar are now but little known

> claim, those he cannot gratify. Thus architecture and agriculture are not merely matters of indifference to him, as things out of his reach; he holds them in contempt, priding himself in his port tent, under the walls of cities; and despising tillage as a mean occupation, compared with his rambling pastoral life... He is temperate, brave, friendly, hospitable, true to his engagements, nice in his point of honour, and, in general, scrupulously observant of the duties of his religion; yet his ideas of plunder and rapine are perfectly conformable to those of the heroic and patriarchal times.[55]

Griffiths' account of the Bedouin life and manners conforms to the view held by Wood and others. Griffiths says:

> They fully deserve the reputation which various travellers have allowed them for liberality, kindness, and a strict regard to their engagements. Those of superior rank have an inherent principle of politeness also, which is at all times evident; and their easy, graceful deportment, combined with a seriousness of manner, inspires both respect and confidence. Sparing of words themselves, they seem to be offended at a repetition of questions.. Their dissatisfaction was manifested by no act of rudeness: though teazed, they replied, but with more solemnity and precision.
>
> Their hospitality is sincere; and was exemplified, not only whenever we approached either the Schaik or any of his [illegible]

in number and less in size. They came several times in a direction close upon us, that is, I believe, within less than two miles. They began immediately after sun rise like a thick wood and almost darkened the sun. His rays shining through them for near an hour, gave them an appearance of pillars of fire. Our people now became desperate the Greeks shrieked out and said it was the day of judgement; Ismael pronounced it to be hell; and the Turco cries. that the world was on fire.[52]

Inseparable from this theme[53] is the admiration felt by many travellers and poets for the Bedouin Arab, the true son of the desert. Such interest in Bedouin life is not dissociated from the pre-Romantic disillusionment with the corruption of the city and the orderliness and dry reason of the age when "the natural Adam began to chafe under... silver claims of good sense and good taste."[54] In his *Essay on the Original Genius of Homer*, Robert Wood remarks :

> It seems universally true with regard to a people habituated to the sweets of unbounded liberty, that are not easily tempted to resign the roving pleasures of that unhoused free condition for the quiet, ease, security, or even luxuries, of regular society. This observation may be justly applied to the true Bedouin. The Hottentot of Cherokee is not fonder of his native woods, than the wandering Arab is of his sandy domain. As his wants are few, for he knows only those of Nature; so his desires are confined; for he either subdues, or affects to dis-

, 2, Feb., 1987

a number of prodigious pillars of sand at different distances, at times moving with great celerity, at others stalking on with a majestic slowness; at intervals we thought they were coming in a few minutes to overwhelm us; and small quantities of sand did actually more than once reach us. Again they would retreat so as to be almost out of sight, their tops reaching to the very clouds. There the tops often separated from the bodies; and these, disjoined, dispersed in the air, and did not appear more. Sometimes they were broken in the middle, as if struck with large cannon-shot. About noon they began to advance with considerable swiftness up on us, the wind being very strong at north. Eleven of them ranged along side of us about the distance of three miles. The greatest diameter of the longest appeared to me at that distance as if it would measure ten feet. They retired from us with a wind at S.E. leaving an impression upon my mind to which I can give no name, though surely one ingredient in it was fear, with a considerable deal of wonder and astonishment. It was in vain to think of flying; the swiftest horse, or fastest sailing ship, could be of no use to carry us out of this danger; and the full persuasion of this rivetted me as if to the spot where I stood."

"The same appearance of moving pillars of sand presented themselves to us this day in form and disposition like those we had seen at Waadi Halboub, only they seemed to be more

Gnomes! o'er the waste you led your myrid powers.

Climb'd on the whirls, and aim'd the flinty showers!

Onward resistless rolls the infuriate surge,

Clouds follow clouds, and mountains mountains urge;

Wave over wave the driving desert swims,

Bursts o'er their heads, inhumes their struggling limbs;

Man mounts on man, on camels camels rush,

Hosts march over hosts, and nations nations crush,..

Wheeling in air the winged islands fall,

And one great earthy ocean covers all!

Then ceased the storm, - Night bow'd his Ethiop brow.

To earth, and listen'd to the groans below,
Grim horrors shook, - while the living hill
Heaved with convulsive throes, - and all was still.[51]

The passage from Bruce's *Travels* reads:

"At one o'clock we alighted among some acacia trees at Waadi el Halboub, having gone twenty-one miles. We were here at once surprised and terrified by a sight surely one of the most magnificent in the world. In that vast expanse of desert, from W. to N.W. of us, we saw

friendship, they had pledged their word to him that they would not meditate the least wrong against us."[50]

More impressive than such episodes, with which ordinary travel books abound, is the theme of struggle against the Samoom, the desert's stifling wind. Perhaps no other traveller has described this desert phenomenon as capably as James Bruce. His descriptions were a source of inspiration not only for Coleridge, but also for Erasmus Darwin and many other poets. In *The Botanic Garden,* Erasmus Darwin refers the reader to a passage in Bruce's *Travels* upon which he draws to substantiate his poetic images :

> "Now o'er their head the whizzing whirlwinds breathe,
>
> And the live desert pants, and heaves beneath;
>
> Tinged by the crimson fun, vast columns rise
>
> Of eddying sands, and war amid the skies,
>
> In red orcades the billowy plain surround,
>
> And stalking turrets dance upon the ground.
>
> Long ranks in vain their shining blades extend,
>
> To Demon-Gods their knees unhallow'd bend,
>
> Wheel in wide circle form in hollow square,
>
> And now they front, and now they fly the war,
>
> Pierce the deaf tempest with lamenting cries,
>
> Press their parch'd lips, and close their blood-shot eyes.

life of England."[46]

The increasing popularity of the *Nights* and Near Eastern travel literature at that time has a great deal to do with the spread of "romantic ideals."[47] People who travelled to the Near East were prompted by a passion for the exotic and the mysterious, and by a desire to see the Bedouin, the son of the desert who still retains the same old ideals of chivalry, courage and honesty. Moreover, the newly awakened interest in ancient and medieval romance encouraged the tendency to visit the ruins of Ninevah, Babylon, Baalbek and Palmyra and to meditate upon the ruins of empire. In the words of Rashad Rushdy," the relation between travel literature and the Romantic Movement was one of action and reaction."[48]

In tracing Near Eastern images and themes in the literature of the period, we should be aware of two facts. Poets and critics such as Eyles Irwin and Robert Wood drew directly on their travel observations to substantiate their points of view. Thus Robert Wood felt that he was more competent in interpreting Homer after he had toured the lands where Homer composed his works. Eyles Irwin drew on his travel experience and his readings in oriental literature in his *Eastern Eclogues.*[49] The substance of his "Ode to the Desart," for example, is an adventure which he had in the Egyptian desert when robbers attacked him. However, his guide was able to dissuade them from robbing him of his possessions. Irwin reports that the guide "made no scruple to acquaint us with the profession of the robbers; but added that they happily knew him, which was indeed the saving of an effusion of blood. For, on the score of

Arabian anecdote for moral and philosophical purposes, it is late in the century that "Arabesque" flourished as denoting not only Arabian style and artistry but also imaginary episodes and fanciful accounts. On the other hand, travellers such as James Capper and Edward Lane found in the *Nights* a source of information on Eastern life; thus James Capper advised his readers to "peruse these *Arabian Nights Entertainments* before you set out on your journey."[44] One feels that the women travellers whom William Macmichael describes in his *The Gold-Headed Cane* had been too literal in following Capper's adivce :

> One lady of rank and great talent has taken up her permanent abode at the convent of Mar Elias, on Mount Lebanon; another has accompanied her husband and family of young children, nurse-maids and all, across the dreary desert, from Cairo to Jerusalem; while a third, of still more adventurous spirit, has climbed, by the help of a ladder of ropes, to the summit of Pompey's Pillar.[45]

Blake Clark does not exaggerate when he considers the influence of the *Nights* on English cultural and social life to be even greater than British business contacts with India and China, being itself the source of all later interest in the Orient. Both the *Nights* and the commercial contact with the Orient worked together in shaping and colouring fashions, arts and methods of writing. "These two streams of oriental influence, the commercial and the aesthetic, of which the East India Company and the *Arabian Nights* are tributaries, intermingled and flowed with a rich alluvium over all the cultural and social

with the extremity of malice (April 1717; 1, 318).

Like the *Arabian Nights,* Lady Mary's letters not only stimulated the public's interest in visiting the lands of the Grand Signior but also supplied poets and writers with a rich source of images and themes. Thus, in *The Botanic Garden,* for example, Erasmus Darwin inserts passages about oriental baths, while in *Vathek* Beckford borrows the idea of using unguents from her personal account.[41] Likewise, numerous dramatic works were indebted to her entertaining letters for their oriental settings and themes.[42]

V

It is late in the eighteenth century that the newly enriched middle classes travelled to the Near East not only to satisfy their craving for exploring remote lands and unveiling their exotic secrets, but also to enjoy their sudden prosperity to the utmost. No place seems to be so fascinating or so rewarding-as far as wish-fulfilment is concerned-as the lands of the *Arabian Nights* and the luxurious court of the Grand Signior. The *Nights* ran through thirty editions in the 18th century and exerted its influence upon all writers from Pope to Matthew Lewis.[43]

At this point it should be stressed that in the first six decades of the century, the predilection was for scientific accuracy and reliable information, whereas the last three decades witnessed a growing passion for the exotic and the dream-like. It was at that time that the *Arabian Nights* exerted its greatest influence; for if Addison, Johnson and others utilized the oriental setting and the

tion available to Lady Mary; for it is impossible for any man to be in a woman bath: "Tis no less than death for a Man to be found" there (To Lady--, I April 1717, 1, 315). Her Turkish woman is an image of perfection:" They have naturally the most beautiful complexions in the world and generally large black eyes" (To Lady Mar, I April, 1717; 1, 327). Her correspondents are, like other 18th century readers, avid for such information and she is never reluctant to supply them with her observations and remarks.[40]

Although Lady Mary's letters do not provide a thorough account of Turkish and Arabian manners and customs, they still retain their importance in as mush as they reflect her impartial judgement and accurate, though limited, observations. As her letters indicated, Lady Mary tried to conform to the spirit of the age in providing factual and reliable accounts. Throughout her letters she tends to emphasize that "the manners of mankind do not differ so widely as our voyage writers would make us believe." In her description of Islam she is impartial, telling Abbe Conti that she has been "very diligent in her enquiries and observations" to provide him with a true and fair account of Islamic sects:

> He (Achmet Beg) assur'd me that if I understand Arabic I should be very well pleas'd with reading the Koran, which is so far from the nonsense we charge it with, the purest morality deliver'd in the very best language. I have since heard impartial Christians speak of it in the same manner, and I don't doubt but all our translations are from copies got from the Greek Priests, who would not fail to falsify it

> ery thing... I must own that I never saw any-thing so gloriously Beautifull... (To Lady Mar, 18 April 1717, 349).

She goes on to describe a typical Arabian Nights-scene in which sensuous pleasure is the sole business of the Sultans and their ladies: Fatima asks her maids to dance in order to entertain her visitors:

> Her fair Maids were rang'd below the Sofa to the number of 20, and put me in Mind of the pictures of the ancient Nymphs. I did not think all Nature could have furnish'd such a scene of Beauty. She made them a sign to play and dance. 4 of them immediately begun to play some soft airs on instruements between a Lute and a Guitarr, which they accompany'd with their voices while the others danc'd by turns... Nothing could be more artful or more proper to raise certain ideas, the Tunes so soft, the motions so Languishing accompany'd with pauses and dying Eyes, half falling back and then recovering themselves in so artful a Manner that I am very positive the coldest and most rigid Prude upon Earth could not have look'd upon them without thinking of something not to be spoke of (I, 351).

In her description of the Turkish bath, she talked about the girls who "walk'd and mov'd with the same majestic Grace which Milton describes of our General Mother. There were many amongst them as exactly proportion'd as ever any Goddess was drawn by the pencil of Guido or Titian" (1,313-314). Perhaps no one described the Turkish bath with the first-hand informa

sited and with whom she was well-acquainted.

Thus, in describing Fatima and her luxurious apartment, Lady Mary depicts a scene which might be easily confused with similar situations in the *Arabian Nights:*

> I was met at the door by 2 black Eunuchs who led me through a long Gallery between 2 ranks of beautiful young Girls with their Hair finely plaited almost hanging to their Feet, all dress'd in fine light damasks brocaded with silver. I was sorry that Decency did not permit me to stop to consider them nearer, but that Thought was lost upon my Entrance into a Large room, or rather Pavilion, built round with gilded Sashes which were most of 'em thrown up; and the Trees planted near them gave an agreeable Shade which hinder'd the Sun from being troublesome, the Jess'mins and Honey suckles that twisted round their Trunks sheding a soft perfume encreas'd by a white Marble fountain playing sweet water in the Lower part of the room, which fell into 3 or 4 basons with a pleasing sound. The Roof was painted with all sort of Flowers falling out of gilded baskets that seem'd tumbling down.
>
> On a sofa rais'd 3 steps and cover'd with fine Persian carpets sat the Kahya's Lady, leaning on cushions of white satin embrodier'd, and at her feet sat 2 young Girls, the eldest about 12 year old, lovely as Angles, dress'd perfectly rich and almost cover'd with Jewells. But they were hardly seen near the fair Fatima (for that is her Name), so much her beauty effaced ev-

composed early in the 18th century, were first published in 1763. They exerted a great influence on many writers and provided novelists and poets with an abundance of oriental allusions, images and themes. Perhaps Lady Mary's observations on oriental life and manners are only slightly different from those described in the *Arabian Nights.* She herself recognizes that others may find her description of the Hareem life, the delirious wonders of sensuous beauty, the Turkish baths and oriental ceremonies as fanciful as the *Arabian Nights.* She writes:

> Now do I fancy that you imagine I have entertain'd you all this while with a relation that has (at least) receiv'd many Embellishments from my hand. This is but too like (say you) the Arabian tales; these embrodier'd Napkins, and a jewel as large as a Turkey's egg.-you forget dear Sister, those very tales were writ by an Author of this Country and (excepting the Enchantments) are the real representation of the manners here. We Travellers are in very hard circumstances. If we say nothing but what has been said before us, we are dull and we have observ'd nothing. If we tell anything new, we are laugh'd at as fabulous and Romantic. (To Lady Mar, 10 March 1718).[39]

That Lady Mary finds no difference ("excepting the enchantments") between the world of the *Arabian Nights* and the actual state of affairs and customs extant at that time should be considered true only as far as her observations apply to the luxurious and sensuous life of the very wealthy Sultans and Begs whom she had vi-

of dreams,"[36] the substance of Coleridge's *Kubla Khan.* *The Dictionary of National Biography* writes that

> His method of composition,... is unfavourable to the strictly historical, was advantageous to the other literary qualities of his work. Fresh from the author's lips, the tale comes with more vividness than if it had been compiled from journals; and scenes, characters, and situations are represented with more warmth and distinctness. Bruce's character portraits are masterly; and although the long conversations he records are evidently highly idealised, the essential truth is probably conveyed with as much precision as could have been attained by a verbatim report. Not the least of his gifts is an eminently robust and racy humour. He will always remain the poet, and his work the epic, of African travel.

No less interesting, though less influential, than Bruce's *Travels* is Mrs. Eliza Fay's *Original Letters Form India* (1779-1815).[37] What makes these letters appealing are the romantic episodes which deal with her captivity and release. As Mrs. Fay's account is free of annotations, cross-references and classical comparisons, it appeals to the common reader more than the scholarly accounts of major 18th century travellers. Professor Rashad Rushdy thinks highly of her method of composition and her keenness of perception. "Even the old and familiar theme of the 'ruins of empire' is turned in her hands into something new lively," he says.[38]

Of much more literary significance are Lady Mary Wortley Montagu's *Embassy Letters* which, though

agination.

Indeed, it is not only the traveller's inner integrity which warns him against any flights of fancy, but also the spirit of the age which forbears from any falsified accounts.[33] When Aaron Hill, for example, gave way to his fancy, filling his *Account of the Present State of the Ottoman Empire* with fictitious and fairy-tale-like episodes, he was charged with dishonesty. The story of his descent into the pyramid and emergence into the Sphinx head a half mile away brought him as much discredit as that suffered by James Bruce for his story of the Abyssinian custom of eating raw meat from the living cow.[34]

However, James Bruce's work greatly influenced the late eighteenth and early nineteenth century English literature. John Livingston Lowes traced the sources of many of Coleridge's vivid images in *The Ancient Mariner* and *Kubla Khan* to James Bruce's fascinating descriptions of the Samoom, the absence of twilight in the tropics, the star-dogged moon, the sacred Nile and the strange and almost ruthless manners of certain princes in Ethiopia.[35] Bruce's recollections, written twelve years after his return to England, have all the magnificence of a self-centered, dream-like world in which everything looks shadowy in comparison with the imposing presence of the dreamer. Perhaps it was this merit of Bruce's recollections which made his account so fascinating for the Romantics, though it repelled his contemporaries.

Thus, his images "had certainly slipped, with their fleeting impressions, below the threshold of Coleridge's consciousness, and of such buried treasure is the stuff

IV

Of more Literary influence than the scholarly studies of archaeologists and antiquarians are the works in which observations are blended with personal impressions and romantic reflections. As early as 1610 George Sandys laid the foundation for such a genre in his *Relation of a Journey Begun An. Dom. 1610.* In this travel account, the desert theme, the camel and the Bedouin are beautifully depicted; thus Sandys offered "scopes of interest to the English reader, and opened new realms of imagination untrodden before."[31] Donald Campbell's *Journey Overland to India* (London, 1795) is another vivid account which, while adhering to the spirit of the age in its authenticity and factual reliability, assumes a purely personal tone as the author describes his romantic yearning for the unattainable beloved. Even his descriptions of coffee-houses and Arabian story-tellers at Aleppo are factual and reliable, corroborating what Robert Wood says about the Arabian imagination :

> The modern Arab, in whom I have seen the characters of prince, shepherd, and poet united, retains, in his compositions of this kind, the wildness, irregularity, and indelicacy of his forefathers, with a considerable share of the same original glowing imagination, which we could discover, even in their extempore productions, and under the disadvantage of crude and hasty translation.[32]

Thus, while Donald Campbell provides the reader with interesting Arabian Nights-like images and situations, he never gives way to any fa...

resented a challenge for 18th century scholars whose classical knowledge taught them to believe that Greece was the mother of knowledge. Erik Iversen is surely right when he remarks that "the discovery of an age-old civilization, indisputably developed independently of all Hellenic traditions and far away from Hellenic shores, puzzled and intrigued them, because what they learnt about it was hardly compatible with their general conceptions of foreigners (barbario), and conflicted with their often somewhat insular confidence in their own cultural supremacy."[27]

Nevertheless, many travellers toured Egypt, studied its pyramids, temples and mythology and returned home to publish their observations and accounts.[28] Pococke, Shaw, Perry Norden, William Stuckeley and Lord Sandwich were among those who developed the eighteenth century interest in Egypt. In 1739 they founded the *Egyptian Society,* and Lord Sandwich was elected President of the society with the title of "Sheikh."[29] The Egyptian Society was among many such associations established to foster scholarly research and to promote archaeological and antiquarian interests. *The society of Antiquaries* was founded earlier, in 1718, and *the society of Dilettanti* in 1734, while the *African Society* was established in the last decade of the century (1788), after the expeditions of James Bruce in 1768 and William Paterson's four journeys during 1777-79.[30] Thus, while these associations reflect the 18th century interest in Hellenic and Near Eastern culture, they simultaneously played a fundamental role in encouraging travel to the Near East for the purpose of scholarly research.

larity of the Grand Tour indicates, the sons of the traditional aristocracy were so dissatisfied with their own culture that they entertained a growing passion for French culture, Italian art and Greek antiquity.[23] To tour France, Italy and Greece and become acquainted with their cultural achievements became more or less a requisite to round off the education of every gentleman. The increasing interest in Hellenic antiquity gave way, however, to another tendency: Egyptology; whereas the interest in French culture led to an interest in Orientalism, for the French had already been influenced by the Arabian lore through Spain and through direct contact with Syria. After the visit of Lord Sandwich to the Levant (1738-9) and Locke's call for the extension of the Grand Tour to Africa and Asia,[24] the Levant became a new attraction for the grand tourists, and a large number of British gentlemen flowed into Egypt, Syria, Palestine, Lebanon, Iraq and Turkey.

Eighteenth century historians and travellers had attempted painstakingly to demonstrate which was more influential, Egypt or Greece, in initiating the great classic heritage. While Robert Wood believes that, although Homer has borrowed his themes and images from Egypt and other Arabian countries, his genius is exclusively Greek, Aron Hill stands against such an assumption, emphasizing that it is Egypt "from whose source of wisdom, Greece originally drew those channels, from whose unexhausted store she afterwards supplied the spacious universe; Egypt, the neglected mother of our arts and sciences."[25] Other travellers, such as Pococke and Shaw, held [illegible]
However, Egyptian mythology and ancient [illegible]

> some miraculous drops of the blessed Virgin's milk, which fell from her breast while she was suckling the Holy Infant. And so much are they possess'd with this opinion, that they believe the chalk of this grotto has a miraculous virtue for encreasing women's milk. And I was assured from many hands, that it is very frequently taken by the women hereabouts, as well Turks and Arabs as Christians, for that purpose, and that with very good effect; which perhaps may be true enough, it being well known how much fancy is wont to do in things of this nature.[21]

Maundrell's tendency to search for a verifiable experience and factual details perhaps anticipates Hume's scepticism and coincides with Locke's theory of knowledge based on sense experience. Such a spirit also paved the way for the more liberal attitude towards Islamic theology evident in the works of Samuel Johnson, Gibbon, Sir William Jones and others.[22] By the end of the century, W.G. Browne published his *Travels in Africa, Egypt, and Syria, from the Year 1792 to 1798* (London, 1800). This book is perhaps exemplary of this liberal attitude. Indeed, Browne has been so impressed by oriental theology, manners and customs that he prefers them to contemporary European beliefs and fashions.

III

The quest for knowledge must be studied in connection with the attitude of the aristocracy towards English culture in the 17th and 18th centuries. As the popu-

to demonstrate the reliability of religious texts is basically motivated by a sceptical mind which believes only in verifiable experience. Maundrell's description of his visit to Jerusalem, for example, reveals a sceptic mind, prone to analyse and distrust any fabulous or unverifiable account. In describing the stone near the bottom of the Mount of Olives, Maundrell expresses his dissatisfaction with the story of the Blessed Virgin's girdle :

> Near the bottom of the hill is a great stone, upon which you are told, the Blessed Virgin let fall her girdle after her assumption, in order to convince St. Thomas, who, they say, was troubled with a fit of his old incredulity upon this occasion. There is still to be seen a small winding channel upon the stone, which they will have to be the impression made by the girdle when it fell, and to be left for the conviction of all such as shall suspect the truth of their story of the assumption.[20]

Perhaps Maundrell suspects the friars of the Holy Land of inventing such stories in order to earn their living as guides for pilgrims. In describing the "grot of the Blessed Virgin." Maundrell expresses similar doubts :

> The next place we went to see was the grot of the Blessed Virgin. It is within thirty or forty yards of the convent; and is reverenced upon the account of a tradition, that the Blessed Virgin here hid herself and her divine Babe from the fury of Herod, for some time before their departure into Egypt. The grot is hollowed into a chalky rock: but this witness they will have to be not natural, but to have be[illegible]

> and history of our Redeemer, pressed foremost on our minds. One thing struck me in the form of the houses in the town now under our view, which served to corroborate the account of former travellers in this country, explaining several passages of Scripture, particularly the following. In Matth. ch. XXIV. V. 17, our blessed Saviour in describing the distresses which shortly would overwhelm the land of Judea, tells his disciples, that "when the abomination of desolation is seen standing in the holy place, let him (says he) which is on the housetop not come down to take anything out of his house, but fly," & c. The houses, in this country, are all flat roofed and communicate with each other; a person there might proceed to the city walls and escape into the country without coming down into the street. Though I am aware that it may be objected that this and most of the places now existing are of a much later dates than the times when this prophecy was pronounced; yet as the dress and appearance of these people have suffered little change, so, in all probability, the general form of building, has been transmitted, and, though meanly, copied.[19]

The tendency to find some external evidence to corroborate or interpret certain Biblical descriptions and episodes is consistent with the spirit of the Age of Reason in its search for knowledge and its emphasis on factual accounts. However, such a searching spirit for external evidence to explain Scriptural ambiguities and

Clarke, like many other travellers to the Holy Land, used travel observations to shed some light on certain Biblical ambiguities, to identify certain places of religious significance, and to compare oriental manners with those mentioned in the Bible. Seeing two women grinding at the mill at Nazareth, Clarke, for example, comments that this is "most forcibly illustrating the saying of our Saviour... "Two women shall be grinding at the mill; the one shall be taken, and the other left' which Christ said in his prediction concerning the destruction of Jerusalem."[17] Maundrell made similar comments concerning the bank of the river Jordan which "is so beset with bushes and trees, such as tamarist, willows, oleanders, & c. that you can see no water till you have made your way thro' them. In this thicket anciently (and the same is reported of it at this day) several sorts of wild beasts were wont to harbour themselves. Whose being washed out of the covert by the overflowing of the river, gave occasions to that allusion, Jerem. 49. 19 and 50. 44: 'He shall come up like a lion from the swelling of Jordan.' "[18]

After a visit to Palestine in 1799, Cooper Willyams approved of travellers' accounts concerning the inhabitants of the Holy Land and their unchangeable manners and way of life. Finding that houses are flat-roofed as they are described in the Scriptures, and that the inhabitants' dress and appearance "have suffered little change," Willyams makes the following comment :

> It was not possible to view this country without calling to mind the wonderful events that have occurred in it at various periods from the earliest times : more particulary, the sacred life

there is now an Aga at Jerusalem, acting under the Bashaw of Damascus, he looks more like a military officer levying contributions in an enemy's country, than the governor of a province, in acknowledged allegiance to the Sultan" (p. 154).

Assuming that no radical change had occurred in Near Eastern manners and customs, especially in the Holy Land (even under the Ottoman domination), many travellers toured the Near East, motivated by a desire to visit certain places of biblical renown and to acquire a first-hand knowledge about the area and its inhabitants. Many travellers corroborate Wood's account that no fundamental changes have occurred since Homeric and biblical times. Edward D. Clarke, for example, finds that the geographical passages in the Bible are so accurate that he needs no guide to help him tour the Holy Land :

> ... we had early resolved to use the sacred Scriptures as our only guide throughout this interesting territory; and the delight afforded by an internal evidence of truth, in every instance where fidelity of description could be ascertained by a comparison with existing documents, surpassed even all we had anticipated. Such extraordinary instances of coincidence, even with the customs of the country as they are now retained, and so many wonderful examples of illustrations afforded by contrasting the simple narrative with the appearances exhibited, made us only regret the shortness of out time, and the limited sphere of our abilities for the comparison.[16]

2, Feb., 1987

Essay on the Original Genius and Writings of Homer (1775) that "one of the objects of our Eastern voyages was to visit one of the most celebrated scenes of ancient story, in order to compare their present appearance with the early classical ideas we had conceived of them" (*Essay*, p. v). Thus, although Wood provided the public with an accurate description of Palmyra (in the Syrian desert) and Baalbek (in Lebanon), and although his *Ruins of Palmyra* and *Ruins of Balbec* (1757) greatly influenced the architectural taste in England,[15] his professed purpose was to prove his thesis that customs and manners have hardly changed among the Bedouin Arabs since the times of Homer. He concludes that Homer's geographical, enthological descriptions of this part of the world represent an ideal of truthfulness and accuracy that should be emulated. He finds that a study of the customs and manners of Near Eastern people will not only help to understand their contemporary culture and mythology but also to interpret and understand Homer's poetry.

Wood toured the 'interior and uncultivated part' of the Arabian Peninsula and Palestine. Of the former, he concludes that "There is perhaps no country in the world less capable of variation, either for better or worse, than the extensive deserts of Arabia" (p. 146). This part of Arabia is "inaccessible to the varieties and fluctuations, which conquest, commerce, arts, or agriculture, introduce in other places" (p. 155). In Palestine the same state of affairs makes itself visible to any traveller. Wood confirms that the Arabs of Palestine greatly resisted the Turkish occupation, thus preserving their manners and customs.He remarks that "though

see thousands of Moslems in a state of utter devotion and submission to the Will of God, asking for His forgiveness and pity, Pitts was greatly impressed by the scene :

> It was a sight, able to pierce one's heart, to behold so many thousands in their garments of humility and mortification, with their naked heads, and cheeks watered with tears; and to hear their grievous sighs and sobs, begging earnestly for the remissions of their sins, promising newness of life, using a form of penitential expressions; and thus continuing for the space of four or five hours... After their solemn performance of their devotions thus at all Gibel, they all at once receive that honourable title of Hagge from the... Imam, and are so stiled to their dying day. Immediately upon their receiving this name, the trumpet is sounded, and they all leave the hill and return for Mecca.

Another scholar who had been resident in the Near East is John Antes. His *Observations on the Manner and Customs of the Egyptians* (London, 1800) demonstrates the advantages of possessing the qualifications of an ideal traveller as set forth by Johnson in his Idler 97.[14] Before writing his account, Antes read the works of Pococke, Niebuhr and others; he learnt Arabic and was able to read some books on the Egyptians in Arabic and to become acquainted with their manners and customs during his twelve-year residence in Cairo (1770-1782).

It is Robert Wood, however, who deserves his fame [illegible] ist and scholar. Wood says in his preface to [illegible] *f Palmyra* (1753) and in his preface to *An*

fore they embarked on their journeys.[10]

Richard Pococke's *Descriptions of the East* was greatly esteemed by Samuel Johnson and other eighteenth century scholars,[11] and it still retains its significance as a scholarly and authoritative work. Its sole purpose was to impart information not only on the pyramids, temples and ruins, but also on the Egyptian mythology and Near Eastern contemporary customs, trade and religion. In his detached and impersonal description and analysis, Richard Pococke was more in keeping with the spirit of the age than any other traveller. In Robin Fedden's words, "Pococke in fact produced the best of those travel-books, so characteristic of the period, designed primarily to impart information. It was ultimately such writers, generously and accurately providing the information that Europe wanted, who made the genre superfluous."[12]

Thomas Shaw's *Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant* (Oxford 1738; 2nd ed., 1757) is no less important than Pococke's. In fact, Shaw is both a scholar and a critical observer, and his study of Egyptian mythology and ritual is so authoritative that Gibbon excepted him form the "blind travellers" whom he denounced as having no knowledge of the countries they visited.[13]

Another account which enjoyed great popularity throughout the eighteenth century is Joseph Pitts' *A Faithful Account of the Religion and Manners of the Mahometans* in which he describes Arabian culture, trade and religion. But it is Pitts' description of the Pilgrimage (Hajj) which makes his book so fascinating. The first Englishman who was able to visit Mecca and to

Roberts' A *Journey from Basrah to Aleppo in 1748*, Bartholomew Plaisted's similar journey in 1750, John Carmichael's *A Journey from Aleppo to Basrah in 1750*, Samuel Evers' *A Journal Kept on a Journey from Basrah to Baghdad to Aleppo (1784)*, Sir Eyre Coote's *Diary of Journey in 1780*, James Capper's *Observation* in 1783, Abraham Parson's *Travels in Asia and Africa in 1774*, Eyles Irwin's *A Series of Adventures* (London, 1780) and others are important only as far as they supply the reader with stories of adventure and descriptions of the desert, the Bedouin Arab, Islamic tombs, ruins, the caravan journey, the land routes and the celebrated tomb of Ali in Najaf. With the exception, however, of Carmichael's description of Uhaidir, Donald Campbell's unsuccessful love experience and description of coffee houses and story-tellers in Aleppo, and Griffiths' vivid account of desert phenomena (the samoom, the mirage and the whirling sand-storms), such travellers' impersonal and matter-of-fact manner makes their accounts unreadable.

II

These travel books and journals, however, did impart information and thus provided some material for creative writers. More important than these books are the scholarly and objective accounts of Robert Wood, Richard Pococke, Shaw and Haynes. Such travellers toured the Near East as scholars searching for accurate information. Pococke, Shaw, Nordon and Clarke, to mention only a few, knew Arabic and did extensive reading on Near Eastern geography, history and culture be-

give fifty thousand pounds for the collection."[6] As far as literature is concerned, many characters in late 18th century plays and tales were modelled upon the Nabob.[7]

On the other hand, the Nabob was associated in people's minds with the oriental luxury and wealth about which they read in the *Arabian Nights*. Indeed, in his extravagance and display of wealth, the Nabob "surpassed all dreams of Arabian Nights."[8] It is not surprising, therefore, that many saw the Orient as an extraordinary source of wealth. The Nabobs, the French Revolution and Napoleon's expedition in Egypt worked together in stimulating the desire to tour India and the Near East.[9] A large number of those travellers were fortune hunters seeking a job in a company or an office or searching for a buried treasure among the ruins of Palmyra, Balbeck and Babylon. Only a few were scholars motivated by a passion for information and knowledge. Even the vigorous scholarly movement in Orientalism led by Sir William Jones and promoted by Edward Lane and Robert Curzon cannot be dissociated from the commercial interest in the Near East, for to work in the diplomatic service or in business offices abroad required a fairly good knowledge of oriental languages, manners and customs. As it is beyond the scope of this essay to study in detail the political and commercial side of the British interest in the Near East, I shall limit my argument to the literary value of certain travel accounts written by travellers to the Levant, Egypt and Ethiopia.

Richard Tyron's *Travels from Aleppo to the City of Jerusalem* (Glasgow,1790), William Beawes' *A Narrative of a Journey from Aleppo to Basrah,* Gaylard

Taylor, J. Griffiths, John Jackson, Thomas Duval and Henry Rooke.

Despite their lack of any distinguished literary merit, eighteenth-century travellers' accounts deserve some consideration for two reasons. They have not only provided poets, novelists and prose writers with material about Near Eastern customs, manners, climate, history and mythology; but have also revealed to us something about the great change in the social life of 18th century England. Indeed, the East India Company played a major role in changing this social life. In the words of Douglas Carruthers, "The middle of the eighteenth century was epoch-making in that the early struggles of the East India Company culminated in complete triumph-a trading venture grew into an empire."[4] The growing trade with the East clearly left its marks on English social life. More important, however, is the emergence of a new wealthy class which consists of merchants, businessmen and wealthy officials of the Levant and East India companies. The Nabob, as a very rich and luxurious person, represented a challenge to the English aristocracy which, for the sake of appearances, had to cope with his reckless expenditure. In the "mad race for display and luxury," the wealthy classes tried hard to equal the Nabobs in their fashions and expenditure, thus pushing domestic prices beyond reason.[5] As great admirers of jewelry and of art, the Nabobs were a source of annoyance and trouble for the traditional wealthy classes. Horace Walpole, for example, directs his satire at them, warning lovers of art to make haste and buy what they can afford to buy, lest "those learned patrons of taste, Lord Clive, or some other Nabob, will

On the Literary Significance of English Travel Books About the Near East, 1750 - 1850

Dr. Muhsin Jassim al-Musawi *

To understand the popularity of travel books about the Near East in the second half of the 18th century and to evaluate their literary significance, we should consider first the political, social, religious and literary reasons for English travellers' increasing interest in the Near East. Before discussing the background of this interest, however, it must be stressed that English traders, missionaries and scholars frequently visited the Near East in the sixteenth and seventeenth centuries. Some of them had even settled in the Levant for extended periods of time.[1] By the middle of the eighteenth century, travellers toured the Near East in large numbers, producing a great body of books and journals which enjoyed considerable popularity throughout the period, satisfying the growing appetite for travel.[2] In the words of Robert Fedden, "Throughout the seventeenth and eighteenth centuries the public was avid for information about strange places, and none seemed stranger than the court of the Grand Signior and the valley of the Nile."[3]

After the establishment of the Levant Company in 1583, direct and substantial contact with the Near East became possible. The Levant Company, in turn, led to the establishment of the East India Company. The Levant, thus, assumed great importance in British plans for commercial and colonial expansion, for through the Near East lay all overland routes to India. Among the many travellers who toured the Near East, mostly on their way to India, were Alexander Drummond, Richard Tyron, William Beawes, Gaylard Roberts, Bartholomew Plaisted, Eliot Eliot, John Carmichael, Samuel Evers, Donald Campbell, Eyles Irwin, Matthew Jenour,

and the Late Eighteenth Century Historians," *Philological Quarterly*, XXVIII (Jan. 1948), 63-79.

5. Boswell's *Life*, IV, 524 . See also Garland Cannon, *Oriental Jones* (London : Asia Publ. House, 1964).
6. Boswell's *Life, IV, 68.*
7. *Idler, No. 4; In the Yale Edition of the Works of Samuel Johnson (N.Y. : Yale U.P. 1958-69) II, 14.*
8. *Ibid., IV, 199.*
9. *On this point, see Chester F. Chapin, The Religious Thought of Samuel Johnson* (Ann Arbor : Univ.of Michigan, 1968), pp. 146, 149.
10. For Johnson's comment on the Arabs' contribution, see the *Works*, II, 213. On Albumazar (Abou Ma'shar the Astronomer), see Philip K. Hittie, *The New Middle East in History* (Princeton : Van Nostrand, 1961), p. 252; and on Basra, the *Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis (Cambridge : U.P., 1970), II, 582.

    Among non-Arabists interested in Arabic culture in eighteenth century England Edward Gibbon, Thomas Astle, Thomas Warton, Adam Smith and Lady Mary are only a few. See *The Autobiography of Edward Gibbon*, ed. John Murray (London, 1896); the English *Essays of Edward Gibbon*, ed. P.B. Craddock (Oxford : Clárendon p., 1972); *Origin and Progress of Writing* (London, 1784), xli-iii; *History of English Poetry* (London : Reeves, 1871); *The Works of Adam Smith*, ed. D. Stewart (London, 1811), V, 119-25; and the *Letters and Works of Lady Mary W. Montague* (London, 1893), I, 316, subsequently.
11. Johnson depended on Schultens in writing the "Life of Boerhaave," *Gentleman's Magazine*, IX, 1739. Known as the best translator of Arabic poetry until then, Schultens drew the attention of many eighteenth century scholars. See also the *Yale Edition*, IV, 242 and n. For information on John Husbands' impact on Johnson, see Ronald S. Crane," An Early Eighteenth Century Enthusiast for Primitive Poetry : John Husbands." *MLN*, XXXVII (1922), 27-36.

    Furthermore, Sir William Jones was known for his thorough acquaintance with Arabic poetry; see *Letters of Sir William Jones*, ed. Garland Cannon (Oxford : Clarendon P., 1970), I, 158 and n. But *Gentleman's Magazine* used to publish selections from Arabic poetry in 1737. As for Johnson's access to the Warton brothers' library at Oxford, see W.B.C. Watkins, *Johnson and English Poetry Before 1660* (N.Y. : Gordian P., 1965), p. 20.
12. 'More Light on Rasselas...," p. 51.
13. *The Legacy of Islam*, eds. Sir Thomas Arnold and A. Guillaume (London, 1952), p. 258.
14. *Cambridge History of Islam*, II, 816.

Ch. XI." But subjecting everything to reason does not entail or suggest the "limitation of Omnipotence - Ch. XLVIII," for in *Rasselas* as in Muslim treatises the "Creator's power" and majesty are mentioned so often as to leave little doubt that reasoning and faith are not necessarily separable.

Such a reading of *Rasselas* may also suggest themes and ideas that recur often in eighteenth-century rational philosophy. Avowedly Eastern, *Rasselas*, however, is rich with historical allusions and Arabic philosophical and literary treatises that leave no doubt concerning Johnson's aspiration to write an *Autodidactus* no less significant than Abubacer's, using Eastern settings, patterns and detail that are meant to be functional.

◆ Footnotes ◆

1. *Life of Johnson*, ed. George B. Hill, rev. L.F. Powell (Oxford : Clarendon, 1934), IV, 27-28.
2. Writing to Mrs. Thrale, Johnson once said that had he money, he would travel "extensively through the Orient." On this point, see Walter Jackson Bate, *The Achievement of Samuel Johnson* (N.Y. : Oxford U.P., 1955), p. 79.
3. Along with Herbelot's *Bibliotheque Orientale* which he used as a source for *Irene*, Johnson used to acquire works by individual authors, historians and philosophers such as Ismael Abu Feda, as the *Catalogue of Johnson's Library* indicates. He also read Pococke's works on Arabic and Islamic culture. See *Diaries, Prayers and Annals*, eds. E.L. Mcadam and Donald and Mary Hyde (N.Y. : Yale U.P. 1958, rpt. 1960), p. 348 and n. 151.
4. A good assessment of this eighteenth century interest is by P.M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale," *Historians of the Middle East* (London : Oxford U.P. 1962); and "The Study of Arabic [illegible] 17th century England : the Background and Work of Edward [illegible]," *BSOAS*, XIX, 3 (1957), 444-55. See also Herbert Weisinger, "The Middle Ages

Tufayl's (Abubacer) discourses. To them it is only the soul which is "an immaterial substance" surviving "the death of the body."[14]

More important, however, is the fact that Johnson demonstrates some interest in issues relating to the Muslim intellectuals' controversy on reason and faith and religion and dogma, issues which were surely studied by eighteenth century scholars as vital to the very dominating rationalist philosophy. Within the Oriental context of *Rasselas,* these issues call, nevertheless, for further investigation into Johnson's sources. Whether through Abubacer, Averroes or Avicenna, Johnson addresses some theological subjects, making it clear that Imlac, his mouthpiece, is dissatisfied with dogma. While siding with Islamic philosophers against theologians, Imlac is clear on such topics as the immateriality of the soul, "for all the conclusions of reason enforce the immateriality of the mind (XLVIII)". Still, however, Imlac follows a line of thought which is identical with Avicenna or Averroes which asserts the necessity of subjecting knowledge, except faith, for the judgement of reason. He is discontented therefore with dogmas that "take the form of duty... (and) lay hold on the faculties without opposition (XLVI)." He also rejects the idea that God can be better reached and approached in religious places. With Pococke's discussion of the issue in *Commentary of Micah* in mind, Johnson refers to "pilgrimage," concluding that it "may be reasonable or superstitious according upon which it is performed." He also echoes Muslim philosophers in concluding, "That the Supreme Being may be more easily propitiated in one place than in another is the dream of idle superstition -

ences is in Imlac's mind, to be sure, upon hearing about Pekuah's release, for "How could a mind, hungry for knowledge, be willing, in an intellectual famine, to lose such a banquet as Pekuah's conversation (XXXIV, 82)?" It is this hunger of the imagination which is identical in Avicenna's philosophy with the "Unsleeping Intellect," itself in constant conflict with the soul, driving people to search for some enjoyment or new gratifications. Contrary to the soul which is immortal to both Johnson's Imlac *(Rasselas,* XLVIII) and Abubacer's Hayy (as it is according to Avicenna), the "Unsleeping Intellect" or "that hunger of imagination" stands behind the human restless pursuit of vain wishes. In fact, Imlac's answer to Nekayah's question regarding the soul and his explication of the materialists' controversial attitude on this matter remind the reader of Avicenna's argument on the subject. Aside from Abou Ma'shar the astronomer and others to whom Johnson alludes, many Muslim philosophers and astronomers developed a number of discoveries and ideas on this and other subjects that fused into Western culture. In so far as the immortality of the soul or "the immateriality of the mind" is concerned, Johnson's Imlac follows Avicenna's view which shows up as well in Abubacer's *Autodidactus* already translated by Pococke and Simon Ockley.

Contrary to the soul that comes from God — Ch.,XLVIII, matter is only a "principle of multiplicity and diversity" in Avicenna's thought.[13] According to Imlac the soul receives from "a higher nature its power of duration" (XLVIII), while matter is "inert [illegible] and lifeless" liable therefore to [illegible]
reader could trace identical views in Avicenna's [illegible]

Abubacer's *Philosophus Autodidactus* (Havy Ibn Yagzan) on the other, especially on the latter's argument on the soul, it is tempting to assess Johnson's discourse on "the immortality" of the soul in his Oriental tale. Many Johnsonian scholars relate this discourse to Locke, overlooking Avicenna's and Abubacer's views on the subject which should have been popular enough among scholars to draw non-Arabists' attention. While such views might have fused into the general interest in philosophy since the Renaissance, the available evidence regarding Johnson's specific interest in Avicenna and other Muslim scholars as well as his endeavour to write an Oriental story should direct our attention to the sources that could have well influenced Johnson.

In *Rasselas* Johnson associates "the hunger of imagination" with the Arab chieftain, for although this "hunger" stands for the human search for happiness in this world it is also a drive for learning. In drawing the desires and accomplishments which distinguish the Turkish bey from the Arab chieftain, Johnson relates to the Turks a liking for the materialistic, whereas the Arab chieftain combines aspiration with a pursuit of learning, depicting him therefore as "a man of more than common accomplishments," to the astonishment of some scholars such as Weitzman who overlooked Johnson's readings regarding the Arab taste for knowledge, including astronomy. It is this emphasis in *Rasselas* on astronomy (Ch. XLI) and his use of specific Arabic terminology to express this taste and learning which should have directed the attention towards Johnson's functional use of learned discourses.[12]

Such an interest in learning and reasoning along with a search for information in astronomy and other sci-

through association and dialogue with Isal later some philosophical outlook. Rasselas, likewise, grows not only through association and dialogue with Imlac who performs Isal's role in the Arabic tale, but also through a careful emulation and assessment of other natural beings. He cannot escape from the Happy Valley, for instance, without the aid of the conies, to begin a new stage of initiation into the experience of the outside world.

Both Imlac in *Rasselas* and Isal in the Arabic tale provide the protagonists with views that interest them, provoke their reasoning and enlighten their own minds without necessarily distracting their attention or radically changing their attitudes. It is important for their reasoning capacity to converse with others to appease their curiosity as well as to attain more knowledge of the outside world. In both tales, therefore, the protagonists embark on an endeavour that leads Rasselas and Nekayah to the outside world while bringing Hayy into contact with the people of a nearby inhabited island. Both protagonists reach similar conclusions regarding both the existence of different levels of understanding and the complicated nature of the soul's relation to God. As the plot in both tales is subordinated to the philosophical discourse, it is not surprising that the release of tension occurs prior to the protagonists' return to their respective places, the Happy Valley or the desert island, when both come to the realization that happiness consists only in meditation and "continual devotion to the Supreme Being".

Bearing in mind Johnson's interest in Avicenna's philosophy on the one hand and Avicenna's impact on

poetry, Thomas Warton developed a detailed study regarding the impact of Arabic poetry and poetics on the evolution of the theory of the genre.

No less important for our purpose is the philosophical pattern in *Rasselas.* Both the training process as well as the philosophy in Johnson's tale are partly modelled on Abubacer's (Abubaker Ibn Tufayl) *Philosophus Autodidactus (Risalat Hayy Ibn Yagzan)* which Edward Pococke translated into Latin in 1671, to be reprinted in 1674 and 1686 before coming in Simon Ockley's English version in 1708 (reprinted in 1711). As the characters in Johnson's tale abstain from wishful thinking after passing through a practical experience of participation, observation and reasoning, it is worthwhile to explain that Abubacer has already introduced a similar process which leads his protagonists Hayy and Isal not only to recognize the limitations of human life but also to entertain a new outlook towards eternity and life.

Although both Hayy and Rasselas are endowed with some intellectual capacity especially stressed by the authors, they undergo some experience identical to the natural initiation into the outside world. As such, learning through observation and association - mostly with animals - is basic to the evolution of their philosophy and moral frame of mind. According to Imlac's reference to the "opinion of antiquity" the "human reason borrowed many arts from the instinct of animals," advising Rasselas therefore to learn from the conies (Ch. XIII, p. 31). In fact, the whole biographical sketch of both Hayy and Rasselas develops around their physical and mental growth through association. Hay, for instance, is reared by a gazelle on an isolated desert island to attain

of Hanuth and his son Abonzaid" (*Rambler*, No. 190), Johnson made use not only of Oriental trappings and detail but also of some patterns of thought that could hardly vary from his basic beliefs and ideas.

In so far as *Rasselas* is concerned, however, Johnson's literary and historical allusions to Arabic culture are worth investigating. It is in the tenth chapter that a greater emphasis is laid on poetry as the only acceptable genre in Arabic culture. But rather than a mere allusion, Johnson's reference to Arabic poetry reveals some thorough knowledge of the practice of poetry among Arabs until the tenth century. In *Rasselas* (Ch. X) we are told that Imlac "read all the poets of Persia and Arabia, and was able to repeat by memory the volumes that are suspended in the mosque of Mecca." These poems are called the *Golden Odes* or the *Mu'allaqat*, which are still assessed as the epitome of perfection in form and content. In a tale meant to be Oriental such understanding of the theory and practice of poetry among the Arabs should direct our attention to Imlac's poetics as a topic that calls for a separate study. Here, it is enough to suggest that Johnson's acquaintance with the Arabic theory of poetry is not limited to his own readings of Pococke's translations, especially *Specimen of Historiae Arabum* and George Sale's "Preliminary Discourse" to the *Qoran.* Aside from his study of Albert Schultens' translations, which include a full translation of one of the *Goldden Odes*, Johnson's association with Lady Mary, J. Husbands, Sir William Jones on the one hand and his frequent visits to his friend Thomas Warton at Oxford on the other should have substantiated his readings of and researches in Arabic culture. [illegible] Whereas Oriental Jones wrote extensively [illegible]

specific contributions to learning usually associated with certain Muslim scientists and philosophers. As such we read the following in the *Idler* (No. 75) : "In the time when Basra was considered as the school of Asia, and flourished by the reputation of its professors and the confluence of its students, among the students that listened around the chair of Albumazar was Gelaleddin." To the non-Arabist this reference may pass into a mere historical allusion that entails nothing more than catering to popualr taste for Oriental glamour. It is not so, however, for the Arabist; neither is it so for scholars interested in comparative literature especially when seen within the broader context of Johnson's literary and historical allusions to medieval Arabic culture and thought and his borrowings from Arabic historical or philosophical accounts. No less significant than his reference to Abou-Ma'shar the astronomer (Albumazar) is his allusion to Basra, the great centre for medieval Muslim rational philosophy and thought. Johnson's borrowings fit well therefore into the general frame of eighteenth-century rationalism.[10]

In such allusions and adaptations Johnson also tends towards anecdotes and accounts that meet his own personal speculations on the vanity of human aspiration and search for permanent happiness. Albumazar's role in "Gelaleddin" finds some echoes in Johnson's *Rasselas,* whereas his protagonist's careers Gelaleddin, as a disillusioned scholar parallels part of Rasselas' experience. In this sketch for the *Idler* (No. 75) as well as in the "Ortogrul of Basra" (*Idler,* No. 99), "Nouradin the Merchant" "(*Rambler,* No. 120), "Omar the son of Hussan" (*Idler,* No. 101), and "Morad the son

2, Feb., 1987

be considered as barbarous."[8] It is not surprising therefore that Johnson argued against the missionary attitude towards Islam.[9]

While revealing some understanding of Muslim precepts and values, Johnson also maintained a broader knowledge of Islamic history. Besides his acquaintance with George Sale's translation of the Qoran and Pococke's *Commentary of Micah,* Johnson came across a number of works that enabled him to assess the Arabs' role in the preservation of world knowledge through explication and translation. In the *Idler* (No. 68), he explains :

> The Arabs were the first nation who felt the ardour of translation; when they had subdued the eastern provinces of the Greek empire, they found their captives wiser than themselves, and made haste to relieve their wants by imported knowledge... They therefore made a haste to lay hold on medicine and philosophy, and turned their chief authors into Arabic. Whether they attempted the poets is not known; their literary zeal was vehement, but it was short, and probably expired before they had time to add the arts of elegance to those of necessity.

This confident assessment implies more than a superficial acquaintance with the history and learning of the Arabs. It is more so, however, in view of his scattered references to individual Arab authors, poets and philosophers. Aside from his adherence to the Arabic transliteration system when referring to people and places, Johnson demonstrates some familiarity with

The Arabic Context of Johnson's Rasselas

By

Dr. Muhsin Jassim al-Musawi *

* The writer is the author of *Scheherazade in England* (Washington : 3 Continents Press, 1981), along with a number of books on Arabic culture. He is a Professor of English and comparative literature at the College of Arts and College of Education (Baghdad University). He is also the Editor-in-Chief of *AFAQ ARABIYA* monthly journal and Director General of its Publishing House. The author got his Ph. D. from Dalhousie University, Canada.

Not much has been written on the Arabic strain in Samuel Johnson's *Rasselas* despite his long standing interest in Arabic language and culture. After being granted the government pension, he told Boswell, "Had this happened twenty years ago, I should have gone to Constantinople to learn Arabic, as Pococke did."[1] This longing was not new to his friends and colleagues as his letters to Mrs. Thrale indicate;[2] neither was it surprising to them in view of his personal library acquisitions of Arabic and Muslim material in translation.[3] Such a Johnsonian interest should have left more than a trace in a tale professedly Oriental, especially when this liking was in line with the eighteenth century enlightened view of Arabic philosophy and culture, as this essay proposes to demonstrate.[4]

Aside from his interest in Pococke's translations from Arabic, Johnson developed a liking for Sir William Jones who is considered by many as the founder of literary scholarship in Arabic.[5] He was also known for his encouragement of scholarly studies that would acquaint the age with Arabic philosophy and learning. Commenting upon Warren Hasting's attempts to promote teaching Eastern literature at Oxford, Johnson explained how much he was for such endeavours that "will examine nicely the traditions and histories of the East; that will survey the wonders of its ancient edifices, and trace the vestiges of its ruined cities."[6] Although accepting one of the common beliefs of the age, regarding Islam as a "transplantation" from Christianity,[7] Johnson used to admire the "charity of the Mahometans." He also believed, "there are two objects of curiosity, - the Christian, and the Mahometan World. All the rest may


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

Studies in English

CONTENTS

Comparative Culture Book Series

Orientalism

Issued by Cultural Affairs & AFAQ ARABIA

Feb., 1987

Editor — in — chief & General Director

Dr. Muhsin J. al — Musawi



Adhamiya — Baghdad — Iraq

P. O. Box 4032 Tel. 4436044 Telex. 214135

All Correspondence to the Editor – In – Chief

CONTENTS

Comparative Culture Book Series

Orientalism

Issued by Cultural Affairs & AFAQ ARABIA

Feb., 1987



Adhamiya — Baghdad — Iraq
P. O. Box 4032 Tel. 4436044 Telex. 214135

All Correspondence to the Editor — in — Chief

وزارة الثقافة والاعلام
دار الشؤون الثقافية العامة

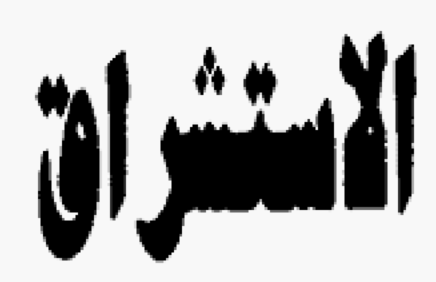
سلسلة الثقافة المقارنة

الاستشراق



٢





محتويات المجلد

٣

١٨ / ١ / ٨٠

١٩٨٩

اهدائی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی کتابخانه فیضیه - تاریخ ثبت ۲۱/۱۲/۷۹ مطابق با ۱۵ ذی حجه ۱۴۲۱ مدیر کتابخانه - آیة الله عراقی از طرف ... قمی

● القسم الانكليزي

د . محسن جاسم الموسوي

الاستشراق السياسي : فرضياته واستنتاجاته !

منذ سنوات وحتى قبل أن ينحو الاستاذ برنارد لوس باللائمة على الدارسين العرب ، لاسيما الذين أدانوه من خلال ادانتهم لحركة الاستشراق ، كان الكاتب اليهودي الامريكي رفائيل بتاي ، الذي سكن القدس لفترة ، يتخذ مثل هذه الادانة سبيلاً لتوصيف الذهن العربي ، جازماً ان «الكبرياء العربية» تقبع خلف اتهامات الدارسين العرب للمستعربين الغربيين الذين بدوا لهذا الذهن ، كما يرى ، عملاء «لوزارات خارجية بلدانهم يرومون تزوير تاريخ العرب وتشويهه عن قصد» .[1] ولم يكن كتاب روبن ونكس Robin W Winks المعنون Cloak & Gown قد ظهر بعد .[2] وبالرغم من ان هذا الكتاب يتجنب الخوض في مايخص المنطقة العربية الا انه يؤكد حقيقة الارتباط الوظيفي أو المعلوماتي بين اطراف البحث والدراسة وبين صناع القرار ، ذلك لأن صناعة القرار السياسي لدى أغلب الدول ذات المصالح الكبرى لاتظهر من فراغ ، بل تبنى على قراءات دقيقة ، أو مرتبكة او مغلوطة عن اوضاع مناطق معينة وعاداتها وتقاليدها ولغاتها وثقافتها . أي ان المادة الأولية التي قد لاتتدخل في النوايا الاساس يمكن لها أن توجه هذه النوايا في هذا الاتجاه أو سواه . ولهذا السبب تصبح دراسة الفكر الاستشراقي كبيرة الاهمية لدى المثقفين العرب ، لاعلى أساس انها دراسة متوجهة بنزعة الادانة أو الرفض بل على اساس انها تمثل بعضاً من وعي الذات ، أو اليقظة الفكرية ، التي يتم بموجبها رؤية الذات من خلال ملاحظة اتجاهات رؤية الاخرين وتصوراتهم ، ومن ثم تبين مايستحق المعالجة الذاتية او الاعتراف ببعض هنات هذه الذات والسعي لتصويبها ، او بعكس ذلك تقصي الصور المشوهة أو المغلوطة على اساس ان بعض هذا التشويه جرى أو حصل عمداً أو قصداً ، بينما يظهر بعضه عن جهل أو اخفاق أو نقص في المعلومات والتصورات . ولايهدف الجهد في مثل هذه الحالة ، أو لاينبغي له ، أن يطوف في هذا الميدان قصد التسلية أو تقريع الذات أو ادانة الآخر ، بل يلزمه أن يتبين تبعات هذا الامر في القرار السياسي ، وما يستتبع ذلك من توفير فرصة أحسن للمواجهة أو التحاور . ولهذا فإن هذا الموضوع ليس معنياً بالاستشراق **في جوانبه الالسنية او الادبية المحض ، ولابتلك الجهود المعرفية الكبيرة التي بذلت على اصعدة تحقيق النصوص أو دراستها ، بل هو يعنى بالافكار الاساس او المرتكزات الاوضح للاستشراق السياسي .**

و «الاستشراق» في مثل هذه الحالة ، وفي ضوء ماقدمه ادوارد سعيد[٢] ، يقصد به مجموع الجهود التي بذلت لدراسة الشرق على انه تكوين ثابت ، بمعنى خضوعه للوصف والتحليل والمعالجة ، ومن ثم الاحتواء . وبالرغم من ان الاستشراق ينبغي ان يعنى بالشرق الا انه في واقعه معني بالاسلام ، وتحديداً ، بالمنطقة العربية ، على اساس ان عظمة الاسلام ، كما يقول بيرغر، طابقت عظمة العرب ، لكن العظمة المقصودة لاتنحصر في نطاق المنجزات المعرفية ، بل تتجاوز ذلك كثيراً الى المواصفات الجغرافية المسمى في الادبيات الاستشراقية بـ(الامبراطورية) ، حيث تقترن العظمة بالاتساع بينما يترادف الأفول مع الانحسار .

وعلى الرغم من التغيرات الطارئة على حركة الاستشراق ، قبل المؤتمر الأول في عام ١٨٧٣ وبعده ، الاّ ان مراحله التاريخية لاتعنى موت هذه الحركة بل تلونها واتساعها في منظومات معرفية وعملياتية جديدة لها علاقة وطيدة بما يجري في عالم اليوم . لكن ضرورات المناقشة تستدعي القبول بما جرى الأخذ به عند انور عبد الملك وادوارد سعيد بعده[٤] ، وغيرهما ، حيث مرّ الاستشراق بمرحلتين:تفكيروأداء، تشغل افكار أرنست رينان في اولاهما مكانة متميزة ، بينما تشغل النزعة الامريكية للدراسة الميدانية حيزاً واضحاً في ثانيهما . اي ان افكار رينان المطمئنة الى التوزيع العرقي للحضارة وصراعها تشكل اساسيات المرحلة الأولى ، وتكاد تؤثر تأثيراً بالغاً في الكتابات المختلفة التي ظهرت عن الشرق العربي ، كما انها اسقطت نفسها بقوة على اتجاهات السياسة الاستعمارية ،

سواء تجسدت عند نابليون أو عند كرومر ، كما سيتبين ، بينما يفترض ان تقود الاهتمامات الجديدة بالدراسات الحقلية أو الميدانية في الخمسينات الى وضوح اكبر في الرؤية ، لكن صعوبة خلاصها من ذلك الخزين المتراكم في الذاكرة يجعل مثل هذا الخلاص أمراً مستحيلاً .

المنتوج المعرفي :

وعلى الرغم من أن المعرفة الاستشراقية ليست متهمة كلاً ، ولاينبغي أن تكون ، الاّ أن براءة المنتوج المعرفي لايبرّئ ضرورة طرائق استخدامه أو توظيفه ، شأن آفاق المعرفة وموادها في المجالات التخصصية . واذ تتوزع المعرفة في مثل هذه الحالة الى تكوينات للتاريخ وتفسيرات وتأويلات وتحقيقات للنصوص ودراسات فقهيه شأن نتاجات بروكلمان ومرغليوث وغولدزيهرونولدكه، وأخرى «عملياته» ، تقترن بالمسعى المعلن لعملاء «الامبراطورية» البريطانية أو غيرها مثلاً ، فإن عزل الأمرين بات لازماً . اي ان عناية كرسون Curson بالدراسات الشرقية على انها «الاثاث» اللازم للامبراطورية ، كما جاء في خطاب له امام مجلس اللوردات البريطاني ليست مرادفة لعناية الدارس المتخصص ، فالثاني منهمك بعلمه ، بينما يستعين الأول بهذه المعرفة لاداء وظيفته السياسية ، أو انه يسعى لتوجيه النشاط المعرفي توجيهاً نفعياً كذلك الذي يعني به الدارس والوكيل الهولندي Snouk Hurgronje [٥]. وفي الواقع يجمع الأخير جمعاً صريحاً بين الاثنين ممثلاً للاستشراق السياسي الذي يستحق الادانة والاتهام دون مواربة ، فهو صاحب مقولة متكررة خلاصتها «كلما اصبحت الدول الاسلامية تحت نفوذنا اشتدت أهمية دراسة حياتها وثقافتها » وكان هذا النهج هو الذي اختطه رجال الامبراطورية في بريطانيا ، حيث عنى بلفور مثلاً بالاصلاح السياسي في مصر على انه بعض من خطة بريطانيا ازاء هذه المنطقة من العالم . وعندما انعقد المؤتمر الاستشراقي الأول في عام ١٨٧٣ كان رجال الامبراطورية في بريطانيا يضعون نصب اعينهم المهمة السياسية للمعرفة على انها أحد مكونات القوة والهيمنة والاحتواء .

واذا كان الاستشراق السياسي سهل التحليل والادانة والتشخيص والدحض بصفته مادة وظيفية موضوعة في سياقات النهج السياسي الغربي للمرحلة الاستعمارية ، فإن

مكوناته الأخرى تحتوي على عدد من المشكلات التي تستدعي هي الأخرى قدراً في البحث والتحليل والمناقشة ، لاعلى اساس الاتهام والادانة في مثل هذه الحالة ، بل على اساس الاضافة والتعديل المعرفي ، وهو أمر لايتحقق دون ان تتحول المعرفة المغايرة أو التصحيحية الى بناء جاد غني وخصيب ينهل من مصادر اضافية في الموروث الذي شكّل في بواكيره عند الباحثين الغربيين مادة التحليلات والاستنتاجات والمقترحات والتوصيفات الخاصة بالمجتمع العربي وبالحضارة الاسلامية :

اي ان الحدود الضيقة للبواكير
المعرفية يمكن أن تصبح سبيلاً الى
الاستنتاج المبتسر أو المخطوء على الرغم
من براءة النوايا وحسنها

ولهذا تآلفت بعض الاتجاهات أو الطرائق في تكوين مادة الاستشراق السياسي الذي يمكن ان يتوزع في اكثر من نهج ، بين ساعٍ للانفتاح على مجتمعات غريبة ومعادٍ لها يبتغي الاستفادة منها والهيمنة الكلية عليها ، وآخر يجد نفسه مأخوذاً بها كلما تعمق في دراستها ليرتبط بها عاطفياً أو نفسياً أو حتى فكرياً ، وآخر يسقط حالته على واقع هذه المجتمعات أو على تصوراته عنها فيتوحد مع هذا الواقع تارة ومع هذه التهيؤات تارة اخرى ليقدم مادته الشعرية التي لاتعنى الاستشراق السياسي لكنها تمنحه حماسة القديسين في بعض الاحيان ، كما هو الحال عند ريشارد بيرتن مثلاً .

وبكلمة أخرى فان الاستشراق السياسي له مشكلاته الواضحة التي تنبثق عن اهدافه وغاياته ووظائفه ، وتستمر في اعطاء آثارها وتغذيتها لمرحلة لاحقة ليست قصيرة :

اي ان مشكلات الاستشراق السياسي لاتتحدد عند التبعات المباشرة للمعرفة المحدودة او المجزوءة او المبتسرة ، بل تتعدى ذلك الى التجزيئية ذاتها ، عندما تحيل هذه مالديها الى حقائق مطلقة في تعريف **الشخصية العربية والعقل العربي** ،[٦] كما يتبدى ذلك في تلك الانماط الدارجة للتخيل الشعبي الغربي العام لما تكون عليه هذه الشخصية أو ظروفها ، وهو تخيل يتولد عادة في رحم الدعاية ذاتها ، حيث لاتحتاج هذه ، عادة ، الى الوقائع او الحقائق قدر احتياجها الى ماتقدر أن تطرحه على انه هذا الواقع . وغالباً مايصبح «المتخيل» مادة السلوك الواقعي للوكيل الرومانسي ، اذا ماكان هذا الوكيل مأخوذاً بأفكار أخرى تتيح له أن يبدو في صدارة الصورة مغامراً لايبحث عن مجابهات حقيقية ، بل الى نمور ورقية تتهاوى أمام قدراته وطاقاته العاطفية والجسدية والذهنية . واذا ماكانت هذه المشكلات محدودة الاثار والتبعات ، فإن ، تلك ، المترتبة على المدرسية الاستشراقية الضيقة او المريضة (في تمييزها عن ذلك النزوع الدراسي الاستشراقي العلمي والمنصف) يمكن ان تؤدي الى إثار سلبية في تكوين القرارات ، كما انها يمكن ان تصبح مولدة لاتجاهات ضيقة أخرى داخل الوسط المدرسي الاستشراقي الغربي أو العربي ، وكان أن ظهرت هذه النزعة عند دارسين من امثال بتاي ، تماماً كما ظهرت عند دارسين عرب تتلمذوا على بعض هذه النزعات[٧] . حتى بدا امامهم الفكر العربي مجموعة من التناحرات الفقهية الصغيرة والمكائد والنزعات التي لاتتمخض عن منتوج مؤثر ، كما انها لاتظهر في سياق الاستنتاج الذي تقود اليه اجتهاداتهم الاعن ذهن بسيط يعوزه التعقيد الفلسفي . وعلى الرغم من ان الفكر الاستشراقي السياسي تنامى ظاهراً في اطار الاهتمامات اللغوية والرحلات داخل المؤسسة الاكاديمية الغربية التي اقترن تأسيسها ببدايات النزوع التوسعي في آوربا منذ قرون ، الا انه لم يكن معزولاً عن نزعة مسايرة في ميدان الفكر السياسي الدولي أو الخارجي الذي قد تفصح عن بعض سماته كتابات شأن تلك التي ظهرت عن جون ويستليك John Westlake بعنوان **فصول في مبادئ القانون الدولي** ، ذلك الكتاب الذي ظهر عام ١٨٩٩ متوجاً لجهود سياسي معني بالساحة الدولية كما يراها منظرو

الامبراطورية في مرحلتها الاستعمارية : فالخلاصة التي يأتي بها الكتاب لاتعدو التصريح بأن العالم ينقسم الى مناطق متحضرة ، واخرى متخلفة .. يلزم الغرب ان يعزلها أو يحتلها . أي أن الفكرة كانت قائمة في التفكير الغربي ، على الرغم من مسعى رجال عصر التنوير في القرن الثامن عشر الى تغليب وجهة النظر الانسانية الداعية الى اغفال التفريق الجغرافي أو العنصري الا ان النزوع الاقوى كان يشغل أخرين ، ويتحول الى هاجس مقبول لدى ديفو Defoe وغيره وهو يتخيل انسانه الأسود أو الملون محتاجاً الى تثقيف آخر يتيح له حياة مختلفة عن حياة رهطة .

كما ان هذه النظرة لايمكن ان تكون معزولة عن التفسير العنصري الذي طرحه ارنست رينان واقتبس عنه دي ساسي De Sacy وغيره ، حيث يتوزع عالمه الى جنسين ، آري و سامي ، الى مبدع منتظم خلاق ، مركب ، وآخر وصفي ، ظاهري ، ناقل،وهو توزيع بدا مقبولاً لعقول كثيرة خلطت بين التخلف الاجتماعي وبين التركيب العنصري للاجناس البشرية . ومرة أخرى لم تكن نظرة رينان فريدة ، بل هي امتداد أخر لما جاء عند بعض الرحالة امثال فولنيVolney ، ليتقبلها بعض الساسة في مشاريعهم التوسعية ، وهم يرون امكانية استعباد الاخر من خلال الرضوخ المفتعل لشعاراته ، كما هو امر نابليون في حملته على مصر مثلاً . ويظهر الاستنتاج السياسي مبنياً على الاراء المجزوءة او الضيقة عند عدد كبير من اصحاب القرار السياسي طيلة العهد الاستعماري بعصريه، كما هو الامر عند بلفور مثلاً عندما كان يستمرئ فكرة الخضوع للاستبداد ، مشيراً الى ان المجتمع العربي الاسلامي يجهل معنى الادارة الذاتية جراء اعتياده على الخضوع للاستبداد ويجري الخلط بين انظمة الحكم السياسي في المجتمع العربي الاسلامي وبين طبيعة الفكر الاسلامي طيلة العصر الاستعماري الأول ، عندما كانت نتاجات الدارسين من المستشرقين تقرأ بشغف واهتمام من لدن الساسة واصحاب القرار لتبعث عنها اجتهادات مشحونة بحماسة خاصة جراء الاحتكاك العدائي المحتدم مع الامبراطورية العثمانية . وحيث بدت المعلومات المنقولة عن المجتمعات العربية الاسلامية من خلال الملاحظة والاختلاط كما هو الامر عند ادوارد لين Edward W. Lane[8] او اجراء الدراسة عند دي ساسي De Sacy وغيره أو من خلال التفحص الجغرافي الانثروبولوجي ، مالكه لصفة القطيعة ، بدت اشارات اصحاب القرار السياسي حبلى هي الاخرى بشحنات مماثلة من التأكيد والجزم : فالمجتمع الذي يبصره سير الفرد لايل Sir Alfred Lyall من خلال ازقته الملتفة و دروبه المتقاطعة ومتاهاته يجهل الدقة ، ومن ثم الانتظام والصدق ، فالتيه يبدو لذهنه بوابته نحو الاعراف والتقاليد والاخلاق ، حتى كان كرومرLord Cromer يصادق على ماجاء به (سير الفرد) ، مقتنعاً ان المصري مثلاً يستحيل ان يماثل الغربي ، ويعجز ان يبلغ العلم او يحقق الدقة ، بينما يتم توزيع الافراد بين فلاحين جهلة متخلفين ، و(افندية) جشعين تعوزهم الكفاءة ، يراهم (وايزمن) عاجزين عن تحقيق ذاتهم في كيان مستقل كالدولة الفلسطينية . اي ان الساسة الغربيين كانوا يبلغون الاستنتاجات من خلال كل ماهو جزئي و تخيلي وقطعي .

لكن مداخل الاستشراق السياسي في العصر الاستعماري الأول وقبيل العقدين الاولين في القرن العشرين واجهت سلسلة من الازمات والتحديات التي حتمت تغيراً في النظرة فما بدا ثابتاً أو نازعاً للخضوع كان يرتد بصور متفاوتة ، عسكرية وسياسية وفكرية ، واتت مراسلات وكلاء الامبراطوريات الغربية حافلة بمعلومات عن انتفاضات شعبية ، ووجوه قيادية متفاوتة الانحدارات ومثقفين يؤدون ادوار التحريض والقيادة في مصر والشام والعراق وشبه الجزيرة العربية . وكان لابد من أن تؤدي حركة الثورة العربية في بواكيرها القومية العامة الى

تغير في نظرة الاستشراق السياسي ، التي كانت مبنية على مبدأ (ثبات) المجتمع العربي الاسلامي ، لينطوي التغير على اعتراف اضطراري جزئي بضرورة الاستجابة للوقائع الجديدة لاعلى اساس كونها متغيرات من صلب المجتمع العربي الاسلامي ، بل وعلى أساس انها غربية ، فهي علامات «نهضة» ايقظها الغرب : فالذات العربية في التحليل الاستشراقي السياسي مازالت ثابتة ، كذلك امر الشخصية العربية والعقل العربي .[٩] وهكذا بدت حملة نابليون مسؤولة عن هذا المتغير ، اي عن الحس بالحرية ، وبدا الجهد الانكليزي قابعاً في جذور اليقظة القومية العربية ؛ اي ان الاستشراق السياسي انكر على العرب ضمناً النزعة القومية ، كما أنكر عليهم ايضاً القدرة على الانعتاق والانبعاث والتجدد بمعانيها الوجدانية والفكرية والسياسية ...الخ .

واذ طرح الاستشراق السياسي الفكرة القومية على انها متغير غربي اوقدها الفكر الغربي عند المجتمع العربي الاسلامي ، كان لابد من أن يستند مثل هذا الطرح الى بعض الاقيسة ، التي كانت لسوء حظ منظريه ، ظاهرية ، ابرزها :

١ ـ ماأسماه گب Gibb بالنزوع الاستدلالي للذهن العربي . الذي يعني ان هذا الذهن يفيد من غيره آلياً ، معتمداً المعلوم ومستدلاً بالمتضمن في داخله ؛ وفي ضوء ذلك يبدو الاصرار على الافادة من التكنولوجيا والعلوم مجرد قصة قديمة لاتدل على توقد ذهني أو نبوغ .[١٠] وهو ماينسجم مع ماأكده رينان اصلاً في توزيعه للمجتمعات وقدراتها . كما انه ينعكس رأياً ونهجاً على مايكتبه آخرون ، من امثال برغر Berger الذي رأى ان «الاهتمام العربي بالعلوم اليوم آلي لتطوير الاقتصاد القومي والقوة العسكرية» ، بما يتضمن انه يخلو من الابداع ويعجز عن النمو خارج ميدان الاخذ والاعادة والتجريب .

٢ ـ مااعتبره منهجية محددة ، سرعان ماتتحول الى مقلدة هي الأخرى بعد انقضاء فورة حماس التأثر ، وهو رأي تناقله بعض المفكرين العرب باستساغة بالغة كما هو أمر طه حسين مثلاً في **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٨) .[١١]

وعلى الرغم من ان السياقين المعتمدين في التنظير الاستشراقي في مرحلته الثانية ولغاية ظهور العناية المتزايدة بالدراسات الحقلية أو الميدانية الشرق ـ أو سطية لم يكونا مجهولين أمام المفكرين العرب الذين بحثوا في حدود المعرفة الاستشراقية ، الا انهما يحيطان في داخلهما بعشرات الافكار والملاحظات والاتجاهات التي اخذت بالتنامي طيلة العقود الستة الأولى من هذا القرن ، معززة بمصادر عربية باهتة وضعيفة ومخجلة بعضها بهيئة دراسات ساذجة وأخرى ككتابات صحفية غربية وثالثة كتصريحات صادرة عن مسؤولين عرب ، وهي تخلص جميعاً الى تكوين رؤية سياسية للمنطقة العربية ، خلاصتها ثانية :

ـ ـ غرابة الفكرة القومية على الوجود العربي على اساس ان النظام السياسي ، كما يراه گب Gibb ومكدونالد وآخرون ، مولود في الشريعة قائم معها مستمر بوجودها في تكوين ديني .

ـ ـ غرابة الوحدة ، فالفرق في منظور برنار لوس Bernard Lewis هي الحالة ، والتوحيد أو حتى التحاور هو الطارئ ،[١٢] ولهذا فان دراسة الفرق والحركات شغلت حيزاً في المرحلة الثانية للفكر الاستشراقي السياسي ، بحيث كونت لذاتها أسسها واقيستها ومبادئها ، والتي تقول :

ـ ـ ان العربي يمتلك نزعة للتناحر والاحتراب ، وهو مايأخذ به لاحقون من امثال پتاي Patai مثلاً .[١٣]

ـ انه فرداني واناني

ـ انه رهين آنيته ، اذ كما يقول بيرك عن ابعاده

الحياتية (الحنين والرجاء والاحساس بقصر العمر ، هـذه هي الابعاد الثلاثة التي تحد الحياة العربية)[١٤]

ـ انه ينمو أو يتنفس في غير محيطه ، اي ان نبوغ بعض افراده يتم في المجتمعات الآرية فقط ، ولا يقصد بهذا الاستنتاج الرد على رافعي شعـارات اليقظة القـومية حسب والذين يرون ان الاحتكاك بالغرب الهب الحماسة القومية أو أثارها من وهدتها دون أن يكون منتجاً لها ، بل يراد به ، ايضاً تقليل شأن مواهب المثقفين العرب الذين نبغوا في المؤسسات الاكاديمية الغربية .

لكن هذه المبادئ والمنطلقات عـلى قلتها تعـد أسسـاً متكررة بصور مختلفة قابعة خلف حيثيات الاحكام العديدة في كتـابات اسـاتذة مبـرزين في الاستشراق السيـاسي ، والفكر التاريخي اللاهوتي ، من امثال غرونباوم و كب Gibb وبرنارد لوس . وعـلى الرغم من ان لوس وكـب ينحيـان بعيـداً عن تقاسيم رينان الارية ـ السامية والتي استند اليها بكر Becker ثم غرونباوم والمتكررة عند عديدين من اللاحقين من امثال ديفد كوردن David Gordon وغيره[١٥] الا ان الاستناد المطلق الى النظم السياسية في الشريعة واعتماد الفـرق في تكوين رؤيـة معاصرة للمجتمع العربي والتجاوز المعتمد للعوامل الاساس الموحدة للوجـود العربي ، شكلت ثغـرات واضـحة في الفكـر الاستشراقي السياسي ، كما انها قادت اصحاب القـرار الى تخبـط مؤلم انعكست اثـاره على مـاتعرضت له المنـطقة من ويلات :

وسواء كان عهـد الاستشراق السيـاسي قد انتهى عندما حصل الانعطاف المعروف في الدراسات الميدانية أم لم ينتـه ، فـإن واقـع الحـال عكس ايضـاً استمـرار الروح الاستشـراقية في التكـوينات الحقليـة الجديـدة ، اذ لم تكن الاخيرة غير اعتراف متزايد بأهمية دراسة المنطقة في ضـوء تزايد المصالح الامريكية فيها على سبيل المثال ، وكان لابد من أن تتمخض هذه المتغيرات عن وسـائل واسـاليب جديـدة ، تختلف وجهةً ونيةً عن تلك التي ميـزت النزعـات البريـطانية والفرنسية والهولندية وغيرها .

ولهذا لم يكن تولى كب Gibb ادارة معهد دراسات الشرق الاوسط في هارفرد في الخمسينات غير تعميد لهذا النهج الذي يستدعي الدراسة المتخصصة المتنوعة ، انسجاماً مع دعوات كثيرة متكررة لبلوغ دراسات غنية بالاستقصاء الدقيق حول منطقة الشرق الاوسط كما سميت في ادبيات المعاهد الجديدة التي انتشرت فجأة في الحياة الاكاديمية الامريكية .

ومهما تكن النتائج التي أسفرت عنهـا هذه المعـاهد ، الا ان واقع الحال يشـير الى رضوخ عـدد من الدارسين الى بعض نظرات الاستشراق السياسي الدارجة ، علـى الرغم من ان بعض هـؤلاء الدارسين والمـؤرخين يمتلكـون نوايـا طيبة اصلاً ، وحرص بعضهم على أن يخوض معـركة معلنـة ضد التصورات المغلوطة في الصحافة والاعلام اليوميين . وعندما نتأمل على سبيل المثال بعض الكتب التي لاتمتد صـراحة في الفكر الاستشراقي السيـاسي نرى انهـا تستعيد بعضـاً من منطلقاته وبديهياته ، التي تعكس في لمحات منها بعض الوقائع الظاهرية ، لكنها تحيد في اغلبها عن جوهر الحياة العـربية ، جـراء خلطهـا في المنـاهـج وعـودتهـا الى البـديهيـات تـارة والاستشراق السياسي تارة اخرى ، والاختلاط الظاهري تارة ثالثة . وكتب من على الشاكلة التالية قد تنفع في تقديم التصور عما يمكن أن تؤول اليه الدراسة الاستشراقية السياسية عند ساسة وصـحافيين وباحثين :

ـ العالم العربي ـ لبيرغر ، ١٩٦٢
ـ العرب ـ لانتوني نتنغ ، ١٩٦٤
ـ العقل العربي ـ لرفائيل بتاي ، ١٩٧٣

ـ العرب ـ توماس كيرنان ، ١٩٧٥

ويصعب اتهام نوايا جميع هؤلاء مثلاً ، عندما نعرف ان نتنغ استقال عند العدوان الثلاثي على مصر ، واضطر بيرغر الى ... ثلاثة عرب بالغوا في نقد المجتمع العربي ، بينما انتقد بتاي العرب الذين بالغوا في تقريع الذات العربية . لكن لكل من هؤلاء رؤيته واتجاهه ورأيه ، وزاويته ومصلحته أيضاً ، التي تتطابق احتمالاً مع نهج أوسع في حياة مجتمعه ، الأمـر الذي يجعل تناوله مغايراً أيضاً للتناول العربي ، مختلفاً معه ، أو متعارضاً كلياً مع بعض اتجاهاته . اي نحن ازاء دراسة انعكاسات الفكر الاستشراقي السياسي في تكوينات مبادئ الدراسة السياسية الخاصة عن «الشرق الاوسـط» ، أو عن المنطقـة العربيـة ، [illegible] في التعجب والادانة ، فقد كفانا الواقع مشقة ذلك ، بل التأني في بلوغ جوهر أراء الاخرين ومناقشتها ، واستطلاعها ، وتقصي احتمالات صحتها أو خطأها ، ومن ثم تفحص أثارهـا الفعلية أو المحتملة ، في الاداء السياسي ازاء هذه المنطقة أو في الافكار المطروحة ازاءها عند الغربيين والعرب على حد سواء .

وتكاد أغلب هذه الكتابات التي تقرن بالمرحلة اللاحقة الاستشراق السياسي في دورته الثانية الاخيرة أن تتفق عـلى مايلي :

أ ـ ان الذهن العربي يختلف عن الاوربي ، ويجري التأكيد على مفردة الاوربي بديلاً للتعبير الاسبق ، أي الآري ، التي سادت في المرحلة الاولى للاستشراق السياسي . ولم يجـر الابدال في ضوء التحولات الجغرافية أو ظهور الاوربانية ، ككتلة متماسكة قبيل الحرب الثانية حسب ، ذلك لان التحول المذكور الثقافي ـ السياسي له علاقته بدخول اليهودي في تكوين (المجتمع الاوربي) التي تحتاج اليه أوربا اثر خسـرانها لمصر أو عـدم التمكن من احتوائها في الصورة ذاتها .

ويستمر طرح التغاير على اساس ان الذهن العربي وريث مصادر واحدة ، قد تكون نفسها التي ورثها الغرب عن العرب . لكن هذا الارث المنبعث من مصادر واحدة ، كما يقول نتنغ Nutting لاحقاً ، صاغهُ الغرب من خلال العقـل ، بينما صاغه العرب من خلال العواطف .[١٦]

والتـأويل المـذكور يستنـد الى الابـدال السـالف ، الاوربي بديلا للآري ، فالمصادر الاساس التي تمت الاشارة اليهـا في مرحلة الاستشـراق السياسي الثـانية تتضمن ارثـاً سامياً ، ليس الموروث العبري بعيداً عنه . ولهذا لايمكن اغفال هذا الجانب في ظل تزايد النفوذ اليهودي في الثقافة والسياسة الاوربيتين ، بعدما أصبحت تهمة معـاداة الساميـة واضحـة المعالم في الادبيات المتنفذة طيلة تلك المرحلة التي اشتدت عند احتدام الصراعات العرقية داخل أوربا نفسها .

وعنـدما جـرى التأكيـد في الابـدال السـالف عـلى تناقضية العقل والعاطفـة كان الغـرب يهجر سحـر الانفعال والشعور الرومانسيين ، ويستند تدريجياً الى مكونات ثقافية ـ سياسية جديدة أسهم في صياغتها «المثقفون» الصهاينة بحيث تمكنوا في التأثير الفعلي في الاذهان الأخرى ، المنصفـة منها خاصة .

ولهذا غالباً ماتم التطرق الى «العواطف» الموروثة في تكوين الشخصية العربية والزعامة ، وهو مانقراه عند نتنـغ Nutting اثنـاء تحليله لشخصية عبـد الناصر ، وأكـدّه بتاي Patai والصحفي كيرنانKiernan، ناهيك عن دارسين مبرزين امثال بيرك .[١٧]

اما الاستنتاج الذي يقود اليه مثل هذا التحليل ، فهو ان الذهن المنفعل يصعب الوثوق به أو الاطمئنان اليه ، بينما يسهل تفجيره سيـاسياً او جغـرافياً من قبـل صانـع القرار

السياسي المضاد .

٢ ـ ان العربي يميل الى الشورى ، لكنه يميل ايضاً الى الوساطة ، كما انه مجبول على النزاع والاقتتال مع اخوته .[١٨]

وأكد تلامذة الاستشراق السياسي هذه المقولة معتمدين على مصادر متباينة ، جرى توظيفها توظيفاً خاصاً لاغراض ليست مجهولة ، لاسيما داخل الوسط الصهيوني الذي يهمه اشاعة فكرة التناحر العربي ليبدو اكثر تحضراً وفاعلية وقدرة على احلال السلام ، وهو ماطرحه الساسة الصهاينة مراراً في كتاباتهم .

لكن نتنغ Nutting وكذلك پتاي Patai بين اخرين من الكتاب ادانوا المناهج المدرسية العربية التي تزرع بذرة التناحر والتنازع القبلي في اذهان الطلبة وتشيع عندهم حس الاحتراب والتفاخر على حساب بعضهم البعض .[١٩]

٣ ـ ويرى تلامذة الاستشراق السياسي ايضاً أن المباهاة والتفاخر والاعتداد بالكبرياء ملامح قائمة في الشخصية العربية ، وتقود الى التكتم والتستر ، وخشية الفضيحة ، واعتماد المبالغة . ومعروف ان هذه النظرة الجزئية أو الظاهرية او المعنية بجانب سلوكي محدد بظرفه ونوعه تستثمر لاغراض تقليل شأن النزعة القومية أولاً بدعوى انها لاتعدو كونها نزوعاً للتفاخر والمباهاة ، ومن ثم توظيف هذا المدخل في خدمة الدعاية السياسية المضادة التي تدعي وجود التمييز ضد الاقوام والفئات الأخرى ، لاسيما اليهود داخل المجتمع العربي .

٤ ـ ويرى تلامذة الاستشراق السياسي ان المجتمع العربي لايمكن ان يواجه روح العصر أو يحتويها ، فهو مكبل بتقليدية خاصة به ، ولهذا يرى عظمته في بواكيره ، ولايبحث بعد ذلك عن عظمة اخرى ، كما يقول پتاي Patai : المجتمع العربي ثابت لايتغير ، ومايبدو فيه من تحولات الامظاهر قابلة الزوال كالقشرة الخارجية .

٥ ـ ان العربي في راي تلامذة الاستشراق السياسي ، واساتذته ايضاً من امثال ... كالصحراء ، يصعب ان تقيم العواطف والافكار والتناقضات داخله طويلاً ، ولهذا فهو يتعامل مع الاخرين بقسوة[٢٠] ... احساس با لذنب ، ويبقى الواقع بالنسبة له مداخلي ... على خلاف الاوربي الذي يبصر الواقع على انه دائم خارج ...

والتمييز المذكور ليس اعتيادياً ، فالمنظور الطارق ... الجغرافي يلغي ذلك التعقيد الذهني أو التركيب العقلي الذي ... في منظور تلامذة رينان خاصاً بالجنس الاري دون غيره ... يختفي التعقيد تصبح القسوة سلوكاً ، تياراً داخلياً عار ... تعوزه المبالاة او التأملات ، بحيث تختفي عقدة الذنب . وتتكرر هذه المقولة باشكال متفاوتة عند تحليل السلوك الشخصي العربي مرة او تحليل آدابه ، ويجري بموجبها تفسير بعض الظواهر الادبية كاختفاء المسرح بشكله الأوربي في الوطن العربي وانعدام الرواية ... الخ .

وواضح ان هذا الاطلاق يسعى لحل النظرة المركزية الاوربية على الامور كافة ، فما ينتج اوربياً يبقى مقبولاً ... نادراً ؛ بينما تضيع ابتكارات المجتمعات الأخرى او ... جراء جهل الاوربي بها اوتعاليه عليها .

٦ ـ يتوزع التاريخ العربي في منظور الاستشراق السياسي الى فترات كسل طويلة وأخرى قصيرة متوترة منفعلة ، اما انسان هذه الفترة فهو غير موضوعي أو واقعي تأثري ، ... العلاقة الرتيبة ، ذاتي وفرداني ... من العالم ، يعوزه الحس بالزمن :

ومثل هذا التخريج يطرح استنتاجه كما يلي ، حيث ان الاحتواء عسير وصعب جراء الكبرياء والمباهاة القائمة في الشخصية حسب تقديره ، فان ادامة الصراع يتيح الهيمنة . ولهذا كان الخزين الاستشراقي السياسي يزج صانعي القرار الغربيين في سلسلة من الانفجارات والمشاحنات وتغذيتها .

ومثل هذه الافكار تتسلل بشكل او بآخر في كتابات عربية ، وأخرى أوربية أو غربية منصفة ، شأن كتابات نتنغ Nutting ، الذي كان ميالاً رغم ذلك الى افادة العرب برايه ، مقترحاً اعادة النظر في المناهج المدرسية التي ينمو فيها طالب المدرسة (على غذاء ادبي يحتوي بذور الفوضى وليس التحليل) كما يقول[٢١] كما انه بين قلة من الغربيين الذين رأوا الوحدة العربية مصدراً حقيقياً للقوة . لكن نتنغ Nutting شخصية سياسية ، تمكنت من تحليل الافكار واعتماد بعضها في المناقشة ، بينما كان غيره ينساق وراء بعض تلك التصميمات التي تطرح العربي على انه كائن فريد غريب ازلي لايتغير . صحيح ان بعض الدارسين الغربيين ينحون باللائمة على الموقف الغربي العام ازاء العروبة والاسلام ، الا ان كتاباتهم لم تتمكن بعد من تحقيق سطوتها داخل الذهن الغربي لولا بعض الاحداث الاخيرة التي وجهت الأنتباه ثانية الى مخاطر التعميم الدارج والتأويل النمطي . وبينما كان بعض المفكرين والدارسين العرب بعد النكسة ينتقدون الذات بشدة معزولة عن السياق الاجتماعي أو الحركية الاجتماعية والتغير ، كانت المركزية الاوربية في المقايسة والمناقشة والتحليل تحيل على ذاتها ولذاتها ايضاً ، بحيث بدا المجتمع العربي الاسلامي في اقيستها ثابتاً غير قابل للنمو او التغير ، محكوماً بمواصفات ازلية هي الأخرى ، تتيح لصانعي القرار التحكم بها ، حتى أودت مثل هذه التصورات بالسياسة الاوربية في اكثر من هاوية

واسقطتها في اكثر من متاهة ، لتستخلفها بعد ذلك المواقف الامريكية المتعالمة التي تخلط النزعات الاجتماعية العربية بالتكوين الشخصي ، والظواهر بالبواطن ، والمديني بالريفي ، لدرجة ان الرؤية المنفصمة التي تحدث عنها ادموند غريب أصبحت ميزة عجيبة ليس لجمهرة الناس الاعتياديين حسب ،

بل للمتعلمين أنفسهم الذين يعجزون عن تقديم اسباب معقولة لطبيعة تصوراتهم عن المجتمعات العربية والشخصية أو الشخصيات العربية ؛ فهؤلاء شأن غيرهم وجدوا انفسهم ضحايا التعمية الدعائية التي تستعين بالموروث الاستشراقي السياسي المبسط ، والذي تكاثر من خلال الاشاعة والتعميم على حساب النتاجات المدرسية الغنية المرموقة لأولئك الدارسين المنصفين من المستشرقين الذين يحق للثقافة في العالم ان تفخر بجهودهم معزولة عن ذلك الركام النفعي الاعتيادي الذي يشبه المنتوج الصحفي اليومي في سياقاته النفعية والآنية والمرحلية .

الهوامش

(١) See Raphael Patai, The Arab Mind C.N.Y : Scribners', 1973, rpt. 1976, intr.

(٢) Scholars in the Secret War (Williaw Morrow & Co. 1987)

(٣) في تعريف الاستشراق ، يراجع

Edward W. Said, Orientalism (London: Routledge & Kegan, 1978,) PP.2-3, 6,12

(٤) بالنسبة لعبد الملك ، تراجع مقالته

" Orientalism in Crisis " Diogenes, 44 (Winter 1968).

(٥) حول Hurgronje يراجع سعيد ، 255-6

(٦) يلاحظ مثلاً طبيعة التوظيف المذكور بقصد الاطلاق والتعميم لدى Patai ، اذ يسهب في الحديث عن خلط العربي بين القول والممارسة ، ص ١٦٤ ، ونزوعه نحو

الاحتراب ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ ، وقبلها ميله للتوسط ، ص ١٢ (المقدمة) ... الخ .

(٧) لاحظ ذلك Patai مثلاً ، عندما استعرض بعض انماط الدراسة العربية ، ص ١٠ (من المقدمة) ، وكان Patai قد تتلمذ على ايدي Goldziher ، او اعجب به في البدء ، ص ١ .

(٨) ومعروف ان ملاحظات (لين) جمعت من قبل حفيده Stanley Lane- Poole في كتاب بعنوان

Arabian Society in the Middle Ages (London : Cursen press, 1883, rpt- 1987).

(٩) يلاحظ تأثير ذلك التأويل على صحفيين من امثال Thomas Kiernan يراجع كتابه

The Arabs (Sphere Books : London, Abacus Books, 1978), p. 133

(١٠) وهكذا يرى Patai عملية نقل التكنولوجيا مجرد اسراف مظهري يقرب الى الفنتازيا . ورغم مايكتنف العملية من انبهار ، الا ان هذه حالة تخص المجتمعات كافة ، وليس المجتمع العربي تحديداً .

(١١) كان Patai مثلاً معجباً باستنتاج حسين بان مصر شرق ـ أوسطية ، ص ٢٢ .

(١٢) تتكرر الفكرة عند Lewis لاسيما في كتابيه

Race & Color in Islam (N.Y. : Harper & Row, 1971).

وكذلك

Islam in History : Ideas & Men and Events in the Middle East(London : Alcove Press, 1973).

(١٣) ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ مثلاً .

(١٤) العرب من الامس الى الغد ، ترجمة د . علي سعد (بيروت : دار الكتاب ، ١٩٨٢) ، ص ٥٥ .

(١٥) **Self- Determinism and the History of the** Third World (1971).

(١٦) تلاحظ شذرات من ارائه على الصفحات التالية ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ، ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ، ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

(١٧) يقول بيرك ان سلوك العرب ازاء انفسهم :تفاؤل متهور او تشاؤم مهين) ، ص ٥٥ ، مرجع سابق .

(١٨) اشير سابقاً لرفائيل بتاي مثلاً ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(١٩) حول اثر التربية الدارجة في العربي ، يراجع Nutting ، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ، ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

(٢٠) يأخذ آخرون عن مستشرقين من امثال الصحفي Kiernan عندما تتطابق صورة القسوة في مشاهداته مع تلك القراءات ، غير عابىء بأن القسوة الظاهرية هي سلوك اجتماعي يقترن بالتخلف لابالعرق ضرورة .
يلاحظ كتابه The Arabs ، ص ٢٣ مثلا .

(٢١) حول افكاره الايجابية تراجع الصفحات ٢٩٢ ـ ٢٩٧



دكتور عبدالأمير الأعسم

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة بغداد

الاستشراق الفلسفي

وانتقال الفلسفة العربية الى اللاتين في العصر الوسيط

(١) الاستشراق بين العقل الأوربي ودراسة العقل العربي :

إنّ الحديث عن « الاستشراق » شديد التنوع ، ويختلف موضوعه بحسب الحالة التي يقصد الباحث دراستها في اتجاهات المستشرقين ؛ وهنا ، تختلط التقديرات في ما انجزته المؤسسات الاستشراقية على مدى ازمان مختلفة ، في ظروف متباينة ، وصادرة عن قراءات متنوّعة المناهج تقصد في كل التصورّات بيان المؤثرات التي خلقتها البنى الاستشراقية في تسلّط النصوص ونفوذ التقدّم العلمي وانتشار وسائل تحقيق الأهداف المرسومة للشرق عامة ، والوطن العربي بوجه خاص . من هذا المنطلق تأتي إعادة قراءة البناء الداخلي للاستشراق ، كما فعل إدورد سعيد [**الاستشراق** ، بيروت ١٩٨٤] ، لظهور الحاجة الى إعادة تقويم الناحية التاريخية لنمو الاستشراق وازدهاره وتسلّطه ثم انحلاله [انظر بحثنا : **مجلد الاستشراق** ، ج١ ، ص ١٤ ـ ٢٧] بعد ان تأسست مفاهيم لاتحصى خاطئة في كل تقدير ضد الشرق وفي مقدمته العرب . واذا كان بعض هذه التصورّات يأتي من سوء في تطبيق المناهج التي حلّلتْ التراث العربي ودرسَتْهُ ، فان قسماً منها يصدر عن طبيعة العقلية الأوربية ، ضمن المؤسسات الاستشراقية ، التي ظهرت دائماً مخالفةً للموضوعات المدروسة مع توفر عوامل الانبهار بها احياناً . هذا الأمر تؤكدهُ مخالفةُ الاستشراقِ للعقلية العربية في البناء والتركيب ، فأدّى احياناً الى تمويه وطمس وتحريف وتشويه حقائق الحوار الثقافي بين الحضارة العربية والحضارة الأوربية الحديثة ، في قراءات المستشرقين المحدثين ؛ كل ذلك ، انما يستند في حقيقته على قراءات سابقة لبواكير الاستشراق في العصر الوسيط وما اثرّتْ في خلق الظروف في رسم تاريخ الفلسفة العربية بمعزل عن العقل العربي وما افاد منه العقل الأوربي في انتقال العلم العربي والفلسفة العربية الى اللاتينية ؛ تلك النصوص الفلسفية المهمة التي كانت اللبنات الأولى لقيام صرح الفلسفة الحديثة .

لأجل كل ذلك « يتلقى العرب اليوم نتائج المؤسسات الاستشراقية في العصر الحديث .. ويأتي هذا الحذر بالاستناد الى جملة من العوامل » [**الاستشراق الالماني** ، ص ٨] ، ابرزها على الاطلاق هذا الاعتقاد السائد في دوائر الاستشراق كافة ، الذي يذهب الى أنّ قراءات المستشرقين تقصد احياناً الى شلّ الحوار الثقافي بين الحضارات بالاستناد إلى التعصّب في العنصر ، والنزوع نحو استلاب المفاهيم ، والرغبة في تحقيق الاذلال ، والتحفّز الدائم في الاستعلاء ؛ كل ذلك ، لغرض الحطّ من قيمة الدور العربي في بناء حضارة العصر الحديث . وهذا وغيره ، يعطي اليوم الحقّ لكل الباحثين في تحقيق مشروعية الأفكار التي تتألف منها البُنَى الاستشراقية ؛ فمن الصحيح كل الصحة أن تشرّع الأبواب امام عملية إعادة قراءة مايتصل بالتراث العربي عامة ، والفلسفة منه بوجه خاص ، فيما قدّمه الاستشراق على مدى قرون من افتراضات واقتباسات منحولة وصحيحة .

هذا البحث يقدّم مراجعة لبواكير الاستشراق وتكوين بُناه الثقافية في العصر الوسيط ، وما آل اليه من نزعة التسلّط ، على الرغم من الدهشة التي تغلغلت في العقلية الأوربية ابان عصر النهضة

Renaissance ، وما أدّى من نتائج في التصوّرات في العصر الحديث ، وبوجه خاص استشراق القرن التاسع عشر الذي ازدهرت خلاله الدراسات التي تذهب الى تجذير الفكر الفلسفي العربي في الأصول اليونانية ، مع اعادة تقويم من ناحية أخرى لما انتقل من الفلسفة العربية الى اللاتينية والتجاسر على تقليل أهمية هذا الانتقال الباهر .

(٢) الاستشراق وقراءة الفلسفة العربية باصولها اليونانية :

ورث الباحثون العرب في الفكر الفلسفي العربي الحديث جملةً من نتائج أبحاث المستشرقين في موضوعٍ هو من اكثر الموضوعات اثارة ؛ ذلك هو التكوين الثقافي عند اللاتين وأثر الفلاسفة العرب الضارب في هذا التكوين . فقد اهتمت دوائر الاستشراق لزمنٍ طويل ، في ما أثار اهتمام الدارسين منها ، بما قدّمه العرب من قراءات فلسفية يسّرتْ الى حدٍ بعيد ادراك مضامين الفلسفة القديمة واستيعاب مفاهيمها على نحو ساهم في يقظة العقل الأوربي في بواكير العصر الحديث . ويأتي اهتمام الاستشراق ، كمؤسسات ثقافية اوربية تنزع الى إغناء ثقافتها من تجربة الشرق ، والعرب بوجه خاص ، من منطلق إحياء التراث الأوربي الأصْيل ؛ وهو اليونانية . وبناءً على هذا ، قامتْ عملية الكشف عن القراءات الفلسفية العربية في الترجمات اللاتينية ، بحسبانها واحداً من المصادر في توثيق النص الفلسفي اليوناني . وفي هذا الاتجاه ، سعى الاستشراق الى تقديم نتائج بحثه في القرن التاسع عشر ؛ فتعاون على تحقيق هذا الاتجاه جماعة كبيرة من المستشرقين الكبار ، يقف على الراس منهم اجمعين المستشرق رينان E. Renan الذي نشر كتابه عن « ابن رشد والرشديّة » ، أول مرة ، في باريس ١٨٥٢ . وخلاصة مايراه الاستشراق منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر والى عهد قريب ، انّ الفلسفة العربية لم تقم الاّ على اصول يونانية . ومن هنا فقط سنلاحظ دائماً ان البُنى الفلسفية في الاستشراق قد تكوّنتْ على اسس مثيرة في تقصي جذور كل الافكار في اعمال الفلاسفة العرب في نظائرها اليونانية على نحوٍ شامل وكبير وواسع ، كما فعل فالزر [انظر : Walzer,G. into A., P. 2q] قبل اكثر من ربع قرن ، فيما قدّم من قراءة للفلسفة العربية بمنظور يوناني بحت . وساعد هذا التقدير على قيام محاولات عربية تبرّزُ على نحوٍ ذلك التوازي الفيلولوجي بين اليونانية والعربية [انظر مثلاً ، **التراث اليوناني** ، ١٩٦٥] ، على الرغم من الاعتراف بأنّ العربية لم تأخذ من اليونانية صفاتها الذاتية ، بل « نحن نراها تأخذُ العناصرَ الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مُزِجَتْ بعناصر يونانية ؛ فكانها لم تأخذْ إذاً شيئاً مما يميّزُ الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص ، وانما استعادت ما اخذتْهُ منها الروحُ اليونانية » [بدوي ، **التراث اليوناني** ، ص ي - يا] .

إنّ المبالغة في بلورة هذا الاتجاه على مافيه من افتراضات ، سيكشف البحث الآثاري الاكاديمي في المستقبل صدق دعواه في أنّ العقل العربي انتقى من الفلسفة اليونانية ماينسجم مع جملة الظروف المؤطرة للتأسيس الثقافي . وهذا نفسه غير كافٍ للدلالة على اهمية قراءة الفلسفة العربية مقطوعة غير مستمرة في مؤثراتها في العقل الأوربي في العصر الوسيط . هنا قدّمَتْ الفلسفةُ العربيةُ منظومةً عقلية متكاملة للعقل الاوربي عندما تُرجمتْ أعمال الفلاسفة العرب الى اللاتينية . لكن مساقط البحث عن التأصيل اليوناني هو الذي دعّم فكرة المزاوجة بين النص الفلسفي العربي وبين الشروح على اعمال الفلاسفة القدماء ؛ لذلك اعتبر المستشرقون الترجمات اليونانية الى العربية تطغى فتشمل تجاوزاً كل اعمال الفلاسفة العرب من قبيل الشروح على نصوص الفلاسفة اليونانيين . هذا التسلّط في قراءة المستشرقين لنصوص الفلسفة العربية يظهر باستعلاء أول مرة في أبحاث فينرش J.G Wenrich سنة ١٨٤٢ التي أكدّ فيها تأصيل الفلسفة اليونانية من خلال قراءة المؤلفين اليونانيين المترجمين والشراح في التراث السرياني والتراث العربي وغيرهما [انظر Wenrich, , Lipsiae 1842] .

وهكذا يأتي سياق البحث الاستشراقي في تاريخ الفلسفة العربية . فيندفع جمهرة من المستشرقين أمثال ستينشنيدر M. Steinschneider في أعمال واسعة ومعمّقة في البحث عن الترجمات العربية من الفلسفة اليونانية ، وبويج M. Bouyges ، وشاخت Schacht ومايرهوف M. Meyerhof . وكل واحد من هؤلاء المستشرقين

قصد بيان تفوق النص الفلسفي اليوناني في القراءات العربية في النصوص ، متوناً وشروحاً لأيّ واحدٍ من الفلاسفة العرب الكبار كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وصولاً الى ابن رشد ؛ او حتى الصغار من الفارابيين والسينويين والغزاليين والرشديين . إنّ حصر الترجمات العربية عن اليونانية التي درسها ستينشنيدر [انظر ، ابحاثه المختلفة .. 1881, 1889, 1893, 1897 etc.] مهّدتْ لبويج التأكيد على نظرية الترجمات العربية للفلاسفة اليونانيين [قارن : Archives, 1924] ؛ وعلى هذا السياق سيبالغ شاخت في قراءته للهللينية في مدارس بغداد والقاهرة الفلسفية في القرن الحادي عشر الميلادي [انظر بحثه : ZDMG, 1936] ، وهكذا ياتي تكريس الثقافات الفلسفية الآرية وأثرها في الفلسفة العربية كما ذهب مايرهوف في دراسته لانتقال العلم اليوناني ، والهندي الى العرب [انظر : I.C., 1937] ؛ وهكذا ، نلاحظ دائماً هذا البحث الدائم في إعادة النصوص العربية الى اصولها اليونانية حتى ولّد عند بعض المستشرقين تقديم قراءات داخلية لنصوص عربية موازنة باليونانية لبيان فساد الاتجاه في وعي المضامين الفلسفية ومفاهيمها عند العرب ، كما فعل ميللر A. Muller في ماقدّمه من دراسة الفلاسفة اليونانيين في المصادر العربية ، وهو بحث مهما ظهر القصد منه تقويم النصوص العربية ، فهو بلا ادنى ريب فحصٌ منحاز الى إظهار تقصير المؤلفين العرب في ادراك مضامين شخصيات الفلاسفة اليونانيين [انظر بحثه : Muller, Halle 1873] .

إذن ، نحن هنا دائماً شاخصون نحو صرح فلسفي يوناني فقط ولا يقبل أي تحوّل او متغيرات في بُناه ؛ وإنْ استحالت فيه الافكار على نحو جديد في القراءات العربية فهي ليست بقراءات صحيحة ، وكأن ليس من حق الفلاسفة العرب أن يعيدوا بناء منظومات الأفكار الفلسفية التي درسوها بموجب العصر الذي عاشوا فيه مع جملة الظروف الموضوعية والذاتية في بناء عقائدهم المختلفة أشد الاختلاف عن العقائد اليونانية قديمةً ومتأخرة . هذا السياق الاستشراقي المنحاز الى الفلسفة اليونانية يأتي من كون عملية ترويج النصوص الفلسفية العربية في العصور الوسطى ادّى الى اعتبار العربية واحدة من المراجع في قراءة النصوص اليونانية وليست اتجاهاً فلسفياً مستقلاً ، كما جرت العادة في تقويم الفلسفات الهندية والصينية ، مثلاً . وهذا كله يأتي من اعتقاد راسخ في العقل الأوروبي ، روّجتْهُ دوائر الاستشراق ، بالقول إنّ الفلسفة العربية تابعة للفلسفة اليونانية ؛ اي انّ الفلاسفة العرب لم يكونوا اكثر من شرّاح للفلسفة اليونانية ، ووسطاء نقل تلك الفلسفة الى العقل الأوروبي ثانية من خلال الترجمات اللاتينية في بواكير الاستشراق .

ومن غريب مايمكن ملاحظته في اعتقاد المستشرقين الراسخ بتبعية الفلسفة العربية لأصولها اليونانية ، انه ليس من بنات افكار رجل محدّد من المستشرقين في العصور الحديثة ، بل انه تراكم موروث يمتد الى قرون بعيدة ترجع الى بواكير التأسيس الفلسفي الأوروبي في العصر الوسيط ؛ وخلاصته : انّ الفلسفة العربية واسطة انتقال للفلسفة اليونانية قديمة ومتأخرة الى اللاتين . هذا الزعم مؤثّر في كل اتجاه يدرس الفلسفة العربية من منظور استشراقي مهما كان الباحث منصفاً ؛ لأنّ ديمومة البُنى الذاتية لتأصيل التراث اليوناني ليست وظيفة يمارسها المستشرق ، مهما كانت دواعي اهتمامه بالفلسفة العربية ، بل هي عقيدة يمارسها وفق برنامج عقلي لايتناسب مع حقيقة النص الفلسفي العربي وأثره في تكوين الفلاسفة اللاتين في العصر الوسيط ، على ماسنرى بعد ذلك . فالقول بتوسّط الفلسفة العربية بين اليونانية واللاتينية لايُقصد منه في دوائر الاستشراق كافة غير استكمال كل الصور الممكنة لاحياء التراث اليوناني ، الذي اعتبرته النزعة العقلية الأوروبية ، معجزة العقل الانساني . وهنا ، فليس من الحقّ في شيء ، في جوهر مايراه الاستشراق ، أن يكون للعقل دوره الابداعي في تحليل وتركيب منظومته الفلسفية بمعزل عن العقل اليوناني ، الذي هو منبع لكل استعلاء في الاستشراق .

(٣) تحليل عقدة الاستشراق من خلال بواكير الاستشراق اللاتيني :

ويتضح لنا من تحليلنا السابق أن الاستشراق الحديث يعاني

من عقدة الاستعلاء Superiority Complex فيما قدّمه من دراسات تضمنت الغلو الفاضح في اعتقاد المستشرقين بتفوقهم العقلي في مضمار كل القراءات الفلسفية التي ازدوجت فيها الشخصيات اليونانية والعربية ، بترجيح الاصول اليونانية على نحوٍ متعسّف بحقوق الفلاسفة العرب . اذن نحن هنا ازاء حالة تستوجب توفير المناخ العلمي المدروس للكشف عن عناصر الخلل في هذا التاسيس . واول مايخطر ببال الباحث المتامل في التراث العربي الفلسفي جملة من التصورات حول انتقال الفلسفة العربية الى اللاتين .

اولاً : يحاول الاستشراق في كل دراساته تشويه التواريخ الاولى لانتقال الفلسفة العربية الى اللاتين . فالاشارات كلها تبدأ من راموسيوس الايطالي H. Ramusius الذي توفي سنة ١٤٨٦ [انظر : العقيقي ، المستشرقون ، ١/٣٦١] ثم يشيرون الى بدرو دي الكالا الاسباني Pedro de Alcala الذي كان حيّاً سنة ١٤٩٩ [ايضاً ، ١/٥٨٠] ؛ ثم يتوالى المستشرقون في القرن السادس عشر ، أمثال : بوستل الفرنسي G. Postel والباكو الايطالي A. Alpago ، وفون بوشبيك النمساوي Aug. G. Von Busbeke ، ورافلنك الهولندي F. Rapheleng ، وسكاليجر الهولندي J. Scaliger ، الذي توفي سنة ١٦٠٩ ؛ وبهذا المستشرق تبدأ مرحلة المستشرقين في القرن السابع عشر ، من أمثال : اربانيوس الهولندي Th. Erpenius ، ووليم بدويل الانكليزي W. Bedwell ، وكرستينيوس البولندي P. Kirstenius الذي توفي سنة ١٦٤٠ ؛ [قارن ايضاً ، على التوالي ١/١٧١ ، ١٧٢ ، ٣٦١ ؛ ٢/٦٢٦ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٤٦٢ ، ٨٢٠] . فهؤلاء طلائع الاستشراق العقلي المفتل لعصر النهضة الاوربية Renaissance ذلك العصر الموصوف بالتجديد في الآداب والفنون والعلوم ، بعد ازدهار الفلسفة ، منذ سقوط القسطنطينية سنة ١٤٥٤ بيد العثمانيين وما آل اليه انتشار البيزنطيين الى محافل المعرفة في روما وباريس وغيرهما . ومعنى كل هذا ، ان التكوين الثقافي في حسابات الاستشراق الحديث قد تمّ ، عندما تسلّطت القراءات الاوربية للفلسفة المترجمة الى اللاتينية ، وإعادة تقويمها بما ينسجم مع أحكام الروح الاوربية الجديدة الصادرة عن التعصب ضد العرب والاسلام .

ثانياً : لايتحدّث الاستشراق الحديث ، بكل مؤسساته الثقافية تفصيلياً عن ماهو سابق على عصر النهضة الاوربية من انشطة عقلية في أعمال اللاتين ، ابتداءً من النصف الثاني من القرن العاشر ، ثم خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر ، فهذه ازمانٌ تداخلٍ بين عطاء العقل العربي والعقل الاوربي ، كما هو واضح لايّ باحث نابه في التراث العربي في العصر الوسيط . والسؤال الذي يدور دائماً ، هو لماذا يقلل الاستشراق الحديث من اهمية الدور العربي في اشباع الرغبات العقلية والانسانية في التنوير المعرفي ؟ انه يتعلق بشدّةٍ بالعرب والاسلام في تخوم اوربا في الاندلس وصقلية والساحل الايطالي ـ الفرنسي وجملة الجزر المنتشرة أمام الساحل العربي الافريقي . وابرز هذه الصور ، اولى المحاولات التي قصد منها الاوربي الانتفاع من العقل العربي على نحو واضح ، هو جربيردي اورياك Gerbert d'Aurillac الفرنسي (الذي عاش مابين ٩٣٨ ـ ١٠٠٣) ، والذي انتخب (بابا) باسم سلفسر الثاني Silvestre II سنة ٩٩٩ . هذا الرجل المدهش تعلّم العربية في قرطبة بين سنتي ٩٦٧ و ٩٧٠ . والاستشراق الحديث يحجب عن مدارك الباحثين الصورة الصحيحة للبابا الذي أحب العربية ، وتعلّم منها ، وأمر بتاسيس مدرستين لتعليم العربية : الاولى في روما ، والثانية في ريمس ، موطنه في فرنسا . ثم الحق بهذه الاخيرة مدرسة شارتر [انظر : العقيقي ، ١/١٢٠] . ولقد حِيكَتْ حول هذه الشخصية الفذّة انواع غريبة وشاذة من الاخبار ، منها التشكيك برحلته الى الاندلس على الرغم من شهادة معاصرهِ المؤرخ ادمار دي شابان Ademar de Chabannes [قارن : بدوي ، دور العرب ، ص] ؛ بل ساق هذا الذي فعله من حبٍ للعربية ونشر ثقافتها الى عدّه مع المفكرين الصغار [كما يذهب يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ، ص ٧٩] ، وهذا كله يأتي من تقليل قيمة ماادّاه من دورٍ في نقل الثقافة العربية ـ الاسلامية الى اوربا الوسيطة ، فحامتْ حوله الشبهات ، بل التخرصات ، حتى قُذِفَ بانه لقيط مجهول الاصل [انظر :

هونكه، شمس العرب، ص ٨٠ - ٨١] فقد اعتبره لغزاً حارت في تعليله الأجيال: فإنّ شخصية هذا الرجل، الذي حيّر بعلمه معاصريه، والذي جارى المسلمين في معتقداتهم، بقيت دائماً محاطة بالشبهات» [ايضاً، ص٨١]. ومن هذا كله ندرك أنّ الحجر الأساس في بناء الاستشراق المعرفي كان بمبادرة هذا الرجل الفرنسي المدهش جربير دي اورياك الذي يمثّل في تقدير البحث الرصين نقطة التحوّل بين الفلسفة المدرسية المستندة الى شذرات الفلسفة اليونانية وتحولاتها الى المعرفة بالفلسفة اليونانية كما استوعبها ودرسها الفلاسفة العرب. هذه النقطة، ستكون أولاً وبالذات، التي انطلق منها العقل اللاتيني الى الفلسفة الحديثة مروراً بكل الفلسفة العربية، كما سنرى.

ثالثاً: انّ البحث التاريخي في مؤثرات جربير دي اورياك في التكوين العقلي الأوربي في القرن العاشر وما تلاه من قرون العصور الوسطى، الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر حتى عصر النهضة الأوربية، يأتي من استطلاع اولئك اللاتين المشهورين الذين اهتموا بنقل التراث العربي الى اللاتينية مباشرة، او مروراً بالعبرية أو القشطالية. ولأننا لسنا مَعْنيِّين بإحصائهم [راجع التفصيلات عند العقيقي، ١/١٢٠ - ١٣٧]، لكننا نجد بين هؤلاء الرجال من قدّم لثقافته اللاتينية أروع المنجزات في التراث العربي، وابرزها الفكر الفلسفي. ويقف على رأس هؤلاء يوحنا بن داود الاسباني، وجيرارد الكريموني، ويوحنا الاشبيلي؛ وكلهم من القرن الثاني عشر. وبدأت الفلسفة العربية تأتي ثمارها وعلى نحو مدهش بظهور الاكويني Thomas d'Aquinas (عاش ١٢٢٥ - ١٢٧٤)، وبونافنتورا Bonaventura (عاش ١٢٢١ - ١٢٧٤)، والبرت الكبير Albertus Magnus (عاش ١٢٠٦ - ١٢٨٠)، وروجر بيكون Roger Bacon (عاش ١٢١٤ - ١٢٩٤). وهؤلاء هم عمالقة التجديد الفلسفي اللاتيني بعد ازدهار القراءات الفلسفية العربية في المؤسسات الثقافية اللاتينية كافة؛ فقد تعلّموا العربية، ودرسوا مؤلفات الفلاسفة العرب من أمثال الكندي، والفارابي، واخوان الصفا، وابن سينا، والغزّالي، وصولاً الى فلاسفة المغرب العربي وعلى رأسهم أجمعين ابو الوليد بن رشد. وهؤلاء الفلاسفة اللاتينيون كانوا مستشرقين بالمعنى الذي وضع اساسه جربير دي اورياك من حب للعربية والانتفاع بعلومها؛ وهم ايضاً، منتحلون لنصوص الفلاسفة العرب انتحالاً، مهماً برّرناه كباحثين اليوم، لا يقبل تأويل تغيير المفاهيم التي جاء بها الفلاسفة العرب في قراءاتهم الفلسفية للفلسفة اليونانية وتفسيرها وشرحها وتعديل مضامينها. لكن الاستشراق الحديث يرفض هذا الاتجاه، ويرى أنّ الفلاسفة اللاتين لم يقرأوا نصوص الفلسفة العربية إلاّ ليعدلوها، وينقضوها، ويردّوها، وينحوا الى اتجاه مخالف لها. ويزداد الاستعلاء في قراءات الترجمات اللاتينية للنصوص العربية عندما يجدُّ الاستشراق الحديث في الكشف عن اغلاط الفلاسفة العرب في هضم الفلسفة اليونانية. لكنّ استعراض الترجمات اللاتينية للفلاسفة العرب في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر حتى الرابع عشر، يثبت بلا ادنى ريب انّ المكتبة الفلسفية اللاتينية كان مصدرها العربي بشكل كليّاً، بل يتجاوز المعقول في مايمكن ان يُنسب صراحةً الى الفلاسفة اللاتين انفسهم من اعمال فلسفية كانت تدور في افلاك المنجزات الفلسفية العربية. ولنكنْ هنا واضحين فيما نزعم، بالقول إنّ الكشف الحقيقي لدور الفيلسوف توما الاكويني تلميذاً اميناً على فلسفة ابن رشد، يثبت بلا شك بطلان التقليل من قيمة ابن رشد نفسه في الفلاسفة اللاتين [محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص ٤٣ وما يليها].

رابعاً: وبناءً على ماتقدّم، يتضح خلط الأوراق التي امسك بأصولها كل المستشرقين المحدثين للحطّ من قيمة الدور الذي فعلتْهُ الفلسفة العربية في العقل اللاتيني. لذلك نجد نحن، من منظور عربي خالص، «ان قراءة الفلسفة الأوربية الوسيطة ضرورة للفكر العربي. وهي ضرورة لاتكوين منهج؛ واستيعاب التراث، وشحذ فكر وتدبر نظر؛ فعدا النفع الذي تقدّمه الدراسة التاريخية في اي مجال من المجالات، نجد انّ قراءة فلسفية لتلك الفلسفة الأوربية تساعد العربي على فهم تراثه» [علي زيعور، الفلسفة الوسيطية

لادوارد جونو ، ص١٠ ـ ١١] . ولكي لايُفهم هذا القول على غير معناه ، نسارع الى تحقيق وكشف النصوص العربية في أعمال الفلاسفة اللاتين : فماذا نجد ؟

(١) نلاحظ اولاً أنّ عدداً من اللاتين لم يكتفوا بالترجمة من العربية « بل نقلوا اليها ، وكتبوا بها ، وصنفوا فيها » [العقيقي ، ١/٩٩] .

(٢) كما نلاحظ من جهة اخرى ، أنّ بعض أعمال الفلاسفة العرب التي نُقلت الى اللاتينية قد ضاعت في اصولها العربية .

(٣) كما نلاحظ من وجه آخر ، أنّ بعض أعمال الفلاسفة العرب التي نُقلت الى اللاتينية ، ووصلت الينا بنصوصها العربية الأصلية ، قد أصابها التحريف والتشويه مما يستوجب تعديلها وإعادة تقويم تلك الترجمات التي أساء المستشرقون الحكم عليها مراراً عند الحديث عن الفلسفة العربية باللسان اللاتيني .

(٤) كما نلاحظ أنّ هناك من الفلاسفة اللاتين من اقتبس نصوصَ الفلاسفةِ العرب ، فانتحلها ، عن قصدٍ أو غير قصد ، فدخلتْ أفكارُ الفلاسفةِ العرب في صلب البناء الفلسفي عند اللاتين . وهذا كثيرٌ لا احصاء له الى الآن ، منذ ضَيّعَ علينا الاستشراقُ في القرن التاسع عشر فرصةَ توثيق مثل هذه النصوص باعتبارها معرفة صحيحة بالفلسفة .

(٥) كما نلاحظ في نطاق هذه الدائرة استفحالَ التأثير العقلي العربي في تكوين الفلسفة الحديثة في بواكيرها ، أيضاً ، تبعاً لهذا التأثير الذي أشرنا اليه في فلاسفة العصر الوسيط قبل القرن الخامس عشر . ولكن الاستشراق في كل اتجاهاته لم يهتم بهذه الظواهر المدهشة في أفكار الفلاسفة الأوروبيين : لأنّ من البُنَى التي قصد كل المستشرقين بناءها ، هي أنْ يدرسوا الفلسفة العربية مُحرِفةً للفلسفة اليونانية ، وكيف أصلحها الفلاسفةُ اللاتين !

(٦) وأخيراً ، ولستُ مُغالياً لو زعمتُ أنّ قراءات الفلسفة الحديثة في بواكيرها وحتى عملاقها كانْتْ Kant ، لاتخلو من مؤثرات فلسفية عربية مباشرة من نصوص لاتينية أو من مؤلفات الفلاسفة اللاتين المتأثرة بتلك النصوص التي انتقلت الى اللاتين من الفلاسفة العرب .

(٤) تأثير العقل العربي في تكوين الفلاسفة اللاتين :

من هنا ، يمكننا الاتجاه الى قراءة صحيحة للاستشراق بمفهومه العربي عند اللاتين : لأننا ، هكذا دائماً ، نعثر على عشرات المثقفين اللاتين ممن عنوا بالفكر العربي في عموم المؤسسات الثقافية اللاتينية خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر . فماذا نجد ؟

اولاً : الاندهاش لما تضّمنه الفكر العربي ، والانسياق في منظومته العامة ، بعدما فتح جربير دي أورياك الأبواب مشرعةً للافادة من انجازات العقل العربي في النصف الثاني من القرن العاشر .

ثانياً : الشعور بالخيبة للإرث اللاتيني اللاهوتي حتى زمان القديس انسلم ـ Anselm ، الذي كان أميناً على روح العقل اللاتيني المتأثر بالاتجاه الاوغسطيني في عصر الآباء . لكن ، على الرغم من ميلاد انسلم بعد ثلاثة عقود من وفاة جربير دي أورياك ، وتحمّله لمهّمة التجديد في اللاهوت حتى وفاته ١١٠٩ ، فقد كان ممثلاً حقيقياً لاتجاه قراءة فلسفية ناقصة .

ثالثاً : الانبهار بما تعلّمه اللاتين من العرب خلال القرن الحادي عشر والانفتاح على قراءةٍ فلسفية جديدة للفلسفة اليونانية من عمل الفلاسفة العرب قبل ابن رشد . هذا الأمر نفسه ، قاد الى تأمّل فلسفي ـ لاهوتي من خلال العربية مباشرةً ، ومن العبريّة كواسطة .

ومعنى هذا ان اللاتين اكتشفوا على نحوٍ مفاجىء أنّه « كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية الى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب ارسطو الى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية . وعُرِفَتْ في القرن الثالث عشر جميع كُتب أرسطو ؛ ومن هنا اتسمت المعرفة »

[بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص ٤٣] ؛ وهنا ، أيضاً ، نلاحظ أنّه « ذاعت شهرة الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبرول ؛ وفي أواسط القرن الثالث عشر كانت تتوفر في باريس جميع شروح ابن رشد » [برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ١٤٩/٣] .

لذلك ، فليست الدعوة الاستشراقية في القرن التاسع عشر إلّا الغاء للدور الرفيع الذي لعبه العقل العربي في تكوين الفكر الفلسفي الأوربي في العصر الوسيط ، والتي تأتي في سياق قراءة حضارة الغرب على أنها بلاانقطاع بين القديم والوسيط والحديث ، وكما يرى اشبنغلر O. Spengler الفيلسوف الألماني المثالي (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) « أن العصور الوسطى لم يعد ينظر اليها على انها منفصلة عن الحديثة والقديمة ، بل أصبح مايسمونه بالعصور الوسطى والعصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخلاً تحت الحضارة الغربية » [بدوي ، المرجع السابق ، ص ٤٠] . وهذا الرأي الخطير مبنيٌّ أصلاً على نوعين من الاتجاه الاستشراقي المغالط في الصلة بين العقل العربي والعقل اللاتيني :

(١) انّ تداخل الصلة بين الثقافة العربية والثقافة اللاتينية في العصور الوسطى لم تكن ثمارها عربية ، وانما هي أصول يونانية باعتبار ان العربية اقتبست اليونانية . وهذا اتجاه يمجد العقل الأوربي موصولاً على حساب العقل العربي جملةً وتفصيلاً ، بل يتجاوزه الى كل اتجاه عقلي في الشرق القديم .

(٢) انّ الارتباط العضوي بين مسالك الفكر العربي الى المؤسسات الثقافية اللاتينية في العصر الوسيط يلغي دور القوة المؤثرة للعقل العربي والعقل اللاتيني معاً ، لانهما استندا الى معنى واحدٍ محدّد من التحريف لأصول العقل اليوناني .

فاذا كان اشبنغلر يمثل الاتجاه الاول ، على هذا النحو التفصيلي لتأثير الحضارة الغربية واستعلائها الدائم على كل مناحي الشرق ؛ فان الاتجاه الثاني تبنّاه رينان ـ E. Renan منذ ١٨٥٢ عندما صرّح في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « ابن رشد والرشدية » بالقول صراحة انه « لم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، اقتداء بالفلسفة اليونانية ، ومثل هذا يُقال عن فلسفة القرون الوسطى » [ابن رشد والرشديّة ، ترجمة زعيتر ، ص ١٥] . واستخراجاً لدواخل مثل هذه الافتراضات في قراءات الاستعلاء العقلي في الاستشراق الحديث ، نجد حالة مذهلة من التبرّؤ من فلسفة القرون الوسطى لأنّها وثيقة الصلة بانجازات الفلاسفة العرب !

وعوداً على بدء ، نلاحظ إغفال الاستشراق للمسائل الكبرى في تأثير العقل العربي في تكوين العقل الأوربي الحديث من خلال فكّ ارتباط العصور الوسطى بالمسار العربي او جعله ذيلاً للفكر العربي . وهذا التردد المدهش يثير فينا ، نحن أساتذة الفلسفة العرب اليوم ، أنواعاً من الشكوك في صدق النوايا التي عُولجتْ بها الفلسفة العربية في دراسات الاستشراق الحديث بلا استثناء حتى تلك التي تنحاز الى بيان قوة التأثير العربي في الفلسفة الوسيطة اللاتينية ، لكنها تصدر عن حالة تثير غرابة أعجب مافيها انها ترى العقل اللاتيني كان قادراً على اصلاح تحريفات قراءات الفلاسفة العرب . وهذا في حقيقته استعلاء ثقافي من نوع آخر يقصد الى بيان التقصير في الوظائف التي أدّاها الفلاسفة العرب في قراءاتهم للفلسفة اليونانية وإعادة صياغتها وفق حاجاتهم العقلية والعقيدية والحياتية ، كما هو واضح لدينا اليوم .

لكن الحقائق التاريخية كلها تشير الى انّ المراكز الثقافية العربية في الأندلس وصقلية كانت من أقوى الجسور التي ربطت بين عصر اللاهوت اللاتيني والعصر الفلسفي المدرسي ، بعد أن قدّم العرب الى اللاتين قراءات فلسفية متنوّعة : يونانية خالصة ، ومعدّلة ، ومضاف عليها على نحو مانجده في الترجمات اللاتينية من العربية في مدارس الأندلس على مثال ما ازدهر من نشوء الجامعات المعنية بالفلسفة بمؤثراتها العربية كاملة ، كما في باريس ١٢٥٣ ، واوكسفورد ١٢٢٦ ، وكمبردج ١٢٨٤ . فهذا هو الايذان بانفتاح العقل اللاتيني على منجزات الفلاسفة العرب في القرن الثالث عشر ؛ وهو قرن حاسم في تاريخ العلاقة بين العرب واوربا عندما بدأ يثمر تكوين التجديد العقلي الذي سيزدهر في القرن الرابع عشر .

وهنا ، لايمكن أن ننسى القرون الحادي عشر والثاني عشر

والثالث عشر [من سنة ١٠٩٦ تاريخ بدء الحملة الصليبية الأولى وحتى سنة ١٢٧٠ تاريخ نهاية الحملة الصليبية الثامنة ، وهي الأخيرة] فيما احتوته من عوامل الصراع والنزاع بين أوروبا والشرق العربي . فماذا يمكن ان نقرأ في التاريخ مما يلغي افتراضات المستشرقين في هذا السياق ؟

اولاً : نلاحظ ان أوروبا اللاتينية في القرن الحادي عشر لم تقدم على حملاتها الصليبية في العقد الاخير منه الاّ بعد سقوط صقلية سنة ١٠٩١ ، وبعد ان « كانت مركزاً للثقافتين اليونانية والعربية ، وبقيت كذلك في القرن التالي حين انتقلت الى سلطان الملوك النورمانديين » [كرم ، تاريخ ... العصر الوسيط ، ص ٩١] .

ثانياً : كما نلاحظ أنّ فشل الحملة الاخيرة للحروب الصليبية قد اعقبته موجة من الازدهار الثقافي ، تزامن بين تاسيس جامعة لشبونه سنة ١٢٩٠ ، وسقوط عكّا ، آخر قلاع الصليبيين ، بيد الأشرف بن قلاوون سنة ١٢٩١ .

فماذا نجد في هاتين الفرضيتين ؟

لقد ظهر على مسرح الأحداث الفكرية في اوروبا اللاتينية رجال عديدون يدينون في تكوينهم الثقافي الى العقل العربي ؛ وأبرزهم في هذا السياق : أوغو دي سانتالا Ugo di Santalla السرقسطي ، وديكويل Dicuil الارلندي ، وأدلرد Adelard of Bath الباثي ، وبطرس المكرّم Pierre le Venerable ، ويوحنا الاسباني Juan Abndeud ، ويوحنا الاشبيلي Juan de Sevilla ، وروبرت أوف جستر Robert of Chester الكيتوني ، وهرمان الديلماطي Hermanus Alemanus ، وأفلاطون التيفولي Platon di Tivoli ، ودومنغو كونثالث D. Gonzalez ودانيل أوف مورلي Daniel of Morley الانكليزي ، وجيرارد الكريموني Gerard de Cremona ، وميخائيل سكوت M. Scot الاسكتلندي ، وأيوناردو فيبوناتشي L. Fibonacci البيزي ، وتوماس هيبرنيكوس T. Hibernicus الارلندي ، وتوما الاكويني T. de Aquinus ، وبونافنتورا Bonaventura التوسكاني ، وألبرت الكبير Abertus Magnus الالماني ، وريموندو مارتيني R. Martini الدومينيكي ، وجوفروا Jofroi الارلندي ، وروجر بيكون Roger Bacon الانكليزي ؛ [العقيقي ، المستشرقون ، ١/١٢١ ـ ١٣١] . ان مراجعة هؤلاء جميعاً توصلنا الى النتائج التالية :

(١) اذا كان اول هؤلاء ،وهو دي سانتالا نزل بسرقسطة وعاصر الحملة الصليبية الأولى ١٠٩٦ ؛ فان الاخير وهو روجر بيكون قد عاصر فشل الحملة الصليبية الثامنة والأخيرة سنة ١٢٧٠ .

(٢) عرف جميعُ هؤلاء (الاساتذة) منافع التزّود بالفكر العربي جملة وتفصيلاً ، فساهموا بنقله الى اللاتينية او تحريره أو اعادة صياغته .

(٣) عرف جميع هؤلاء العربية ، أيضاً ، بالمباشرة أو عن طريق العبرية واللهجات المزدوجة كالقشطالية .

(٤) عُلموا ، بعد ان تعلّموا ، في مراكز ثقافية تَحوّلَتْ الى جامعاتٍ بديلة لجامعات طليطلة وغرناطة واشبيلية وغيرها .

(٥) كتبوا ترجماتهم باللاتينية ، وألفّ بعضهم موضوعاته بالعربية .

(٦) ان معرفة انجازاتهم بعامّة توصلنا الى أن ازدهار الحركة الفكرية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر يرجع الى قوة التأثير في ماتركه العقل العربي على اللاتين .

٥ ـ موقف الاستشراق من لاتينية الفلسفة العربية :

اذن ، نحن هنا بازاء صورة مشرقة للعقل العربي وتاثيراته في أوروبا اللاتينية ، على الرغم من كل الافتراضات التي تحطُّ من قيمة التأثيرات وما انجزته خلال ثلاثة قرون . ولا يمكن ان يأتي في هذا السياق قول الاستشراق الحديث : « ان الشرق السامي والقرون الوسطى مدينان لليونان بكل ماعندهما من الفلسفة ضبطاً ؛ وإذا فلذا مادار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لنا في الماضي ، كان لليونانية وحدها حقّ القاء دروس علينا ، لهذه اليونانية الاصيلة المخلصة في تعبيرها ، الخالصة ، الكلاسيكية [رينان ، ابن رشد والرشدية ، ص١٥] . هذا الاستغفال الثقافي الذي مارسَهُ الاستشراق ، من خلال رينان أواسط القرن التاسع عشر ، وجد صداه عند منزوعي الثقافة العربية من المُتعصّبين للعقل اللاتيني في

الدراسات العربية ، حتى وجدنا (يوسف كرم) يصف هذه المرحلة الدقيقة من قوة التأثير العربي في البُنَى الاستشراقية للعقل اللاتيني على انها نزعة « استخلاص » من العرب (!) ، عندما يقول : « كانت اسبانيا قد شرعت تستخلص استقلالها من أيدي العرب وتوثق صلاتها بفرنسا ، فتجمع بين الثقافتين الغربية والعربية .. مع عَوْدٍ الى الأساليب اللاتينية العالية » [تاريخ ... العصر الوسيط ، ص ٩١] . وقد بلغ هذا التشكيك اوجّه فيما وجدناه من قراءة الفلسفة الوسيطة بمؤثرات استشراقية بحتة خلال معالجة النصوص الفلسفية العربية المنقولة الى اللاتينية كما يذكر (عبد الرحمن بدوي) ، فيقول : « يلاحظ ان هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير في تركيب العبارة في اللاتينية وتركيبها في العربية » [بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص٨٨] . وعلى نحوٍ أغرب من كل هذا ، نجد مجمل تواريخ الفلسفة ، عندما تتعرض الى ذكر انتقال الفكر العربي الى اللاتين ، تحاول ان تقلل من قيمة الادوار التي لعبها الفلاسفة العرب في تأسيس الفلسفات في العصر الوسيط وتنوعها ، ثم انماتها الى فلسفات أحدث ابان عصر النهضة الأوربية . [قارن : برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ٢/١١٥ ـ ١٣٠] ؛ بل حمّل الاستشراقُ الفلاسفة العرب ، في اجتهاداتهم المتنوعة لصياغة فلسفة عربية ـ اسلامية ، مسؤولية الخلطِ اللاتيني الذي عاش فتراتٍ من النزاع بين الافلاطونية المحدثة والمشائية العصور المعارف اللاتينية بمداراك أصول الفلسفتين [قارن في ذلك مايقوله فردريك كوبلستون في كتابه تاريخ الفلسفة ، F. Copleston, A History of Philosophy, London 1966, vol. II, pp. 186 — 200] . وهكذا يمكن لن نستمر في استقصاء المعلومات في هذا السياق :

أولاً : يكفي أن نعرف ان الفلاسفة العرب [وسوف لانشير الى غيرهم من العلماء والمفكرين العرب ، لأنّ هذا يدخل مجال التعميم] ، ونخص هؤلاء الذين تناولهم اللاتين خلال القرون الثلاثة المارة الذكر ، قد تحوّلت نصوصهم الى اللاتينية صحيحة ومحرّفة ، ولكنها حملت أسماء الكندي Alkindus ، والفارابي Alpharabius [أو Alfarabius أو Alfarabi] ، وابن سينا Avicenna ، والغزّالي Algazel ، وابن الهيثم Alhazen ، وابن باجه Avenpace وابن رشد Averroes ؛ بل كذلك عرف اللاتين جابر بن حيان Geber ، وابو معشر Abomasar والرازي الطبيب Razes Medicus ؛ وغيرهم الكثير .

ثانياً : ويضاف على معرفة اللاتين بهؤلاء الفلاسفة ، ليس في مجال الترجمة والقراءة فحسب ، بل ان قسماً عظيماً من نصوص هؤلاء الفلاسفة لعبت دوراً واضحاً في صياغة الفلسفة الوسيطة ، حتى لاحظنا هذه الاتجاهات :

(١) الاتجاه الفارابي في درس منطق ارسطوطاليس .

(٢) الاتجاه السينوي في التفسير الافلاطوني لارسطوطاليس .

(٣) الاتجاه الغزّالي في دحض المشائيّة لصالح الافلاطونية .

(٤) الاتجاه الرشدي في القراءة المشائية لارسطوطاليس .

ثالثاً : لكن ، على الرغم من مامرّ بنا ، نستطيع ان نتبّين دائماً أن الاستشراق لايرى دوراً عالياً لهؤلاء الفلاسفة في إذكاء العقل اللاتيني ، استكمالاً لاتجاه رينان السابق على نحو مخالف لحقائق الأشياء [انظر مثلاً مايقوله بويج في هذا الشأن M. Bouyges, Notes; in: MFOUJ, VII, pp. 397 — 406] ، بل صار هذا المنحى مستقطباً ، للأسف ، في دراسات الباحثين العرب حتى وجدنا عبدالرحمن بدوي يقول : « وهنا يجب ان نشير الى ان مجرد الاشارة في كتب الفلاسفة المسيحيين لاتنهض دليلاً على ان كتب الفيلسوف الاسلامي المشار اليه قد ترجمت بالفعل الى اللغة اللاتينية »(!) [فلسفة العصور الوسطى ، ص ٨٨] .

رابعاً : وهذا كله ، بلا شك ، ليس اغفالاً للتأثير العربي في تكوين الفلسفة الوسيطة فحسب ، بل انه تشكيك بكل المعلومات التي تتوافر في التراث اللاتيني حيثما نجد أصلاً عربياً واضحاً في قراءة فلاسفة العصور الوسطى . وهذا عندنا يمثل منتهى التمويه في القراءات اللاتينية للفلاسفة العرب .

ومن كل هذا وذاك ، نستنتج جملةً من المعايير التي بها تقاس التفاعلات التفصيلية المدهشة بين انجازات الفلاسفة العرب في العصر اللاتيني المتاخم للقرن الثالث عشر :

(١) لم يكن الفلاسفة العرب السابقون المعروفون لدى اللاتين مذكورين في كتبٍ عامة ؛ بل ان لهؤلاء الفلاسفة نصوصاً

لاتينية مقروءة ومدروسة في كل المؤسسات الثقافية حتى ظهور عصر الطباعة وفي مخطوطات وصل الينا عدد كبير منها ضمن مخطوطات المكتبات الكبرى في اوروبا .

(٢) ليس هؤلاء الفلاسفة وحدهم الذين ترجمهم اللاتين واقتبسوهم ، بل هناك باقة اخرى استقصيناها في العديد من المصادر والمراجع ، نذكر منهم : حُنَيْن بن اسحق ، واسحق الابن ، واسحق بن سليمان ، وابو بشر متى ، وابراهيم بن عبدالله ، واخوان الصفا ، والابهري ، والكاتبي ، وهكذا غيرهم .

(٣) هناك ، احياناً ، اكثر من ترجمة لاتينية لنصوص هؤلاء الفلاسفة ، الكبار والصغار ، مما يدلّ على توفر اللاتين على قراءة تلك الاعمال وفحصها مراراً ، والافادة من كل جوانبها المعرفية على احسن الصور الممكنة .

وبناءً على كل ماتقدّم ، ندرك المعاني الكبيرة التي نتلمّس قيمتها في الدراسات العربية ـ اللاتينية التي ضيّق عليها الاستشراقُ جملة فعالياته البحثية التي صدر في مجملها عن حالة تسلّط النصوص اليونانية ، او حالة الاستعلاء العقلي ؛ وفي الحالتين كان الدور الحقيقي للفلسفة العربية مرهوناً بنزعة الاعتراف بفضل العرب على الغرب ، او استنكار ماتركه العقل العربي من آثار واضحة في مسار البناء النهضوي للعقل الاوربي حتى العصر الحديث . لكن هذا كله لايلغي ، في تقديرنا ، امرين مهمين :

· الاول : ظَهَرَ باحثون اوربيون منصفون حاولوا بيان جملة منجزات العرب المؤثرة في اوربا اللاتينية ، ومنهم جورج سارتون G. Sarton ، وزيغرد هونكه S. Hunke ، وغوستاف لوبون G. Lebon ، وكارل بروكلمان C. Brockelmann ، وغيرهم . لكن مايعترف به هؤلاء المستشرقون الكبار من فضل العرب على الغرب لايفصح عن مانحن نسعى الى تحديده ؛ وهو انّ انتقال الفكر الفلسفي العربي الى اللاتين لم يكن فضلاً على اوروبا فحسب ، بل انّه اسلح القدرات العقلية Faculties في تفسير اخصب الموضوعات الفلسفية في تاريخ الفكر الانساني على الاطلاق .

الثاني : ظهر باحثون عرب نادرون حاولوا كشف تمويه قراءات الاستشراق الحديث الجاحد لدور العقل العربي في تكوين الفكر الفلسفي الوسيط وصولاً الى الفلسفة الحديثة . ويقف على رأس هؤلاء الباحثين النادرين المرحوم محمود قاسم في قراءاته الصحيحة لابن رشد اللاتيني [انظر كتابه : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، القاهرة / بلا تاريخ] .

ومن هذين الامرين ، نستكشف جملة من الحقائق نرى انّه من الضروري تأكيدها في هذا المجال :

(١) تتجنّب كل الدراسات الفلسفية العربية الخوض في غمار الفلسفة الوسيطة لاسباب عديدة ، ابرزها غلبة الفرضيات التي عممها الاستشراق غلطاً وإغفالاً وتمويهاً وتعمية .

(٢) لايتوفر الباحثون العرب على قراءة التراث الفلسفي العربي المترجم الى اللاتينية لمعرفة التفصيلات المطلوبة على نحوٍ ذاتي وموضوعي لاسباب عديدة ، ابرزها الاكتفاء بالنصوص العربية المتداولة للفلاسفة العرب .

(٣) عندما يقوم الباحثون العرب بدراسة فلاسفة العصور الوسطى ، يمرّون من تأثيرات الفلاسفة العرب في اولئك على نحوٍ يتابعون فيه قراءات الاستشراق بكل دوافعه ونزعاته .

(٤) ونتيجة طبيعية لكل التقصير في قراءة نصوص الفلاسفة العرب في اللاتينية ، او نصوص فلاسفة اللاتين التي اقتبست من الفلاسفة العرب ، تبقى صورة تفصيلات تأثير الفلاسفة العرب في تكوين الجزئيات الدقيقة للعقل الاوربي غير واضحة المعالم ؛ بل يسودها غموض وارتباك يصلان الى حدّ الشعور بالفراغ بين عصور ازدهار الفلسفة القديمة والحديثة .

(٥) ويأتي في هذا السياق عدم متابعة المؤثرات العميقة الممتدة الى اعمال الفلاسفة في العصر الحديث . فهؤلاء جميعاً قرأوا الفلاسفة اللاتين واقتبسوا منهم وافادوا من حلولهم (سلباً وايجاباً) ؛ وتبعاً لهذا يمكن في الكشف المستمر عن اعمال الفلاسفة العرب وتأثيراتهم في الفلاسفة اللاتين أن يصل الباحثون في المستقبل الى مؤثرات مباشرة وغير مباشرة في الانظمة المعرفية للفلاسفة في العصر الحديث .

وساكتفي بهذه الحقائق ، هنا ، لكي لايتغلّب علينا الاستقصاء غير المنطقي في قراءة اعمال الفلاسفة العرب . لكن ، وهذه حقيقة كبرى ، قد آن الاوان لنعالج المسائل التالية في دراساتنا الفلسفية :

الاولى : انّ كشف تحريف اللاتين لنصوص الفلاسفة العرب لايتمّ

الاّ عن طريق قراءتها اللاتينية .

الثانية : انّ كشف اقتباسات اللاتين لنصوص الفلاسفة العرب وانتحالها دن نسبتها الى الفلاسفة تحتاج الى قراءة نصوص الفلاسفة العرب المترجمة الى اللاتينية وموازنتها بأعمال الفلاسفة الاوربيين ابان عصر النهضة وبعده .

الثالثة : انّ كشف النصوص اللاتينية لاعمال الفلاسفة العرب سيوفّر علينا معرفة ماضاعت أصوله العربية ، ويزيد من قيمة ما وصل الينا مشوهاً ، أو ناقصاً ، أو محرّفاً .

(٦) التعريف بالمطبوعات الفلسفية اللاتينية للفلاسفة العرب :

ويمكننا هنا أن نستقصي الترجمات الفلسفية المهمة التي بلغت عناية اللاتين بها حدّ. أن تعرضوا لنشرها مراراً في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر ؛ وكلها من اعمال المترجمين في قرون ماقبل عصر النهضة [قارن Menasce, Arabische Philosophie, 1948] :

١٤٧٢ ـ ظهرت الطبعة اللاتينية لمؤلفات ارسطو طاليس مع شروح ابن رشد ، وقد اعيد طبعها ١٤٧٣ و ١٤٧٤ في بادوا .

١٤٨١ ـ ظهرت الطبعة اللاتينية لصدر كتاب الخطابة للفارابي في فينيسيا ، وهي من ترجمة كنديسلاني .

١٤٨٤ ـ ظهور الطبعة الكاملة لكتاب الخطابة للفارابي باللاتينية وعلى الاحتمال انها ترجمة المانوس ؛ في فينيسيا .

١٤٩٥ ـ ظهور الترجمة اللاتينية لاعمال ابن سينا في طبعة فينيسيا ، من عمل كنديسلاني .

١٤٩٧ ـ ظهور الترجمة اللاتينية لكتابي (تهافت الفلاسفة) للغزالي و (تهافت التهافت) لابن رشد في بادوا ، من عمل نوفوس .

١٥٠٠ ـ ظهرت طبعة ثانية لاتينية لاعمال ابن سينا ، في فينيسيا .

١٥٠٦ ـ ظهرت الطبعة اللاتينية لمنطق وفلسفة الغزّالي ، في كولون ، وهي عمل مزدوج لكنديسلاني ويوحنا الاسباني ؛ ثم اعيد طبعه في فينيسيا في العام نفسه من قبل الناشر بتروس لاختنشتين .

١٥٠٨ ـ ظهور الطبعة الثالثة للترجمة اللاتينية لاعمال ابن سينا في فنيسيا .

١٥١٥ ـ ظهور الطبعة اللاتينية لكتاب الخطابة للفارابي ، من ترجمة أخيللينوس ، في فنيسيا . كما ظهرت في العام نفسه ، الطبعة اللاتينية لكتاب الحدود لابن سليمون (اسحاق بن سليمان) في ليون .

١٥٢٥ ـ ظهور الطبعة اللاتينية لمنطق ابن ميمون ، في بازل .

١٥٣٦ ـ ظهور الطبعة الثالثة لمنطق وفلسفة الغزّالي ، من ترجمات كنديسلاني ويوحنا الاسباني اللاتينية ، في فنيسيا .

١٥٥٠ ـ ظهور عشر مجلدات لاعمال ارسطوطاليس اللاتينية مع شروح ابن رشد ، في فنيسيا . كما ظهرت في العام نفسه ، الطبعة اللاتينية لكتاب الالفاظ المنطقية لابن ميمون في فنيسيا .

١٥٥٢ ـ استكمال نشر الاعمال الكاملة لابن رشد باللاتينية ، في طبعة فنيسيا . وكما اعيد طبع الترجمة اللاتينية لاعمال ارسطوطاليس عن العربية (التي ظهرت ١٥٥٠) في فنيسيا .

١٥٦٢ ـ ظهرت طبعة جونتين لمؤلفات ارسطوطاليس باللاتينية وعليها شروح ابن رشد ، في فنيسيا .

١٥٧٤ ـ استكمال طبع ارسطو طاليس بشروح ابن رشد في فنيسيا .

١٥٧٥ ـ اعادة طبع ارسطوطاليس بشروح ابن رشد في فنيسيا .

١٦٢٥ ـ ظهور طبعة لاتينية لايساغوجي الابهري ، في روما .

١٦٧٠ ـ ظهور طبعة لمنطق نجم الدين الكاتبي ؛ وهي الرسالة الشمسية ، ومن ترجمة جرمانوس سليسياكوس .

ومن هذا العرض الموجز ندرك ان المترجمين اللاتين قد وفّروا عدداً كبيراً من النصوص الفلسفية العربية في تداول الدارسين في المراكز الفلسفية خلال القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر في مخطوطات عديدة ، كتب لعدد منها أن يُنشر خلال النهضة على نحو مارأينا . ومن الملاحظ هنا ، انه مازال الباحثون الاوربيون (حتى من غير المستشرقين) يكتشفون نصوصاً لاتينية للفلاسفة العرب وينشرونها كما فعل الباحث الالماني كوش J. Koch الذي نشر سنة ١٩٤٤ نصوصاً فلسفية عربية مترجمة إلى اللاتينية من قبل رومانوس ؛ وهي عملية تشبه مابحثه دي فيلار de Villard سنة ١٩٤٤ في ترجمة النصوص الفلسفية التي كان ترجمها مارتينوس الى اللاتينية ، أو تلك النشرة التي قام بها روبيو J. Rubio بين سنتي

١٩١٣ ـ ١٩١٤ لنصوص ريموند ليللوس الفلسفية (الشعرية) المستوحاة من ترجمات كنديسلاي ويوحنا الاسباني .

وهكذا نلاحظ ان سعياً مدهشاً لجمع المعلومات عن المترجمين اللاتين وترجماتهم للنصوص الفلسفية العربية تحتاج الى مراجعة علمية دقيقة ، وفق المادة الغزيرة المتوفرة بأيدينا [انظر : Pearson, Index Islamicus, PP. 173 - 174] .

واذا كنّا وصلنا الى هذا الدور... فنحن بحاجة الى كشف قراءات المستشرقين للفلاسفة العرب بحسبان مؤثراتهم في النصوص اللاتينية . وهنا نذكر أنّ أول من نبّه الى هذا النحو من الدراسات جوردان A. Jourdain في ابحاثه النقدية لعصر وأصول الترجمات اللاتينية لأعمال ارسطوطاليس وشرّاحه من اليونانيين عند العرب الذين عرفهم الكتاب المدرسيّون ؛ والتي نشرها في باريس ١٨٤٣ . هذا الاتجاه الذي سيأتي ثماره في ابحاث المستشرق فستنفلد F. Wustenfeld في الترجمات اللاتينية للكتب العربية ، التي نشرها في كوتنكن ١٨٧٧ ؛ أعقبه المستشرق شتينشنيدر Steinschneider في نشر أبحاثه للترجمات الأوربية ، ومنها اللاتينية ، خلال القرن السابع عشر ، في حلقتين نشرهما في فيينا سنة ١٩٠٥ وسنة ١٩٠٦ . وسينمو هذا الاتجاه ليَصِلَ ذروته في العمل الكبير الذي شارك فيه اربعة من كبار الباحثين [لاكومب G. Lacombe ، وبركنماجر A. Birkenmajer ، ودولنك M. Dulong ، وفرانستشيني A. Franceschini] في مراجعة (ارسطو طاليس اللاتيني) مراجعة تفصيلية نُشِرَتْ في روما سنة ١٩٣٩ ، تضمنت اعمال الفلاسفة العرب المتعلّقة بارسطو طاليس في ترجمات العصر الوسيط .

وعلى نحو التخصيص ، نلاحظ ان المحاولات الاستشراقية الأولى لتقديم قراءات لاتينية للفلاسفة العرب مدينة كثيراً الى جوردان الذي مهدّ الطريق لمجموعة من كبار المستشرقين لدراسة الاعمال اللاتينية للفلاسفة العرب على نحو تفصيلي ابتداء من رينان الذي ترجع اليه تصورات الفلسفة الرشدية اللاتينية [جونو ، الفلسفة الوسيطية ، ص ١٣٦] .

وهذا الانبهار بالنصوص اللاتينية المترجمة عن العربية من أعمال الفلاسفة العرب أو اليونانيين الذين ترجموا الى العربية مابين القرون الثامن والتاسع والعاشر (الميلادية) في بغداد وغيرها من حواظر الدولة العربية ، اذكى في الاستشراق نوعاً ساحراً من تقليد المترجمين اللاتين ، فانبروا بنقل النصوص الى اللاتينية في العصر الحديث ، كما فعل شمولدرز Schmolders بنصوص للفارابي وابن سينا ، أو مارغوليوث Margoliouth بترجمة كتاب فن الشعر لارسطو طاليس التي قام بها ابو بشر متى بن يونس ، او تكاتش Tkatsch ، ايضاً بفن الشعر ، أو فالزر وكابريلي Walzer & Gabrieli بنص الفارابي حول فلسفة افلاطون ، وغير هؤلاء كثيرون من المستشرقين ؛ بل اننا نلاحظ تفضيل العنوانات اللاتينية لأعمال كتبها المستشرقون بغير اللاتينية ، كما فعل زنكير Zenker في نشرته لترجمة اسحق بن حنين لكتاب مقولات ارسطوطاليس ؛ وهكذا فعل كراوس Kraus في نشرة رسائل الرازي ؛ واقتدى بهذا الأخير ، عبدالرحمن بدوي في عنوانات بعض كتبه ، اشهرها نشرته لكتاب فن الشعر لارسطو طاليس .

ولعله من نافلة القول ان اؤكّد هنا صراحةً أن التراث اللاتيني ، الذي ينظر اليه الاوربي الاكاديمي بكل تقدير واحترام ، جعل من العديد من المستشرقين ، على الرغم من فوضى الموازنة والتقويم بين النصوص في القرن التاسع عشر ، يرون منذ عهد قريب ان النصوص العربية المترجمة الى اللاتينية من اهم مصادر المعرفة في العصر الوسيط المدرسي ، وعصر النهضة ، لاوربا الحديثة .

(٧) تقويم الاستشراق لاتجاهات الفلاسفة العرب عند اللاتين :

ولم تكن الترجمات اللاتينية الأولى للنصوص الفلسفية العربية ذات اثر فكري عقلي عام فحسب ، بل تجاوزت الالفاظ الفلسفية العربية بمصطلحاتها ومؤثراتها اللغوية حدود الاستعمال العربي الى الاستعمال الأوربي ، فظهر ذلك اول مرة في عمل استشراقي كبير قام به بيتر الكالي Petrus de Alcala عندما ضمّن الالفاظ العربية في اللغة القشطالية ، عندما نشرهُ في غرناطة سنة ١٥٠٥ [Vocabulista aravigo en Letra Castellana, Granada 1505] فمثل هذا النموذج من بيان التأثير العربي في القشطالية ، ومنها سرى ذلك الى اللاتينية ، يؤكد حقيقة أن المترجمين اللاتين مهدوا الطريق للاستشراق الحديث في جملة واسعة من الالفاظ والمصطلحات الفلسفية العربية ابتداء من القرن الحادي عشر حتى اواخر القرن الخامس عشر .

ومن ابرز المترجمين اللاتين الذين تركوا آثاراً ذات قيمة عالية في النصوص الفلسفية العربية المنقولة الى اللاتينية ، كنديسلاي D.

Gundisalvi الذي حصر المستشرق الاسباني Alonso ، منذ عهد قريب ، ترجماته وأصولها ، في بحث له في مجلة AL — ANDALUS سنة ١٩٤٧ . كذلك نقل J. Koch في ما نسب الى المترجم روماتوس Aegidius Romanus من نص فلسفي عربي مهم بالاتينية Errores Philosophorum ، سنة ١٩٤٤ . وعلى هذا المنوال درس كيشر O. Kilcher النصوص الفلسفية العربية التي ترجمها ليلوس Raymon- dus Lullus الى اللاتينية ، سنة ١٩٠٩ بمجلة تاريخ الفلسفة واللاهوت للعصر الوسيط بمونستر . وكذلك نجد ، ايضاً ، مالفله دي فيلار M. de Villard في دراسته عن الاسلام في اوربا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، فخص عنايته ببحث المترجم اللاتيني مارتينوس Raimundus Martinus الذي ترجع اليه ترجمات نصوص فلسفية عربية مهمة الى اللاتينية ؛ وقد ظهرت دراسة دي فيلار سنة ١٩٤٤ في الفاتيكان .

وكان من نتائج كل هذه المؤثرات الواضحة للغة العربية في قراءات المترجمين اللاتين ، ان اثمرت انجازاً في مسارد الالفاظ اللاتينية ـ العربية ، نشرها شتينولد C. F. Seybold في سلسلة الدراسات السامية ، ببرلين سنة ١٩٠٠ .

لكن ، مع كل هذا ، يرى مستشرق آخر هو ماسينيون L. Massignon انه « اذا اتبعنا اسلوب المقارنة والموازنة في اللغة العربية واللغة اللاتينية ، كان من المناسب ان نؤكد ان قيام المعنى مختلف في اللغات الآرية كاللغة اللاتينية واللغات السامية كالعربية » [من دراسات المستشرقين ، ترجمة ابراهيم السامرائي ، ص ٤٦] . وهذا الافصاح عند ماسينيون انما ينتمي الى الصوت الذي اطلقه رينان في منتصف القرن التاسع عشر : التشكيك بقدرات النصوص الفلسفية العربية في اداء وظائفها الفلسفية في ترجماتها اللاتينية التي سادت العصر الوسيط المدرسي .

وهذه مجانبة للحق واضحة : لان ماسينيون يريد ان يخلص الى ان النصوص الفلسفية العربية التي نقلها المترجمون اللاتين الى اوروبا ، لم تكن امينة في اللغة ، كما انها لم تكن امينة في العقيدة ، لانه يرى « من الناحية الاخرى ، لم تكن النصوص العربية التي نقلت الى اللاتينية في العصور الوسيطة لدى الغربيين ، نصوصاً نصرانية ، بل كانت نصوصاً اسلامية ؛ ان هناك ، اذاً ، مصدراً آخر عام للصعوبات المتأتية من نقل الكيانات للافكار » [ماسينيون ، ضمن المراجع السابق ، ص ٤٧] . فهذا الذي يقصد اليه المستشرق ماسينيون ، هنا ، وهو يعالج المصادر العربية التي استعملها المدرسيون اللاتينيون [قارن : Massignon, Oper Minor, 11, PP. 467-486] هو الذي سميناه تمويه المستشرقين للدور الذي لعبه العقل العربي في تكوين الثقافة الاوربية في العصر المدرسي الوسيط . ومع انه يعترف بأنه « لم يكن ارسطو معروفاً لدى اللاتين في تلك الحقبة في الغرب وطوال القرون الوسطى ، ان علم الطبيعة وعلم ماوراء الطبيعة لم يكن معروفاً ، كما يبدو إلا في القرن الثالث عشر » [ماسينيون ، ضمن المراجع السابق ، ص ٤٨] .

فاوروبا العصور الوسطى كانت تجهل الفلسفة في صميمها (الافلاطونية والارسطوطاليسية) ، كما هو واضح من فلسفة اللاهوت في عصر الآباء من اوغسطين حتى انسلم ؛ « ذلك لان كتب الدراسة ، التي كانت معروفة حينذاك ، كانت قليلة ، وهي شذرات من ارسطو متعلقة بالاورغانون فحسب ، ثم شذرات من افلاطون . ولهذا كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية الى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب ارسطو الى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية ، وعرفت في القرن الثالث عشر جميع كتب ارسطو ؛ ومن هنا اتسعت المعرفة » [بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص٤٣] . ومعنى هذا كله ان العرب هم الذين عرّفوا اوروبا بالفلسفة كما ينبغي ان تقرا نصوصاً وشروحاً ، مع تحليل واعادة تركيب ؛ وليس بصحيح مايزعمه الاستشراق من ان العرب قدموا ارسطوطاليس وغيره من الفلاسفة اليونانيين بشكل يخلو من الدقة ، حتى بدت المهمة كلها على هذا النحو : « لقد ترجمت الفلسفة الاسلامية الى لاتينية القرون الوسطى ، فوضعت في كلمات نصرانية في القرن الثاني عشر » [ماسينيون ، ضمن : من دراسات المستشرقين ، ص ٤٩] ؛ ومع ذلك ، « بعد اكثر من نصف قرن اصبحت نصوص ارسطو تُقدَّم الى اللاهوتيين اللاتين في الغرب بشكل مترجم غير هادف الى غرض خاص ... وقد قام فريق من التراجمة بترجمة مصنفات ارسطو الكاملة الى اللاتينية ، وكذلك شروح ابن رشد عليها » [ايضاً ، ص ٥٠] .

انّ هذا التشكيك ، والتمويه ، مثالان للاستشراق الذي يرى ان الفلسفة العربيّة ، التي انتقلت الى المراكز الثقافية الاوربية معروفة باللاتينية ، كانت غير متميزة عن الفلسفة بقوة ؛ لكن في الوقت نفسه ، لانفر من الاعتراف الذي نجده في دراسات وابحاث بعض

المستشرقين بأن انتقال الفلسفة العربية الى اللاتين كان سبباً في انفتاحهم على الفكر الفلسفي اليوناني وما انضجه العرب من هذا الفكر . ذلك أن « دور العرب في تكوين الفلسفة الاوروبية في العصور الوسطى ، دور مزدوج : دور الرسول الحامل لهم رسالة اليونان في الفلسفة ، ودور الفاعل المؤثر بما ابتكر وانتج . فمن طريق العرب عرفت اوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مؤلفات ارسطو ، وقطعاً من فلسفة افلوطين وأبرقليس ، ومعالم من فلسفة افلاطون » [بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص٣٠] ؛ ومن هنا « كان على جميع روافد الفكر الاوربي أن تنهل من التراجم العربية ليس من الرشديين فقط ، وما يقابلهم من جماعة القديس توماس كويناس [توما الاكويني] فقط ، بل ومن الافلاطونيين المحافظين مثل بونافنتورا ، ومن الافلاطونيين ذوي العقلية العلمية مثل روبرت كروسيستي وروجر بيكون . فجميع الفلسفة الاوربية التي تلت ذلك مدينة بشكل كبير للكتاب [الفلاسفة] العرب » [انظر : مونتكمري واط ، تأثير الاسلام ، ص ١١٢] ؛ وفي هذا السياق ندرك الهدف من كل هذا التحليل ، لنصل الى « أنّ جذور الفكر الغربي هي خليط من فكر اغريقي وعربي ؛ واكتسب مزج معارف الشرق والغرب من كل مصادرها » [مايرز ، الفكر العربي ، ص١٤٣] .

وهكذا سنجد دائماً ، اننا بحاجة الى تفسير كلّ هذا التردد في بيان الدور الفاعل للفلسفة العربية عند اللاتين ، ومن وجهة نظر الاستشراق المتأثر بنزعتين :

الأولى : نزعة علمانية غير مكترثة بالاصول اللاهوتية وتقويمها من وجهة نظر دينية ـ حضارية ؛ بل انّ هدف المستشرقين في هذا الاتجاه إحياء الاتصال القوي بالفلسفة اليونانية التي قامت اصلاً على اسس لاتتعلّق بالعقيدة الدينية ، حتى وصفت بانها فلسفة وثنية .

الثانية : نزعة دينية تهتم بالتراث اللاتيني بحسبانه ممثلاً للقراءة العقيدة المسيحية ؛ ولان هذه العقيدة كانت في نزاع دائم مع العروبة والاسلام خلال قرون انتقال العلم العربي الى اوروبا ، فانّ نتائج البحث في الاتصال الفلسفي بين العقل العربي والعقل اللاتيني كان مشوّهاً .

هاتان النزعتان هما الدائرتان اللتان كان يتحرّك ضمنهما المستشرقون الى عهد قريب . فمن المؤسف حقّاً أن نلاحظ هيمنة الافتراضية في الحالتين في الكثير من اعمالهم ، كلما بحثوا العلاقة بين فلسفة العصر الوسيط المدرسية واصولها في انجازات الفلاسفة العرب الذين ترجموا الى اللاتينية . وهنا ، يمكن أن نأتي برأي واحد من مؤرخي الفلسفة ، وهو فردريك كوبلستون F. Copleston الذي يفرد مجلداً برأسه الفلسفة الوسيطة ؛ وخلاصة مايراه انّ الفلاسفة العرب في تراجمهم الفلسفة وما انضجوه من بحث ، انما توصّلوا الى حلول تتناقض مع اللاهوت ؛ لذلك ، على الرغم من الدور الفّعال للفلاسفة العرب ، ظهروا كأنهم محرفين لفلسفة اليونان من جهة ، وخصوم العقيدة في العصر الوسيط [انظر التفصيلات : A History of Philosophy, 11, P. 186 ff.] وفي الاتجاه الآخر ، نلاحظ انّ اعمال فلاسفة العصر الوسيط المدرسي التي اعتمدت على التراث اليوناني وفق الترجمات العربية ، لم تكن تهدف في الحقيقة الى « إحياء مَجْدَيْ اليونان والرومان ، وانّما ... لخدمة العقيدة المسيحية بشكل عام » [قارن : اليوسف ، العصور الوسطى الاوروبية ، ص ٢١٢] .

والسؤال القائم الآن في هذا السياق ، هو كيف تراكمت المعرفة عند المستشرقين المحدثين لتفسير الفلسفة العربية وفق نزعات لاهوتية مرة ، وعلمانية مرة أخرى ؟

اولاً : نظر المستشرقون في القرن التاسع عشر ، خصوصاً في مراكز الاستشراق الفرنسي والالماني ، الى اعمال الفلاسفة المدرسيين اللاتين نظرة شك لما تضمنه من تفسيرات ارجعوها الى اصولها اليونانية ، فوجدوا ان معظم النصوص التي نُقلتْ الى اللاتينية من العربية موصوف بالتحريف والتشويه ، لاسباب ثبتّوا قسماً منها في جهود الترجمة العربية للنص اليوناني ، ومعالجة الفلاسفة العرب للفلسفة اليونانية ، واجتهادات الشراح في تفسير النصوص نقلاً واقتباساً ، اوردّاً ونقضاً . والملاحظ على هؤلاء أنهم :

(١) لم يتعرفوا على جميع المخطوطات اللاتينية لترجمات النصوص الفلسفية العربية .

(٢) لم تشمل دراساتهم كل المخطوطات العربية والتعرف على قراءاتها في الاصول .

(٣) لم يصدروا في دراساتهم ألا من نقطة جوهرية واحدة في ردّ الفعل ضد الفلسفة العربية كمواقفهم المتشككة التي سَرَتْ الى قراءات اللاتين انفسهم .

ثانيا : نظر مستشرقون آخرون ، منذ اواخر القرن التاسع عشر

وحتى عهد قريب ، في عدد كبير من الترجمات اللاتينية للنصوص العربية فوجدوا أن الخلل في القراءات اللاتينية المدرسية يعود الى اسباب متعددة ، منها :

(١) توسط المترجمين العبريين في ترجمة النصوص العربية الى اللاتينية ؛ وهذا ادى الى ضعف قراءات الفلاسفة اللاتين للنص الفلسفي العربي .

(٢) انتحال المترجمين اللاتين لقراءات النصوص الفلسفية العربية على نحو يثير الشكوك فيما ألّفه اللاتين في انجازاتهم الفلسفية التي يعود قسم عظيم منها الى أصول عربية ، لكنها محرّفة وفق العقيدة اللاهوتية السائدة في العصر المدرسي الوسيط .

(٣) اقتباس فلاسفة العصر الوسيط نصوص الفلاسفة العرب دون توثيقها لعوامل الخصومة ، وحبّ الانتحال ، وابعاد شبهات الوسط الكهنوتي لهم بالرجوع الى الفلاسفة العرب (= المسلمين) .

لكن الامر يبدو ليس سهلاً الى حدّ يمكن تصوّر تيارين من اغرب الباحثين المستشرقين ، اولهم رنيان الذي بنى كل تصوراته وفق الاتجاه الاول السابق ونمّاهُ حتى جعل من موضوع (ابن رشد والرشدية) دليلاً على تقصير العرب ، وتبعاً لهم اللاتين ، في قراءة الفلسفة الخالصة ، وهي يونانية عنده . وعلى الطرف الآخر ، عالج آسين بلاثيوس ، وابتداء من سنة ١٩٠٤ ، موضوع ابن رشد كمصدر وثيق بفلسفة توما الاكويني [يراجع Homenaje a don F. Codera, Zaragoza 1904.] . وتبعاً لهاتين المدرستين في معالجة الاستشراق الفلسفي العربي اللاتيني ، ستتحدد مجموعة مذهلة من التصورات التي تحتاج الى فحص جديد .

(٨) توثيق الفلاسفة العرب في الدراسات اللاتينية :

وهنا نصل الى خطوة متقدمة في بحثنا عندما نلاحظ ان عناية دوائر الاستشراق بالفلسفة العربية من خلال الارث اللاتيني الذي كان محدوداً بمعرفة فلاسفة من طراز خاص ، هم : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد [انظر جونو ، الفلسفة الوسيطية ، ص١١٢] ؛ واحياناً يُغفل الكندي ، ويكون هؤلاء الكبار هم : الفارابي ، وابن سينا ، والغزّالي ، وابن رشد [قارن : Copleston Op. cit., pp. 189. 190, 195, 197] ؛ على الرغم من وصول عشرات النصوص الفلسفية الى اللاتين من منجزات الفلاسفة العرب الآخرين ، كما مرّ بنا من قبل .

اذن نحن هنا إزاء مشكلة قراءة الفلسفة العربية في تقديرات الاستشراق من ارث لاتيني ؛ وهي بعينها الطريقة التي طبعت كتابة تواريخ الفلسفة العربية حتى عهد قريب [انظر بحثنا : عرض ببليوغرافي لكتابة تواريخ الفلسفة العربية ... ، دورية آفاق عربية (٢) ، الفلسفة والثقافة ، ١٩٨٥ ، ص١٦٧ ـ ١٧٠] ، وفق مناهج المستشرقين المختلفة في قراءة الفلسفة العربية من منظورها اللاتيني الخالص المنزوع الثقة في كتابات المستشرقين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، على الرغم من تداخل قراءات بسيطة لنصوص عربية بمعزل عن الاقتباس اللاتيني خلال القرن التاسع عشر حتى وضحت الصور التالية في دوائر الاستشراق وهم على اعتاب القرن العشرين :

الصورة الاولى : ان الفلاسفة العرب مثّلوا في مؤثراتهم في اللاتين شقين كبيرين : الاول ، ميتا فيزيقي ، ظهر بجلاء في اعمال ابن سينا والغزالي ، تبعاً لفلسفة الفارابي جملةً وتفصيلاً ؛ وهي فلسفة مشائية ممزوجة بتفسيرات الافلاطونية المحدثة على نحو مدهش . والثاني ، اتجاه عقلي ـ بحت ، يعود الى اصول ارسطوطاليسية خالصة ، كما في شروح ابن رشد ؛ وهي مدينة الى قراءات الفارابي ايضاً .

الصورة الثانية : ان الفلاسفة اللاتين خلال العصر المدرسي الوسيط ، بما اقتبسوه من الفلاسفة العرب يمثّلون اتجاهين : الاول ، كان اتجاهاً افلاطونياً محدثاً متأثراً بقوام الاوغسطينية وفق تفسيرات مستفادة من الفارابي وابن سينا والغزالي ، حتى غلبت آراء ابن سينا في هذا المنحى ، حتى « سُمّي حديثاً بالاوغسطينية الضاربة الى السينوية augustinisme avicennisant » [كرم ، تاريخ ... العصر الوسيط ، ص١٢٤] . والثاني ، كان اتجاهاً رشدياً في تأويل ارسطوطاليس ، وهو النزعة الرشدية اللاتينية Averroïsme Latin والتي اطلق عليها مؤخراً شتينبرغن وصفاً ثلاثياً يجمع بين ارسطو طاليس وابن رشد وتوما الاكويني [انظر Steenberghen, Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites, Louvain 1931.]

ومعنى هذا كله ، انه لم يكن للفلاسفة العرب مؤثرات في قراءة الفلسفة في العصر الوسيط فحسب ، بل تجاوزت قراءاتهم الى

اتجاهات مدرسية نابعة من اتجاهات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ؛ وهي في احسن الاحوال ، كما يعترف الاستشراق على مضض ، سينوية ورشدية ساهمتا في رسم معالم الطريق الفلسفي للعقل الأوربي الحديث .

ونتيجة طبيعية لاكتشافات المخطوطات اللاتينية ومطبوعات عصر النهضة ، فنحن اليوم على بيّنة من اعمال الفيلسوف الكندي اللاتينية ، تبعاً لنشرة البينو ناكي A. Nagy منذ سنة ١٨٩٧ وهي قراءة لاتينية مهمة لنصوص فلسفية للكندي عرفها اللاتين منذ عهد جيرارد الكريموني وغيره . وهذا التأسيس فتح ، على نحو جديد ، على الباحثين منافذ جديدة لم يعرفها الاستشراق اواسط القرن التاسع عشر عندما قدّم G. Flugel دراسته عن الكندي فيلسوف العرب ، ونشرها في لايبزيك سنة ١٨٥٤ .

ومن ناحية اخرى ، تتوفر اليوم معلومات ممتازة عن الفارابي اللاتيني ، منذ قام سلمان D. Salman بتقديم كشافه عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات الفارابي ، ونشره في بالتيمور سنة ١٩٣٩ . وهذا الاتجاه انما يصحح الكثير من قراءات شمولدرز في دراسته عن الفارابي [وابن سينا ، في Documenta Philosophiae Arabum]التي نشرها في بون سنة ١٨٣٦ ، أو حتى الدراسة الموسّعة لاشتينشنيدر عن الفارابي التي نشرها في سانت بترسبورغ سنة ١٨٦٩ . انّ عدداً مذهلاً من افتراضات الاستشراق في القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين يجب ان تعدّل بموجب معرفتنا بالفارابي اللاتيني الآن [قارن : Menasce, Op. cit., p. 28] .

كذلك ان معرفتنا بابن سينا اللاتيني ، والسينوية اللاتينية هي الآن واضحة المعالم في الدراسة التي قدّمها فو R. de Vaux ونشرها في باريس ١٩٣٤ ؛ بالاضافة الى معرفتنا بطبعات المؤلفات الفلسفية اللاتينية لابن سينا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر [انظر : Menasce, p. 35] . وكل هذا يقوّم مجمل الافتراضات التي قال بها الاستشراق في القرن التاسع عشر عن ابن سينا والسينوية عند اللاتين ، ابتداءً من دراسة شمولدرز سنة ١٨٣٦ ، ووصولاً الى كارادفو Carra de Vaux في دراسته الموسّعة عن ابن سينا التي نشرها في باريس ١٩٠٠ ؛ على الرغم من الدراسة المبكرة التي قام بها هانبرك B. Haneberg ، في قراءة نظرية المعرفة بين ابن سينا والبرت الكبير ، ونشرها في منشن سنة ١٨٦٨ . فلقد ازدهرت اعادة قراءة السينوية اللاتينية خلال النصف الاول من قرننا الحالي ، حتى بلغت ذروتها فيما قدمته غواشون A. M. Goichon في دراستها عن فلسفة ابن سينا واثره في اوروبا الوسيطة ، نشرتها في باريس ١٩٤٤ [انظر الترجمة العربية لرمضان لاوند ، بيروت ١٩٥٠] .

وفي الجانب الآخر ، نجد أن الغزّالي اللاتيني الآن صار معروفاً ، منذ قدّم سلمان D. Salman كشافه الممتاز عن انتقال مؤلفاته الى اللاتينية ، ونشره في باريس ١٩٣٦ ؛ فنحن على بيّنة من نصوص الغزّالي الفلسفية والمنطقية التي استعملها اللاتين [قارن : Menasce, pp. 31-32] ؛ وقراءتها من جديد تقوّم مجمل التصورات التي ظهرت عند المستشرقين في القرن التاسع عشر ، ابتداءً من دراسة شمولدرز حول المدارس الفلسفية عند العرب وبوجه خاص عقيدة الغزالي ، التي نشرها في باريس ١٨٤٢ ، ووصولاً الى كارادي فو في دراسته الموسّعة عن الغزالي التي نشرها في باريس سنة ١٩٠٢ ؛ وما تخلل القرن التاسع عشر من دراسات حول الغزّالية لاعتبارات استشراقية غير معنية بمؤثرات الغزالي في اللاتين ، كما فعل كوشه R. Gosche في دراسته التي بحث فيها الغزالي سيرة ومؤلفات ، ونشرها في برلين سنة ١٨٥٨ [انظر : بدوي ، مؤلفات الغزّالي ، ص٢٧] .

وأخيراً ، وليس آخراً ، الفيلسوف ابن رشد ، الذي درسه على نحو مفصّل أول مرة رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » ، ونشره في باريس ١٨٥٢ ، ولم يعد على الرغم من المعلومات الكثيرة فيه ، المرجع الممتاز في ابن رشد اللاتيني . فنحن نعرف اليوم ان الدراسات الرشدية قد خطت بعد رينان خطوات واسعة لكشف قوة التأثير الرشدي اللاتيني في الفلسفة الوسيطية ، بعد ان قدّم لاكومب G. Lacombe كشافه الموسّع حول ارسطاليس اللاتيني [انظر : Aristoteles Latinus, Roma 1939 الذي تضمّن كل الترجمات الرشدية اللاتينية كشروح ونصوص على ارسطوطاليس في العصور الوسطى ، وطبعاتها في عصر النهضة الأوربية ؛ وهو عمل ابن رشد الذي لانظير له في تقديم ارسطو طاليس الى اللاتين بنصّه الكامل وشروحه الكبرى Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem فعلى الرغم من دراسة ماندونيه P. Mandonnet التي أقامها حول سيجر البرابانتي Siger de Brabant والرشديّة اللاتينية في القرن الثالث عشر ، ونشرها في فريبورغ ١٨٩٩ ؛ فقد اعيد تقويم

ابن رشـد اللاتيني مـجـدداً في دراسـة شتينبـرغن F. Van Steenberghen ، عن الرشدية اللاتينية عند سيجر البرابانتي ، التي نشرها في لوفان سنة ١٩٢١ وهي الدراسة التي نازعت رينان في « أن الرشدية اللاتينية ، القرن الثالث عشر ، هي من انتاج خيال رينان » [جونو ، الفلسفة الوسيطية ، ص١٣٦] . لكن هذا كله لايفصح عن قراءة سليمة لابن رشـد ، خصوصـاً بعد أن نشر سلمـان D. Salman دراسته عن التأثير الأول لابن رشد عند اللاتين ، في باريس سنة ١٩٣٧ ، بعد أن كان قد R. de Vaux قد قدم دراسته للمدخل الأول لابن رشد عند اللاتين ، ونشرها في باريس سنة ١٩٣٣ . وكل هذا ، أيضاً ، جاء بمؤثرات المستشرق آسين بلاثيوس M. Asin Palacios في دراسته عمّا تركه ابن رشد في فلسفة توما الاكويني ، ونشرها في سرقوزا سنة ١٩٠٤ .

وهكذا نجد أنفسنا ازاء تصورات مدهشة حول مؤثرات العقل العـربي في تكوين الجـدل الفلسفي في العصر الوسيـط ، والذي يحتاج الى تفصيل كثير ، وهو مالانقوى عليه في هذا البحث : فقد رأينا أن الانفتاح على الفكر العربي عند اللاتين ، بدأ منذ النصف الثاني من القرن العاشر ، وسيمتدّ التأثير الى القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر : فيصل ذروته في عصر النهضة الاوربية بعد انتشار النصوص الفلسفية العربية المترجمة الى اللاتينية عن طريق الطباعة . فاذا كان هـذا شأن الفـلاسفة العـرب في تكوين الفلسفة الاوربية ، لاتينية ونهضوية وحديثة ، فحري بـالباحثـين اليوم أن يولوا هذا النوع من الدراسات اهتماماً خاصاً لرفع مواطن الحيف والاغفال والجهل والتعصّب في دراسـات المستشرقـين عن تـراثنا الفلسفي العـربي . وانه لمن الحقّ أنْ « نـرى أنّ المذاهب الفلسفية الرئيسية والتيارات الكبرى في الفكر الفلسفي الاوربي في القرون من الثالث عشر حتى السادس عشر تدين بوجودها وآرائها الجديدة والأصيلة للفـلاسفة العـرب » [بدوي ، دور العـرب ، ص٣٦] : وهـو مايحتـاج منّا ، نحن العـرب ، الى جهد كبـير في المستقبل .

(٩) قائمة مختارة

المصـادر والمـراجـع بحسب ورودهـا (تنصيصـاً) في البحث :

(١) العربية :

● سعيد ، ادورد : الاستشراق ، تـرجمة كمـال ابو ديب ، بيروت ١٩٧٤ .
● الأعسم ، عبدالأمير : الاستشـراق من منظور فلسفي عربي معاصر ، [سلسلة الثقافة المقارنة ـ آفاق عربية] ، جـ١ ، ١٩٨٧ .
● رضـوان ، كمـال (مـتـرجم) : الاستشـراق الألمـاني الدراسات العربية والاسلامية بجامعـة توبنغن ، بيـروت ١٩٧٤ .
● رينـان ، ارنست : ابن رشد والرشـدية ، تـرجمة عـادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٧ .
● بـدوي ، عبدالرحمن : التـراث اليـونـاني في الحضـارة الاسلامية ـ دراسات لكبار المستشرقين ، ط٣ ، القـاهرة ١٩٦٥ .
● العقيقي ، نجيب : المستشرقون ، ط٣ ، القاهرة ١٩٦٤ .
● بـدوي ، عبـدالرحمن : دور العـرب في تكـوين الفكـر الأوربي ، ط٣ ، بيروت ١٩٧٩ .
● كرم ، يوسف : تـاريـخ الفلسفـة الاوربيـة في العصر الوسيط ، القاهرة ١٩٤٦ .
● هونكه ، زيغرد : شمس العرب تسطع على الغرب ، ط٢ ، بيروت ١٩٦٩ .
● قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني ، الناشر مكتبة الانجلو ، القاهـرة (بلا تاريخ) .

● جونو ، إدوار : الفلسفة الوسيطية ، ترجمة علي زيعور ، ط٢ ، بيروت ١٩٧٩ .
● بدوي ، عبدالرحمن : فلسفة العصور الوسطى ، ط٢ : القاهرة ١٩٦٩ .

- برهييه ، اميل : تاريخ الفلسفة ، (الجزء الثالث / العصر الوسيط والنهضة) ، ترجمة جورج طرابيشي ، بيروت ١٩٨٣ .
- لوبون ، غوستاف : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، ط٣ ، بيروت ١٩٧٩ .
- ماسينيون ، لويس : المصادر العربية التي استعملها المدرسيون اللاتينيون ، (ضمن كتاب : من دراسات المستشرقين ، ترجمة ابراهيم السامرائي ، عمان ١٩٨٥) .
- مونتكمري واط : تأثير الاسلام على اوربا في العصور الوسطى ، ترجمة عادل نجم عبو ، الموصل ١٩٨٢ .
- مايرز ، يوجين أ : الفكر العربي والعالم الغربي ، ترجمة كاظم سعد الدين ، بغداد ١٩٨٦ .
- اليوسف ، عبدالقادر احمد : العصور الوسطى الاوربية ، بيروت ١٩٦٧ .
- الاعسم ، عرض ببليوغرافي لكتابة تواريخ الفلسفة العربية - الاسلامية عند العرب المحدثين ، دوريات آفاق عربية (٢) ، الفلسفة والثقافة ، ١٩٨٥ .
- كارادي فو ، البارون : الغزالي ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٨ .
- كارادي فو : ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، بيروت ١٩٧٠ .
- جواشون ، أ . م . فلسفة ابن سينا وأثرها في اوروبة خلال القرون الوسطى ، ترجمة رمضان لاوند ، بيروت ١٩٥٠ .
- بدوي ، عبدالرحمن : مؤلفات الغزالي ، (منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية) ، القاهرة ١٩٦١ .

(٢) الاوربية :

Renan, E.: Averroes et L'averroisme. Paris 1852.

Walzer, R.: Greek into Arabic, Oxford 1963.

Copleston, F.: A History of Philosophy, London 1954.

Menasce, P. J. de: Arabische Philosophie, Bern 1948.

Pearson, J. D.: Index Islamicus, Cambridge 1961;

Supplements: I, Cambridge 1961;

11, Cambridge 1967;

111, London 1972;

Iv. London 1977.

Salman, D.: The Mediaeval Latin translations of Alfarabi's works; in: New Scholasticism, 13 (1939).

Salman, D.: Algazel et Les Latins; in: Archives, 10 (1936).

Salman, D.: Note sur La Premiere influence d'Averroes; in : Rev. Neosc. Phil., 40 (1937).

Vaux, R. de: Notes et textes sur L'Avicennisme Latin, Paris 1934.

Vaux, R. de: La Premiere entree d'Averroes chez les Latins; in : Rev. Sc. Phil. Theol., 12 (1933).



الدكتور حسام محيي الدين الالوسي

كلية الاداب ـ قسم الفلسفة
جامعة بغداد

صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد او تطور الاستشراق وتطور النظرة اليه

اختلف النظر الى الاستشراق ، فنظر اليه البعض كشيء ثابت غير متطور او متبدل ، وعكس ذلك نظر آخرون ، حتى انتهوا الى تقرير انتهائه تماما ، وكذلك اختلفت الاراء حول تقويمه فرفضه من العرب والمسلمين فريق ، ودافع عنه بشكل مطلق فريق ، وتوسط فريق ثالث بين الطرفين .

ان خطة هذا البحث هي تفصيل الأحكام العريضة ، لتنتهي الى نتائج محددة ، وسنعمد الى ايضاح كل حالة ورأي كل فريق من خلال ممثلين اقوياء له .

وهذه الخطة هي :

١ ـ الاستشراق لا يتبدّل ولا يتطوّر ، انه جوهر ثابت ، وماهية مطلقة ، مع رفضه كليا . ويمثل ذلك محمد البهي من جهة وادوارد سعيد وآخرون من جهة اخرى . وسنعرض هنا لتلخيص رأييهما كلا على انفراد ، لتمثيل كل واحد منهما لاتجاه رافض معين ، ثم نعقب ذلك برفض او آراء قريبة منهما ، لكل من احمد بن عبود ، ومحمد وقيدي . وسيكون عرضنا لكتاب ادوارد سعيد مفصلا لانه يقدم لنا تفسيرا جامعا لتاريخ الاستشراق وجوهرياته من وجهة نظر هذا الفريق الرافض .

٢ ـ الاستشراق ظاهرة مؤقتة ، ويتبدل ، وله تطوراته حتى النهاية مع تقويم سلبياته وايجابياته ، يمثل ذلك ماكسيم رودنسون وجاك بيرك ، وطيب تيزيني ونديم البيطار والياس فرح وآخرون . وسنقف طويلا مع رودنسون لانه يقدم صورة مفصلة تاريخية للاستشراق تكاد تكون في كليتها ردا تفصيليا على تصور ادوارد سعيد ، كما سنقف وقفة اقصر مع تيزيني ونديم البيطار والياس فرح ، ثم نعقب الموضوع كله بالنتائج .

اولا : الاستشراق جوهر ماهوي ثابت مع رفضه :
ويمثله :

١ ـ محمد البهي .
٢ ـ ادوارد سعيد في كتابه « الاستشراق » .
٣ ـ أحمد بن عبود .
٤ ـ محمد وقيدي .

اولا : الاستشراق جوهر ماهوي ثابت مع رفض الاستشراق

١ ـ محمد البهي : بعنوان « المستشرقون والاستعمار » يبدأ الدكتور محمد البهي كلامه عن المستشرقين مبينا ان عمل الدارسين للاسلام منهم ينطوي على نزعتين رئيسيتين : « النزعة الاولى » : تمكين الاستعمار الغربي ، في البلاد الاسلامية وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الاوربي والرضاء بولايته . النزعة الثانية : الروح الصليبية في دراسة الاسلام ، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي ، وخدمة الغاية الانسانية المشتركة. اما مظهر

النزعة الاولى فيتجلى في : اولا : إضعاف القيم الاسلامية وثانيا : تمجيد القيم الغربية المسيحية. واضعاف القيم الاسلامية : عن طريق شرح تعاليم الاسلام ومبادئه شرحا يضعف في المسلم تمسكه بالاسلام ، ويقوي في نفسه الشك فيه كدين ، او على الاقل كمنهج سلوكي يتفق وطبيعة الحياة القائمة »[1] .

ويشرح البهي موقف رينان من عقيدتي القدر والاختيار ، في الاسلام والمسيحية ، وكذلك كلام مستشرقين آخرين عن امور اسلامية اخرى كالزوجية والمال والجهاد[2] كأمثلة على هذا الشرح المشكك الطاعن لعقائد الاسلام .

ثم يقول : ان الاستشراق ينحو نحوا آخر هو بث الشقاق بين المسلمين على أساس نعرات قومية وما أشبه وايجاد الثغرات[3] . وهناك نحو آخر هو الحكم على الاسلام بما يحكمون هم على المسيحية من أنها دين فردي او هي شعور فردي ، أي تتأثر حسب الفرد ، فاعتبروا ما مر على المسلمين كأنه تبدل وتطوير للاسلام نفسه ، وبالتالي فهو أديان حسب الشعوب وحسب طوائفه ومصادره ، وانه لذلك من الخير إبعاد الاسلام عن مجال العلاقات بين الأفراد[4] . ثم قولهم ان تقدم الغرب سببه المسيحية كدين وقيم ، على عكس تأخر المسلمين اليوم فان سببه الاسلام ، أي تمجيد القيم الغربية المسيحية . ويرد البهي ان سبب هذا التقدم هو التقدم الصناعي ، وان من نتائج هذا الادعاء الاستشراقي قرن التقدم في العلم عند البعض بالتقليل من التراث والماضي[5] .

اما النزعة الثانية للاستشراق أعني تأكيد الروح الصليبية ، فهذا امر معلوم من كره لمحمد وقول بشهوانيته ، وحط من الاسلام كدين . ويلاحظ محمد البهي : انه لم يَرَ مسيحيا بروتستنتيا عالج التراث الاسلامي باسلوب الكاثوليكي ، ولا بروحه الحاقدة . ويقول ان مرجع ذلك هو استمرار الروح الصليبية عند الكاثوليك . ويشير بسطور الى خطر كتب الرحلات من قبل الرحالة المسيحيين الى الديار الاسلامية ، اذ فيها تهكم وقصص مخترعة ، ولها أثر سلبي في تشويه صورة الاسلام والواقع الاسلامي[6] .

ثم يعود محمد البهي في موضع لاحق بعنوان كبير : التجديد في الفكر الاسلامي ، الى طرق الاستشراق في تشويه الاسلام والمسلمين ماضيا وحاضرا وهي : اما امتحان القرآن والاسلام بالمقاييس البشرية والتاريخية ، او الدعوة الى ان الدين خرافة او تخدير فيعقد عنوانا لبشرية القرآن ؛ وهنا يذكر آراء « جب » ، في تفسير « المحمدية » كدين من انتاج محمد وظروف مكة التاريخية والحضارية[7] . ويعطي مثلا آخر على بشرية القرآن من كتاب طه حسين (الشعر الجاهلي) ، وملخصه ان القرآن دين محلي يعكس ظروف الجزيرة العربية في الجاهلية (تجارة ، أديان ، اتصالات حضارية) وانه صنع بشري ، وان فكرة عرب عاربة ومستعربة لا يؤيدها القرآن الخ مما هو معروف عن اسماعيل ، ثم يشير الى نقاط الالتقاء بين جب ، وطه حسين وكذلك نقاط الاختلاف[8] . ويضرب مثلا آخر في دعوة علي عبدالرازق في كتابه : « الاسلام واصول الحكم » ، على ان الاسلام دين لا دولة[9] . اما عن او على فكرة ان الدين خرافة فيستند الى كتابات زكي نجيب محمود مثل خرافة الميتافيزيقا[10] ، كما يعرض لمن رأى في الدين خرافة او شيئا قد انتهى وذهب زمانه ، او يحل محله العلم او هو افيون ، وذلك منذ عصر التنوير عبورا بعدد من مفكري العرب الى هيكل وكومت وفورباخ وماركس . ويقف هنا موضحا ومنتقدا طويلا[11] .

ثم يعود الى انعكاسات للماركسية في مسالة التجديد في الفكر العربي ، فيعرّض بخالد محمد خالد كنمط متأثر ومذيع لهذا اللون القائل بأن الدين تخدير أو ما اشبه ، ويستمر في الرد على الماركسية والشيوعية مطولا[12] .

ثم يعود بقدر ما يتعلق الأمر بالاستشراق الى بيانات في « الملحقات » فيقرر : ان التبشير والاستشراق هما دعامة الاستعمار . ومن مظاهر ذلك بالاضافة الى تصوير الاسلام ككتاب نسخه محمد متأثرا بالمسيحية واليهودية ، وان الاسلام مادي شهواني ، ودعوات اخرى كثيرة ، دعوى « ان الفلسفة العربية فكر يوناني كتب بأحرف عربية »[13] .

ويقرر البهي ان الفرق بين التبشير والاستشراق هو ان الأخير يتخذ مظهر او صورة البحث والطابع الاكاديمي ، بينما يقبع دعوة التبشير في حدود مظاهر العقلية العامية او الشعبية ، ويعدد عددا من المعاهد موزعة في الشرق لغرض التبشير او الاستشراق . ويبين أهداف التبشير من قبل منع الوحدة الاسلامية ، وإضعاف الاسلام[١٤] .

اما اسباب الاستشراق ، فان السبب الرئيس المباشر سبب ديني في الدرجة الاولى ، أي ما تركته الحروب الصليبية في نفوس الاوربيين من آثار مرة عميقة ، واثر حركة الاصلاح الديني في اعادة او الحاجة الى اعادة شروح كتبهم الدينية فاتجهوا لدراسة العبرانية فالعربية فالاسلامية فالشرقية عموما ، بالاضافة الى عامل عنصر التبشير في هذه الدراسات وإضعاف الاسلام وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين[١٥] .

ويحكم البهي على الاستشراق كله حكما واحدا الا وهو عدم الموضوعية ، فينقل عن ليبولدفايس (محمد اسد) فيما بعد ، نصا شديد الشبه بما سيصل اليه ادوارد سعيد في كل كتابه « الاستشراق » . يقول نص ليبولدفايس حسب ايراد البهي : « ... إلا ان الشر الذي بعثه الصليبيون لم يقتصر على صليل السلاح ، ولكنه كان قبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء ، شرا ثقافيا ! لقد نشأ تسميم العقل الاوربي عما شوهه قادة الاوربيين من تعاليم الاسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة من الغرب ..! » . ويقول عن أعمال المستشرقين : « قد لا تقبل اوربا تعاليم الفلسفة (البوذية) او (الهندوكية) ، ولكنها تحتفظ دائما فيما يتعلق بهذين المذهبين بموقف عقلي متزن ومبني على التفكير ! إلا انها حالما تتجه الى (الاسلام) يختل التوازن ، ويأخذ الميل العاطفي في التسرب ، حتى ان أبرز المستشرقين الاوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الاسلام ... ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو ان (الاسلام) لا يمكن ان يعالج على انه (موضوع) بحث في البحث العلمي ، بل انه (متهم) يقف أمام قضاته !! ان بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعي العام) الذي يحاول اثبات الجريمة ، وبعضهم يقوم مقام (المحامي) في الدفاع !! فهو مع اقتناعه شخصيا باجرام موكله ، لا يستطيع اكثر من أن يطلب له ـ مع شيء من الفتور ـ اعتبار (الأسباب المخففة) !! وعلى الجملة ، فان طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها اكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) تلك الدواوين التي انشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى ! أي ان تلك الطريقة لم يتفق لها أبدا ان نظرت في القرائن التاريخية بتجرد وغير تحزب ، ولكنها كانت ، في كل دعوى تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل ، قد أملاه عليها تعصبها لرايها . ويختار المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذي يقصدون ان يصلوا اليه مبدئيا ، واذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود عمدوا الى اقتطاع أقسام من الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون ، ثم فصلوها عن المتن ، او تأولوا الشهادات بروح غير علمي ، من سوء القصد ، من غير ان ينسبوا قيمة ما الى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر .. أي من قبل المسلمين انفسهم »[١٦] .

بهذا ننهي رأي محمد البهي ، في الاستشراق ، وأسبابه وأغراضه ، ومنهجيته ، وسوف نعتبر الرد من قبل اكثر من باحث على ادوارد سعيد الذي يعتبر ممثلا متطورا في الاتهام والتفاصيل لهذا الموقف الرافض ردا على محمد البهي ، مع ملاحظة ، انها تنطبق على الأخير ضعفين وأكثر ، مما تلحق بسعيد ، وحيث رؤية البهي ذات بعد ديني خالص تقريبا .

٢ ـ عرض راي ادوارد سعيد في كتابه « الاستشراق »[١٧] :

مقدمة المترجم آثرنا تلخيص مقدمة المترجم لانها تقيّم الكتاب وتعطي ملخصا لاهم خاصية للكتاب من جهة ، ونقدا قصيرا لكنه مهم من جهة اخرى .

يوضح المترجم ان الكتاب ثورة جديدة في الدراسات الانسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنيوية . تعطي دورا كبيرا للسياسة ، باكثر مما اعطى ماركس للاقتصاد ، ويكشف عن آلية السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكمي فيها ، والآلية التي بها يمارس ما سماه « الداخل » أي المؤسسة التي تمتلك السلطة بالسيطرة المطلقة على « الخارج » ـ موضوع السلطة . ليس كتاب ادوارد سعيد

دراسة للاستشراق بوصفه تاريخا وشخصيات وأحداثا ، وما هو ـ كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية التي ظهرت حديثا للكتاب ـ بدراسة للشرق « كما خلقه الغرب » ، بل هو اكتناه للمعرفة ، والسلطة ، والطغيان الذي يمارسه الانشاء[١٨] .

والكتاب لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق .. بل انه لا يدور على الشرق ؛ بل انه لينفي وجود الشرق ، انه كتاب عن الغرب واشكالاته الفكرية ، والخلخلة الجوهرية في ثقافته ، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادىء لتطوره الحضاري ، والبحثي ، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر ـ حين يكون هذا الآخر الشرق ـ وحين تتم هذه المعاينة في اطار القوة والفوقية والسلطة ـ وهي طريقة تبدو خيالية من اي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب ، خاضعة لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته ، بل لفكر آخر مصدره الانشاء الاستشراقي المتشكل المتصلب والذي تأسس في اطار معطيات ومنطلقات اخرى غير المنطلقات الاولى[١٩] .

ويلخص المترجم اهم خاصية لهذا الكتاب في : ان كتاب « الاستشراق » دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن داخل حقل الاستشراق وخارجه عن هذه الظاهرة العجيبة : تكريس الغرب نفسه لدراسة الشرق[٢٠] . الغرب باعتباره ردة فعل للشرق اولا ، وثانيا كخالق تصورات عوين من خلالها الشرق تجسد تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه ، لا في الشرق . والشرق باعتباره جوهرا سرمديا ، موحدا متناغما ، كليا ، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية او حركات تاريخية فيه ، الشرق اللاتاريخي ، اللامتغير ، الشرقي الجوهر . كتاب « الاستشراق » لا يكشف فقط عن فاعلية المعاين في المعايَن ، بل انه يكشف كذلك فعل المعايَن في المعاين ، بمعنى ان الموضوع المعايَن يبدأ بصياغة المعاين على صورته . هكذا يصبح الاستشراق كبنية فكرية غربية ممتلكا للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللا غربية) وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته ، جزئيا ، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك . هكذا يكشف الكتاب ان الغرب تصور الشرق ودرسه تصورا استعماريا ، عرقيا ، فوقيا ، متجذرا في القوة واتحاد القوة بالمعرفة ، والانشاء الذي ولده ذلك كله .

وان الشرق لم يكن ، في وعي الغرب ، الآخر الخارجي فقط ، بل امتدادا ايضا للشاذ ، والمنحرف ، والمجنون ، المستضعف داخل الغرب ، للآخر الداخلي أيضا[٢١] .

يقدم المترجم ملحوظات ، ملحوظتان منها اعتبرهما نقدا لكتاب ادوارد سعيد : الاولى يسأل المترجم : ضمن منطلقات المؤلف في التحليل والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره ، هل كان يمكن للتمثيل ان يكون من نمط آخر ؟ ويجيب (المترجم السائل) بالنفي ، لا يمكن ان يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه لان الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعته هي ما هي . ثمة حتمية تاريخية تحكمه .. وتغيّر هذا التمثيل هو ايضا خاضع لحتمية تاريخية اولنقل يخضع ان حدث لحتمية تاريخية[٢٢] .

الملحوظة الثانية : ان الاستشراق كما يصفه المؤلف حالة حتمية وهو يفترض الكلية والشمولية والوحدة والتناغم والتركيب الواحد في تصور الغرب وهويته ونظرته الى الشرق ، لكن يوجد مع هذه الصورة الوعي النقدي الضدي داخل الغرب منذ أزمته المستمرة من ديكارت حتى اليوم ، هذه النقدية الضدية تنفي الكلية والوحدة والتناغم لصالح شروخ في البنية في الصورة أعلاه . هذا الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية ، خارج الاستشراق (لاحظ ان المترجم كالمؤلف لا يعتقد بهذه الضدية وعدم التناغم في الاستشراق نفسه) مكوّن أساسي من مكوناتها ؛ وبالتالي فنقد سعيد من خارج الاستشراق كوعي نقدي ضدي لمجال الاستشراق (المتناغم) هو تفجر من داخل الغرب دليل على قدرة الثقافة الغربية على تجاوز أزمتها وتجاوز النقد الذي سيقدمه سعيد ، وسيمتطي الاستشراق الغربي معطيات هذا النقد للاستمرار في « تركيب » جديد بما يخصب الاستشراق في نمط جديد ، ان نقد سعيد ليس عملا شرقيا يهاجم الغرب ، بل تفجر غربي داخل الغرب[٢٣] .

وتعليقي ان هذه الملاحظة وسابقتها تشعران بأن المترجم ربما يلوم سعيدا على اعطائه الاستشراق الغربي جوهرا ماهويا ثابتا وانه أي المترجم بالتالي ان يقول بامكان تغير الاستشراق ، وان ما قدمه سعيد لا يغطي كل الصورة ، فهناك دلائل على

وجود صور اخرى تعاين الشرق بشكل آخر ، ايجابي ، أو غير عرقي او ليس فوقيا الخ .

والحال ان المترجم على العكس من مثل هذا الاستنتاج يرى صحة الصفة التي عينها سعيد للاستشراق وصدقها وانها ستبقى هكذا حتى لو لبس الاستشراق أثوابا جديدة . والذي لخصته في أعلاه ، وحده كاف على هذا .

عرض الكتاب :

يسأل ادوارد ماذا نعني بالاستشراق : ويجيب : ثلاثة امور :

١ ـ **الدلالة الجامعية الاكاديمية** : المستشرق كل من يدرّس او يكتب او يبحث عن الشرق في جانب محدد او عام وفي كل ميدان من علم الانسان الى فقه اللغة .

٢ ـ **معنى أعم** : الاستشراق اسلوب من **الفكر قائم على تمييز وجودي** (انطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق والغرب . وهذا التمييز قبله شعراء وفنانون وفلاسفة وروائيون ومنظّرون سياسيون واقتصاديون واداريون .

٣ ـ **الثالث** : **الحركة النشطة** المنضبطة الدائرة بين المعنيين الجامعي والعام منذ أواخر القرن الثامن عشر . وهو هنا **بمعنى المؤسسة المشتركة** للتعامل مع الشرق باصدار تقريرات حوله واجازة أراء فيه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه . أي كاسلوب للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه[٢٤] .

ويلاحظ الكاتب ان **كون اوربا ثقافيا متقدمة ومستعلية هو مصدر** كثير من الصور المشوهة عن الشرق وهو الدافع وراء كثير من أعمال استشراقية منقصة للشرق مثل كتاب ادورد لين : مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم ، وكذلك آراء رينان وغوبينو العنصرية والعرقية صدرت من الحافز نفسه ، كما صدر عنه عدد كبيرمن روايات الجنس المكشوف الفيكتورية[٢٥] . ويجلب ادوارد نصوصا عن كرومر وبلفور يميزان فيها تمييزا استعلائيا مطلقا بين شرق وغرب ، وعقلية شرقية واخرى غريبة ليستنتج : ان هذا التمايز الذي قبلاه بكل هذا الرضا الداخلي قد استغرق سنين بل قرونا لينمو ويتبلور .

ويتكلم ادوارد عن تطور معرفة الغربيين بالاسلام في صورته المرعبة المدمرة الشيطانية البربرية[٢٦] حسب راي الغرب ، فتوحات الاسلام التي أرعبت اوربا ، وخطره على المسيحية في تصورهم هذا خلال القرون الوسطى وأوائل النهضة . لا بد من فعل شيء ازاء الاسلام حيث وصل في القرن الخامس عشر الى اوربا الشرقية . في هذه الفترة صور الرسول محمد (ص) تصويرا شائنا وصور دينه كوحي زائف ، شهوانية ، شبق ، شذوذ جنسي ، انتحالات مرعبة ، هرطقة وعصيان[٢٧] .

في هذه الفترة فيما بعد شرقن الشرق ، واصبح على الغربي ان يقبل الصورة التي خلقها المستشرقون عن الشرق مثل كتاب ديربيلو : المكتبة الشرقية باعتبار هذه الصورة هي الشرق الحقيقي . هكذا حولت ثقافة الشرق خاضعة لتحولات كما يريد الغرب ، لا كما هي ، بل من أجل مصلحة المتلقي (المستشرق) . مثال على ذلك تصوير دانتي في الكوميديا الالهية للاسلام وللرسول . انها صورة مخططة أنتجها الفهم الغربي[٢٨] .

لقد خلق المستشرقون صورة ملفقة عن الشرق معطاة لمرة واحدة والى الأبد ولا تستطيع أية مادة جديدة تغييرها او زحزحتها عن موضعها . في أعمال دانتي وفي كتابات الماحكين ضد الاسلام من غيبرت اوف توجنت ، وبيد ، والى روجر بيكون ولوثر وروان وفي عطيل شكسبير صور الشرق كأجنبي ومن أجل اوربا ، وصور الرسول كمنتحل وكأجنبي[٢٩] .

ثم يتكلم ادوارد عن جهود بعض المستشرقين قبل نابليون في مصر ، مثل اوكلي وكتابه تاريخ العرب الذي ظهر المجلد الأول منه عام ١٧٠٨ ، وقال عنه اربري ان **موقف اوكلي من المسلمين وهو ان الاوربيين** يدينون لهم بأول ما عرفوه من الفلسفة كان صدمة مؤلمة للجمهور الاوربي ، مع انه أوضح دائما ان الاسلام كان هرطقة مستنكرة . **ويتكلم ادوارد عن مشروعين استشراقيين** قبل غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨ **هما ما قام به ابراهام ـ هيسانت انكتيل ـ دوبرون** (١٧٣١ ـ ١٨٠٥) والذي كان رحل الى الشرق مفتشا عن برهان لوجود بدائي فعلي لشعب مختار ولسلاسل الانسان التوراتية ، لكنه خاب أمله ، وبدلا من ذلك وجد خبيئة من

النصوص الافيسيتية وترجم الافيستا ، وساعد عمله بذلك محاولة فولتير لاعتبار التوراة أكثر بعدا عن التصديق ، وكشف انكتل حضارات لا تحصى شرقية وآداب لا تحصى اقدم من تصور الغربيين الذي يقف عند النهضة الاغريقية اللاتينية .

المحاولة الثانية قام بها وليم جونز الذي غادر انكلترا الى الهند سنة ١٧٨٣ ويعتبر بحق مؤسس الاستشراق حسب حكم اربري . ثم يصف المؤلف ادوارد سعيد محاولة نابليون ومن معه من علماء ومستشرقين[٣٠] .

ويلاحظ المؤلف ان محاولات هؤلاء انتجت وصف مصر بدلا من تاريخها كأعلى جهد استشراقي مراد ، وسلسلة من المولودات النصية مثل كتاب شاتوبريان : المرحلة ، ولامرتين : رحلة في الشرق ، وكتاب فلوبير : سلامبو ، وكتاب لين : مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم ، وكتاب بيرسن : سرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة . ثم يتكلم عن نتائج فتح قناة السويس ، واهم نتائجها هو ان « هم » صارت جزء من « لنا » أي أصبح الشرق لا ينتمي الى عالم آخر بعد دوليسبس ، بل جزء من عالمنا ، الشرق مفهوم اداري جرّ الى داخل الغرب ، ولم يعد الاسلام تهديدا[٣١] .

ويرى ادوارد انه منذ منتصف القرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسان في العلاقة بين الشرق والغرب . (العنصر) الأول ، هو المعرفة الاوربية المنظمة المتنامية بالشرق وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية ، كما دعمها اهتمام واسع الانتشار بالأجنبي استغلته علوم نامية مثل علم الاصول العرقية والتشريح المقارن وفقه اللغة والتاريخ بالاضافة الى الكتابات التي انتجتها الرحلات والاستكشافات ، روائيون وشعراء ومترجمون . اما (العنصر) الثاني : فهو ان علاقة اوربا بالشرق كانت دائما علاقة القوة . الاستشراق زود رجالا وساسة خلال السنوات الاولى من القرن العشرين مثل بلفور وكرومر ان يقولوا ما قالوه ذلك ان استشراقا أقدم من القرن التاسع عشر زودهم بمفردات وصور وبلاغة ومجازات ليقولوه بها ، لكن الاستشراق عزز لكون اوربا او الغرب تسيطر حيث مرحلة التوسع الاوربي الذي شمل الأرض كلها على حوالي ٨٥٪ من الأرض . لقد مكن الاستشراق الاوربي (ان يتعامل) مع الشرقيين بوصفهم ظاهرة تملك خصائص متواترة[٣٢] .

ويوضح ادوارد سعيد ان جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية ، وقد عمق الاستشراق هذا التمييز خلال القرن التاسع عشر والعشرين . وقد اتخذت أفكار المستشرقين اشكالا متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . في البدء كانت في اوربا مادة ضخمة حول الشرق ورثت من الماضي الأوربي . وما يميز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة ان الاستشراق الحديث بدا بها . هو ان نهضة استشراقية قد حدثت وان وعيا جديدا للشرق الذي امتد من الصين الى المتوسط قد تنامى بسبب اكتشاف نصوص حديثة في لغات مثل السنسكريتية والزندية والعربية ، وأيضا نتيجة لعلاقة جديدة بين الشرق والغرب نتيجة حملة نابليون لمصر ١٧٩٨ ، وفي هذه الفترة كان طموح المستشرقين صياغة اكتشافاتهم وتجاربهم ونظراتهم بلغة حديثة مناسبة او لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث . فقد صبغت دراسات رينان اللغوية والنظرية العرقية ، وجعل هذا لاستشراقه امتيازا من جهة ومعرضا للطعن من جهة اخرى[٣٣] .

وقد اخضع الاستشراق لتيارات مختلفة : للامبريالية ، والوضعية المنطقية ، والطوبائية ، التاريخانية ، والداروينية ، والعرقية ، والفرويدية ، والماركسية ، والاشبنجلرية ، واصبحت له مؤسساته الخاصة وجمعياته . إلّا ان قليلا من هذه النشاطات والمؤسسات وجد وازدهر بصورة حرة لأن الاستشراق فرض حدودا على الفكر المتعلق بالشرق وقد خضع حتى أكثر الكتّاب روعة مثل فلوبير ونرفال وسكوت لضوابط مقيدة فيما يمكن ان يجربوه او يقولوه عن الشرق ، اذ ان الاستشراق كان في نهاية المطاف رؤية سياسية للواقع ، رؤيا للفرق بين المالوف (اوربا ، نحن) وبين الغريب (الشرق . المشرق . هم) . لقد خُلقت هذه الرؤيا اولا ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين المتصورين بهذه الطريقة .

ان منظومة ادوارد ـ كما يقول هو ـ تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الانسان حتى اليوم . ان جوهر **الاستشراق هو استقطاب التمييز وتعميقه** (شرق هم) في مقابل (غرب نحن) مع كل ما يعنيه من دونية للشرق وتفوقية للغرب . انه منذ نشأته يقوم على تقسيمات متصلبة وحادة (شرقية ، غربية) **(وهذا ما نجده حتى وقت كتابة هذا الكتاب)** هكذا يقول سعيد ، حيث يضرب أمثلة من أحكام لكيسنجر وآخرين فيها هذه التمييزات[٣٤] ، مثل هارُ لد غليدن .

مع منتصف القرن التاسع توسع الاستشراق ، ويؤشر ذلك شيئان : الوصف الموسوعي للاستشراق من حوالي ١٧٦٥ الى ١٨٥٠ الذي قدمه ريمون شغاب في كتابه : النهضة الشرقية . كلمة شرقي حسب شغاب : تحدّد هوية كل ما هو آسيوي بمعنى الغريب المدهش والمجهول السري والعميق . **مستشرق القرن التاسع عشر اما باحث** (مختص بالصين او بالاسلام او بالدراسات الهندو ـ اوربية) **واما متحمس موهوب** ، مثل هوغو « الشرقيون » ، وغوته « الديوان الغربي الشرقي » ، او كلا هذين مثل ريتشارد بيرتن ، إدورد لين ، فردرك شليغل .

أما المؤشر الثاني على المدى الذي تحول اليه الاستشراق منذ مجمع فينا الى حقل شمولي **فهو الحوليات التي انتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه** ، مثل كتاب **جول مول** : « سبعة وعشرون عاما من تاريخ الدراسات الشرقية » ، وهو سجل في مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين ١٨٤٠ ـ ١٨٦٧ ؛ وكذلك كتاب **غوستاف دوغا** : تاريخ المستشرقين في اوربا من القرن الثامن عشر حتى التاسع عشر (١٨٦٨ ـ ١٨٧٠)[٣٥] .

ويشخص ادوارد سعيد عيوب مثل هذا التوسع في :

١ ـ **اهتمام رئيس** بالمرحلة الكلاسيكية لأية لغة .

٢ ـ **ان الشرق الذي تمت دراسته** كان بشكل عام كونا نصيا عبر الكتب والمخطوطات ، لا عبر النحت والخزفيات ، كما هو حال تعرف النهضة الاوربية على اليونان .

٣ ـ **ان قوة الاستشراق ومجاله لم ينتج** معرفة ايجابية دقيقة بالشرق فحسب ، بل معرفة من الدرجة الثانية أيضا كونت ما سماه جي . كيرنان : « حلم اليقظة الاوربي الجماعي بالشرق » . أنتج هذا ان عددا كبيرا من الكتّاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحمسين للشرق (هوغو ، غوته ، نرفال ، فلوبير ، فتزجيرالد ، وأمثالهم)[٣٦] .

اما خلال اواخر القرنين التاسع عشر والعشرين فقد اصبح المستشرقون جماعة اكثر جدية ، فقد تقلصت آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية ، لأن الاستشراق كان قد انجز **تحوله في انشاء بحثي الى مؤسسة امبريالية** . يتضح ذلك مما قاله المؤلف عن نابليون ودوليسبس وبلفور وكرومر ، من جهود لهؤلاء لمحاولة أسر الشرق ومعالجته ووصفه وتحسينه وتغييره بصورة جذرية لصالح الغرب . لا بد من وضع جهود الاستشراق وتصوراتهم السابقة موضع التنفيذ ، **وخطة الاستشراق هي الارتقاء دائما من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام** المتجاوز للانسان . فملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر تنمو الى سياسة حول العقلية الشرقية لمصر او العراق او شبه الجزيرة العربية ، وآية قرآنية ما هي افضل الأدلة على طبيعة حواسية أسلامية لا يمكن اجتثاثها . **وافترض الاستشراق** شرقا لا متغيرا ، مع استخدام أفكار الاستشراق حول الشرق لأغراض سياسية .

ويقتبس ادوارد سعيد من انور عبدالملك ان الاستشراق يعتبر الشرق والشرقيين موضوعا للدراسة باعتباره **كل ما هو مختلف عن الغرب ، وان الشرق له طبيعة جوهرانية خالصة ، وله ذاتية تاريخية** سلبية غير مشاركة ، وهو غير فاعل ، وغير مستقل الوجود ، وغير ذي سيادة بالنسبة لنفسه . جوهرانية على أساس عرقي ، جوهر تاريخي كذلك ، لأنه يرجع الى فجر التاريخ ، وفي الوقت نفسه جوهر فوق تاريخي لأنه لا يتطور ، ولا يتحول ، وكأنه ليس نتاج قوى فاعلة في مجال التطور التاريخي ، كما يحصل للكائنات والدول والشعوب سواه[٣٧] .

ثمة خصوصية للانسان الشرقي فعندنا انسان صيني وآخر عربي ، او مصري . أما الانسان بلا خصوصية الانسان العادي **كما هو مفهوم ، فهو الانسان**

الاوربي الذي ينتمي الى المرحلة التاريخية اي تاريخ اليونان القديم .

وهكذا يمكن للمرء ان يرى انه بدءا من **القرن الثامن عشر والى القرن العشرين** ، رافق تسلط الأقليات المالكة التي كشف عنها ماركس وانجلز ـ وما زال الكلام عن أنور عبدالملك بنقل ادوارد سعيد ـ والتمركزية الانسانية التي فككها فرويد ، **تمركزية اوربية في مجال** العلوم الاجتماعية والانسانية . وقد سيطرت بريطانيا وفرنسا منذ القرن الثامن عشر ولقرن ونصف على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة . **وكانت الاكتشافات الفقهية اللغوية العظيمة في النحو المقارن التي قام بها جونز وفرانز بوب وجاكوب غريم وآخرون مدينة اصلا لمخطوطات اجتلبت من الشرق الى باريس ولندن ومن دون استثناء تقريبا ، بدا كل مستشرق مهنته دارسا لفقه اللغة** ، وكانت الثورة فقه اللغوية التي انتجت بوب وساسي وبيرنوف وطلابهم علما مقارنا ومبنيا على مقدمة تقول ان اللغات تنتمي الى عائلات ، تعتبر الهندو ـ اوربية والسامية مثلين عظيمين . وقد كان **للاستشراق منذ بدئه ، خصيصتان** عظيمتان :

١ ـ وعي للذات علمي طارىء مبني عل أهمية الشرق اللغوية لأوربا .

٢ ـ ميل الى التقسيم والتفريع واعادة التقسيم لموضوع دون ان يغير أبدا نظرته الى الشرق بوصفه دائما نفسه ، شيئا لامتغيرا ، متجانسا ، وشاذا شذوذا جذريا[٣٨] .

ويعتبر الكاتب ادوارد كمثال على بدايات عنصرية ، وكرائد فردرك شليغل الذي تعلم السنسكريتية في باريس ومع انه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها عام ١٨٠٨ **كان عمليا قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه ، فانه كان ما زال يرى ان بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة** اخرى وشائج أكثر عمقا مما بينها وبين اللغات السامية والصينية والأميريكية والافريقية ، وعلاوة على ذلك فان العائلة الهندو ـ اوربية كانت فنيا بسيطة ومحققة للغرض بطريقة لم تكنها السامية ، **لكن شليغل لا يتحدث في اي موضوع من عمله عن الشرق الحي المعاصر** ، شرقه هو شرق الزندافيستا واليوبانيشادا ، **اما الساميون الذين كانت لغاتهم إلصاقية** ، ولا جمالية ، وآلية فقد كانوا في مرتبة ادنى ، مختلفين ومتخلفين ، وتمتلىء محاضراته عن اللغة والحياة ، والتاريخ والآداب بتمييزات كهذه قدمها دون ادنى درجة من التبرير ، فقد قال ان العبرية صنعت من أجل التعبير النبوئي والتأليه ، أما المسلمون فقد تبنّوا « إيمانا بالوهية فارغة ميتة ، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية »[٣٩] .

وقد انتشر **قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل** على الساميين والشرقيين « المنحطين » انتشارا واسعا عبر الثقافة الاوربية . غير انه لم يجعل في أي موضع آخر ـ إلا ان يكون ذلك في القسم الأخير من القرن **التاسع عشر في اوساط** علماء الانسان (الانثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الداروينيين ـ أساسا لمادة علمية كما جُعل في علم اللغة المقارنة وفقه اللغة . **لقد بدت اللغة والعرق موحدين** وحدة لا تنفصم عراها وكان **الشرق « الجيد » دون استثناء** مرحلة كلاسيكية في مكان ما من هند ضاعت منذ زمن بعيد ، **اما الشرق « السيىء » فانه استمر** في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال افريقيا وبلاد الاسلام في كل مكان . وكان الآريون قد قصروا على اوربا والشرق القديم ، وسيطرت الاسطورة الآرية على علم الانسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل رتبة[٤٠] . بالاضافة الى تراكم المعرفة البحثية والرحلات ، **ومع نهاية القرن التاسع عشر اصبح الشرق باكمله تقريبا محتلا** ، ومعه المصالح والجمعيات . **هنا حدث شعور استشراقي** بالخيبة لأن الشرق الحديث ليس على الاطلاق كما تصوره النصوص . ويذكر ادوارد أمثلة من شعراء وقصاصين ورحالة لهم مثل هذا الشعور بما في ذلك ماسجله بعضهم من صور شائنة عن سلوك الشرقيين الشاذ من عدم الخجل لديهم والوساخة والزنا الفاحش والتبرك الشائن ببعض الأولياء والصوفيين . وظلت هذه الصورة تكرر من قبل مستشرقي القرنين التاسع عشر والعشرين . **من أمثلة ذلك قول كارل بكر انه رغم ان الاسلام** (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث الهيليني فانه لم يكن قادرا على ان يفهم او يستخدم التراث اليوناني الانساني ، الاسلام ليس دينا أصيلا ، **بل هو محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة** اليونانية في غياب الالهام الخلاق الذي نجده في اوربا عصر

النهضة . اما في عرف ماسنيون فان الاسلام هو رفض منتظم للتجسد المسيحي ، وعنده ليس الرسول محمد (ص) بطل الاسلام الاعظم ، بل الحلاّج الذي (صُلب) لجراته على شخصنة الاسلام ، لقد أغفل مكانة محمد (ص) ومنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح[41] .

ويلاحظ ادوارد ان أزمة في الاستشراق بدات من عشرينات القرن العشرين ، وحيث جرى مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ ، وحصلت دول الشرق بأكملها على الاستقلال السياسي ، فوجد الاستشراق نفسه عاجزا عن تميز « شرقه » في العالم الثالث الجديد . وصار يواجه شرقا جديدا يدير نفسه . وانفتح أمام الاستشراق بديلان : الأول : الاستمرار ، كأن شيئاً لم يحدث ، والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم الشرق الجديد ، غير ان الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبدا ـ هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساءوا الفهم . البديل الثالث التنقيحي هو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة ، لكن هذا لم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من فئة قليلة جدا[42] . ويستشهد المؤلف بانور عبدالملك مجددا الذي يرى ان اسباب هذه الأزمة ليس ببساطة هو ظهور حركات التحرر الوطنية في الشرق فحسب حيث عصفت بتصورات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبية قدرية ، وانما هو : ان المختصين والجمهور الواسع أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة ليس بين علم الاستشراق والمادة المدروسة فحسب ، بل كذلك ـ وكان هذا حاسما ـ بين التصورات والمناهج وأدوات العمل في العلوم الانسانية والاجتماعية وتلك التي استخدمها المستشرقون ، فقد اعتبر المستشرقون من رينان الى جولدتسهير ، الى ماكدونالد الى فون غروبناوم وجب وبرنارد لويس ، اعتبروا الإسلام مثلا « تركيبا ثقافيا موحدا » ، يمكن ان يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الاسلامية[43] . ويورد ادوارد مفصلا آراء عدد كبير من المستشرقين التقليديين القائلين بعقل عربي او مشرقي او سامي او روح اسلامية في مقابل عقل اوربي او يوناني او آري او روح يونانية[44]

ويتكلم ادوارد عن الاستشراق اليوم ، عن الاستشراق الكامن والظاهر ، ومفاد كلامه ان الاستشراق يمتلك هوية تراكمية جماعية تقلل من تأثير انتاج الباحث الفرد . لقد تقررت هذه الهوية بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية ، الكتاب المقدس ، فقه اللغة) وبالمؤسسات العامة (الحكومات ، والشركات والجمعيات الجغرافية والجامعات) وبالكتابات الأدبية (رحلات ، استكشافات ، وصف الغريب المدهش) وهكذا تولد نوع من الاجماع متوارث يصعب الخروج عنه . ويقول انه اذا كان تحديده للاستشراق يبدو سياسيا اكثر من اي شر آخر ، فذلك لأنه يؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجا لقوى ونشاطات سياسية معينة ، انه نظام وتقليد جامعي ، ولما كان نظاما مؤسسا هكذا يصدق نتيجة لذلك ان كل اوربي كان فيما يمكن ان يقوله عن الشرق عنصريا ، عرقيا ، امبرياليا والى درجة كلية تقريبا ، عرقي التمركز . ان مجرد فعل كالاستشراق دون ان يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه ليوحي بأنه مذهب سياسي مورس على الشرق لأن الغرب أقوى . ورغم التبدلات والاكتشافات وزيادة المعرفة بالشرق فان هذه التبدلات تمس الاستشراق الظاهر ، اما الكامن ، التمييزي ، الجوهراني الثابت فهو ذو مضمون واحد لم يمس ، ولذلك فان جميع من كتبوا عن الشرق حتى اليوم من رينان الى ماركس ومثل لين وساسي وفلوبير ونرفال رأوا خلاص الشرق على يد الغرب واعادة البناء والخلاص الغربي[45] .

٣ ـ د. محمد بن عبود ، في بحثه « الاستشراق والنخبة العربية »[46] :

على خلاف من يرى ان الاستشراق مسألة تهم الغربيين ، فلا علينا ان نشغل أنفسنا بها يرى الكاتب ان حركة الاستشراق شكلت الوسيلة التي اعتمدتها اوربا في تصورها للعرب خاصة وللشرق عامة . وقد ارتبطت حركة الاستشراق بالعالم العربي بكيفية خاصة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الى نهاية النصف الأول من القرن العشرين بشكل أثر في النخبة المثقفة العربية حاضرا وعلى تطورها المستقبلي ، ويلاحظ الكاتب ان الغرب تخلّى عن

اعتماده على الاستشراق لتوثيق علاقاته مع العالم العربي ، بسبب الثورة التكنولوجية المتسارعة منذ الحرب العالمية الثانية من جهة واقتراب الغربيين والشرقيين بسبب طبيعة الحياة الحاضرة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا[٤٧] .

ويلاحظ الكاتب وجود ثلاثة آراء عربية حول الاستشراق : رأي اعتبر المستشرقين أعداء غير قادرين على أية مساهمة ايجابية ، ويرى الكاتب ان هذه نظرة سلبية تهمل الاعمال العامة للمستشرقين في ميادين التخصص المتعلقة بالثقافة والتاريخ الغربي الخ ..

ورأي عدّ الاستشراق حصانا فاقد الروح ، كان مهما لكنه الآن انقرض الى الأبد ويمثل ذلك محمد شعبان .

أما الرأي الثالث فان هذه الحركة لم تكن موجودة بالطريقة التي يريد ان يقنعنا بها المستشرقون . يتضح ذلك في مقال عبدالكبير الكبيسي في نقده لجاك بيرك ، ومقال محمد أركون عن استشراق غوستاف فون غروينوم[٤٨] .

وقد تجلى نقد الاستشراق في مقال أنور عبدالملك « الاستشراق في أزمة »[٤٩] ، وكتاب ادورد سعيد « الاستشراق » ويعتبره الكاتب آخر وأعمق دراسة حول هذه « الحركة لحد الآن » . ومن جهة اخرى يذكر كتاب رودنسون عن الاستشراق ويقول : يدعي صاحبه ان هدفه تقديم صورة متزنة لتطور حركة الاستشراق ، خصوصا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولكنه في حقيقة الامر يعد دفاعا خفيا عن المستشرقين .

ويلاحظ الكاتب ان حصيلة هذا الجدل حول الاستشراق وهو جدل في بدايته مناقشة مواضيع مهمة مثل تعرض عدد من الكتاب من بينهم مستشرقون الى موضوع الامبريالية الاوربية كقوة محركة وراء الاستشراق خصوصا منذ القرن التاسع عشر .

ويبدو ان الكاتب غير مستقر على رأي قاطع ، فهو يعطي حكما ثم لا يلبث ان يعدله او يتحفظ حوله .

يذكر الكاتب ابن عبود ان عدة عوامل تبلورت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين ادت الى توحيد الحركة الاستشراقية ، وأبرزها - وهو في الواقع لا يذكر سوى هذا العامل - التكوين العقلاني المشترك ، وهذا لا يعني - يقول الكاتب - نفي وجود قيم شخصية عاطفية ودينية أثرت في تفكيرهم لكن هذه الأخيرة وضعت او اختفت عموما في اطار عقلاني . « لهذا كان المستشرقون علماء اكاديميين تطبعهم الجدية . ولعل مساهماتهم العلمية المتعددة تشكل أحسن دليل على هذه الحقيقة ، ومع ذلك كانت للتيارات الايديولوجية العامة في عصورهم وللخلفية الاجتماعية والسياسية أثر عميق في نفوسهم ، فقد تبلور تكوين هؤلاء المستشرقين في اطار حضارة اوربية تأثرت بالطابع المسيحي واليهودي وذلك في وقت وصل فيه الاستعمار الاوربي في افريقيا وآسيا الى اوجه ثم اخذ طريقه نحو الانهيار ، فكانوا ينظرون الى العرب والشرق من خلال نظرتهم وتصورهم لأنفسهم » .

ولذلك يرى المؤلف ان هناك ثلاثة عناصر سيطرت على التوجيه الايديولوجي عند المستشرقين خلال هذه الفترة وهي : التبشير المسيحي ، والاستعمار ، واليهودية[٥٠] .

ثم يفرد الكاتب لكل من هذه معالجة بصفحتين او ثلاث ، ويذكر أسماء مستشرقين وينص نصوصهم ينطلقون من منطلق مسيحي تبشيري يحط من الاسلام حتى في القرن العشرين مثل ماكدونالد ، ولامانس وبلاثيوس ومونتغمري واط وسنوك وحتى ماكسيم رودنسون[٥١] .

وكذلك بالنسبة للدافع الاستعماري ، ويذكر كأمثلة سنوك ومسنيون[٥٢] .

وكذلك بالنسبة لأثر العلماء اليهود مثل غولدزيهر ، وأ. س. يهودا وبروفنسال وبرنارد لويس ومونك ومورتز شتاينشنايدر وعشرات آخرين ، ولكن ليس جميع هؤلاء صهاينة مثل برنارد لويس فبعضهم يعادي الصهيونية مثل رودنسون[٥٣] .

وفي ختام بحثه يطلب الباحث ان يقف العرب كأنداد فيملأوا الساحة بدل المستشرقين ولكن وهو يقتبس من المستشرق لويس غاردي ، وهذا ما له دلالة على هدف هذا البحث كله في رأيي : يرى ابن عبود انه ليس شرطا ان الفكر الاسلامي المعاصر لا يمكن ان يحصل على الطابع الثقافي إلا بوسيلة الالهام بالجدلية الماركسية او بالأنماط التركيبية « هناك علاقات بين الايمان والعقل والعلوم والمبادىء السليمة

للتفسير وعلاقات الفلسفة بالدين وطبيعة هذه الأخيرة ودورها ، كل هذه المواضيع وغيرها لا تقل « ثورية » في نطاقها عن تطبيق التقنيات العلمية والتي تتطلب هي الاخرى « شخصية وتحولا » في العالم الاسلامي . مستشهدا بالنزعة الانسانية والعقلانية التي سادت الفترة العباسية موائمة بين العقيدة والفلسفة والعلم اليونانيين[٥٤] .

٤ - محمد وقيدي في « تطور الصياغة الايديولوجية في الاستشراق »[٥٥]

هنا أيضا ينظر الكاتب الى **الاستشراق بمنظار** ادوارد **سعيد وانور عبدالملك** ، مصرا على استمرار الذئب برغم تبديل جلده ، العنصر **الايديولوجي** ، خدمة **الاستعمار** ، النظرة **الفوقية** او المركزية الاوربية ، ويكرر الباحث أمرا **معروفا عن بدايات** الاستشراق وارتباطه بالغايات اعلاه[٥٦] من **خلال فكر رينان وموقف الأخير** من الحضارة اليونانية القديمة والعقلانية اليونانية المتمثلة في فلسفتهم وعلمهم كمعجزة وقفزة في الفراغ ومن خلال انكار رينان لأي دور للحضارة العربية الاسلامية في الفلسفة الخالصة او العلم ، وقصر دورها كابداع او كفلسفة خصوصية في علم الكلام والفقه . ومن خلال انكاره على الجنس السامي (ومنه العرب) القدرة على انتاج عقلاني فلسفي علمي بحكم طبعه وليس بسبب تاريخي ، ذلك ان كل العطاءات العقلانية ترجع الى الحضارة الغربية ، وكل ما للحضارة الغربية من علم وفن وأدب وفلسفة واخلاق وسياسة واستراتيجية ودبلوماسية وقانون بحري ودولي هو يوناني في أصله . وكل ما للجنس السامي ويشمل ذلك العرب واليهود أيضا هو ابداعاته اللاهوتية ، او العطاء الديني وحتى هذا العطاء **يعود الى اليهود بوجه وليس الى العرب** . ولذلك ففي كل الحضارات وتواريخها **توجد ثلاثة تواريخ فقط تستحق الاعتبار** : التاريخ اليوناني ، وتاريخ اسرائيل ، والتاريخ الروماني ، فهي مجتمعة تكوّن ما ندعوه بالحضارة . ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان اليونانيين أسسوا النزعة الانسانية العقلانية لكنهم يفتقدون الى الدين الشمولي وهذا ما قدمه أنبياء بني اسرائيل للحضارة الانسانية . لكن ما قدمه اليونان واليهود مثاليات تحتاج الى تطبيق ، الى قوة تتجاوز العوائق المحلية وهذا هو دور روما ففتحت مصاريع التاريخ للاتجاه العقلاني اليوناني وللابداع الديني الاسرائيلي لكي يسود العالم . اي كونت روما « المجتمع المدني »[٥٧] اما ما يسمى « الفلسفة الاسلامية » او العربية ابتداء بالكندي حتى ابن رشد فهي عدا علم الكلام واصول الفقه تقليد للفلسفة اليونانية .

ويتساءل الكاتب بعد ذلك **هل هذه الصورة الاستشراقية تمثل مرحلة انتهت ؟ ومجمل جوابه هو** النفي ، لأن التجاوز الحقيقي عنده هو الذي يقتلع الرؤية الايديولوجية بكل عناصرها لكي يجعل من الاستشراق اهتماما ثقافيا انسانيا بتاريخ وواقع بعض الشعوب ، بينما ما يراه الكاتب حصل على يد دعاة الاستشراق الجديد هو تقدم في **التقنيات كشكل بينما لم تتغير** الرؤية الايديولوجية كارضية وكمضمون .

ولكي يبرر الكاتب حكمه يسأل **عما يسمح في الواقع بالتحدث عن حدوث تطور في حركة الاستشراق** ويجيب ان الاستشراق نما في فترة تطور البرجوازية الاوربية بحيث أصبحت برجوازية احتكارية اي في الفترة التي برزت فيها ظاهرة الاستعمار ، لكن هذا لم يعد مباشرا بالنظر لظهور حركات التحرر الوطني بل تحول الى **هيمنة غير مباشرة** : تبادل اقتصادي وثقافي غير متكافىء تضمن استمرار هيمنتهم وصاحب ذلك بل ربما مهد له او حصل عنه تبدل ايديولوجي مفاده استبدال **التقسيم السابق للناس الى اجناس راقية ومتخلفة** ، **بفكرة غير مباشرة تحافظ على** استمرارية المركزية الاوربية في الابداع والفلسفة والعلم ، وقد ساعد على ذلك نمو العلوم الانسانية في المائة سنة الأخيرة[٥٨] .

ويضرب من جاك بيرك ، ممثلا لهذا الاتجاه الجديد شكلا والقديم مضمونا وأدلجة ، ويتساءل ابتداء هل يصح الحكم على الاستشراق الجديد ان صحت التسمية في العالم الراسمالي الاشتراكي بممثل واحد للحكم على ضوئه على الاستشراق الجديد كله ؟ ولندع هذا الآن فنقول :

من أقوال جاك بيرك يقدم لنا الكاتب بعض أهداف جاك بيرك : **تجاوز الظاهرة الاستعمارية ومنطلقاتها** الايديولوجية ، بدلا من الدفاع عنها ، هذا أولا ، وثانيا :

الاستفادة من العلوم الانسانية من علم الاجتماع والانثروبولوجيا والتاريخ وكل حقول المعرفة لدراسة لا تخلط بين الاسلام في افريقيا والاسلام التركي مثلاً ، أي لا بد من دراسة اجتماعية انسانية متكاملة لموضوع الدراسة او الحقل من الداخل ومن الخارج معا ، وبالاستعانة بمنظورات ومناهج متقدمة لفيورباخ او غيره .

وبيرك يعلن وهذا ثالثا نهاية الاستشراق القديم مع ماسنيون كآخر معبّر عنه ، كما ان هيغل نهاية الفلسفة عند البعض حيث يجيء التحليل المادي التاريخي كنقيض لها ، وهكذا يعلن بيرك ان عمله هو نقيض ايضا للاستشراق التقليدي الذي ينتهي بماسنيون . يتضح ذلك حسب بيرك من ان ماسنيون ، يبحث عن الشواذ ، عن الاتجاهات اللاعقلانية في الاسلام والمسيحية ، بينما بيرك تهمه الجماهير لا الاستثناء ولا الاقليات .

ورابعا (وكل هذه الأرقام من عندي) يرى بيرك ان ما يقوم به وزملاؤه الجدد هو شيء يندرج لا ضمن الاستشراق ، بل ضمن اهتمام العلوم الانسانية بحيث تكوّن جناحا او حقلا شرقيا للعلوم الانسانية والاجتماعية وبمساهمة مثمرة لباحثين من كل صوب ومنهم الغربيون ، ويستنكر على عبدالكبير الخطيبي المغربي انتقاد الاخير له على مساهماته في دراسة الشرق لا لشيء غير انه « أجنبي »[29] .

لكن الكاتب متابعا في ذلك دراستين لعبدالكبير الخطيبي وانور عبدالملك يشكك بطريقة تكرار التهمة لا غير في مدى جدية هذه الادعاءات التي يمثلها الاتجاه الجديد جاك بيرك فبعد ان يقر الكاتب بظهور اتجاه استشراقي غربي ذي نظرة أكثر انصافا في دراستها للثقافة وتاريخ وحضارات غير غربية ، وفهم أكثر موضوعية للظواهر الثقافية للعالم غير الغربي ، كما اختفت لديه كثير من عناصر البنية الايديولوجية السابقة يتراجع معلنا بشكل ادعائي وبدون دليل سوى الشك مقدما ، انه لا ينبغي التفاؤل والتصور انهم تجاوزوا بصفة كاملة هذه الرؤية الايديولوجية والمركزية .

ويستشهد الكاتب بطيب تيزيني ، (وقد جئنا على تلخيص آراء الأخير في مكان آخر) .

ويتبين لنا ان تيزيني يقصر هذا على نوع من ثلاثة انواع للاستشراق ، هو الاستشراق الذي يمثل الثقافة والاتجاهات البرجوازية ، وليس الاستشراق الاشتراكي ، واللارأسمالي[30] ، كما أوضحنا في مكان لاحق .

والمقصود هنا : (اتهام تيزيني لهذا النوع من الاستشراق الجديد (البرجوازي اديولوجية) بأنه وصفي فقط دون دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافة للشرقيين في تاريخها وواقعها وجدليتها) وانه يبطن او يساير في الخط العام نفس اطار الايديولوجية البرجوازية) .

ويجد كدليل على ارتباط الاستشراق الجديد لبيرك وآخرين بقديمه[31] ، تضايق بيرك من اصرار بعض النقاد العرب على ارتباط الاستشراق بالامبريالية ، وحجة بيرك هي ان المرافقة بين الاستشراق والاستعمار احدى الظواهر ولكنها لم تكن العنصر الوحيد الذي رافقها ، وقد رافق الامبريالية الى جانب الاستشراق التقليدي بكل مساوئه وحسناته النقد التاريخي ، والديمقراطية البرجوازية ، والتقدم التكنولوجي ، وبما ان الظرف تغير ، فلا بد ان طريقة التفكير في الدراسات الاستشراقية تتغير ، سواء من حيث هذه الدراسات او الحكم عليها . بمعنى ان الانتقادات التقليدية على الاستشراق تصح على بدايته ، وليس على الجديد . وأكثر من هذا يحاول بيرك ان ينظر الى الشرق بعيون الشرق ، وانه يبحث الشرقيات كجناح شرقي للعلوم الاجتماعية والانسانية .

لكن المؤلف وقيدي يصر - بدون أي مستند - على ضرورة التشكيك في هذا كله ، فاذا طالبناه بالدليل : أجاب : لا يمكن ان نصدّق بوجود قطيعة بين اديولوجية الغربي وبين احكامه ، إلا في حالة واحدة هي ان يقوم بهذه الدراسات باحثون عرب ! أما الواقع فهو انه لا يوجد توازن لأن العلماء الغربيين هم الذين يقومون بدور اساسي في دراسة الشرق والغرب على الأقل لان اكثر من مائة واربعين الف مخطوط تهم التراث العربي توجد خارج متناول الباحثين العرب[32] .

واضح ان هذه حجة غير مقبولة ، مشاركة العربي في دراسة تراثه واجب ، لكن المسألة هي هل نستبعد كل دارس غربي لتراثنا مهما كان موضوعياً وحاول وجاء بدراسات علمية صحيحة لمجرد انه ليس « منا » ؟ لكن الاخطر من ذلك ان وقيدي

يذهب لا الى استبعاد « مشاركين غربيين » في دراسة الشرق وكل ماهو ليس غربياً ، برغم انـه يضع جمـلاً تحفظيـة انه لايقصد هذا ، بل واكثر من ذلك استبعاد العلوم الاجتماعية والانسانية الغربية ومناهجها[13] ، واقـامة علوم عـربية ، كيف وهل نبدأ من الصفر ؟ ام ان الصحيح هو التطبيق والفهم الصحيح والعلائقي والواعي على مجتمعاتنا وظواهرها من حيث لهذه تأريخها وخصوصياتها ضمن البنية العامـة اقتصاديـاً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً الخ ...

ان وقيدي غامض فيما يخص هذه النقـطة لكن اقواله عموماً توحي بتشككه في مناهج وسبل العلوم الانسانية الغربية الجـديدة التي تضـع علم الاجتماع بـديلاً عن التـاريـخ في الاستشراق التقليدي ، والتي تقوم على اساس دراسة حاضر الشرق على هامش « البنية » وعواملها وبدلاً من الوصف بيان الجذور التاريخية للظواهر[14] التراث مثلاً من حيث هو ظاهرة تأريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

لكن هذه الاخيرة هي ايضاً منهج تـاريخي ، وتيزيني يصرّح ، وهو الذي يقتبس منه وقيدي هذا النقد ، انه يقصد بالمنهج الاخير المنهج التأريخي الجدلي الماركسي وبوضوح تام ، وهذا الآخر هو منهج غربي .

ويـرى وقيدي ان الاستشـراق القديم كـان يركـز على الشرق والشرق العربي كجوهر ثابت كخصائص لاتتغير بينما الاتجاه الغربي الجديد حول الشرق او حول حاضر الشـرق يبنى على فكرة البنية ، والتي يرى وقيدي شانه شأن الخطيبي انها لايمكن بحال اعتبـارها تشـويراً في الرؤيـة الايديلوجيـة الاستشراقية القديمة او قطيعة ابستمولوجية معها ، وبالتالي فان وقوفها عند وصف الظواهر لايلغي القاعدة الميتافيـزيقية للرؤية الايديولوجية التي انطلق منها الاستشراق .

لكن مـاهي هذه القـاعدة الميتـافيزيقيـة ؟ لايـوجـد وضوح ، ومراراً وتكراراً تعود هـذه « القاعـدة » او بديلهـا « الاشكالية الايديولوجيـة » ويبقى القارىء امـام غموض ، ويغلب على الظن انه يقصد بها ليس فقط الفوقيـة والمركـزية الأوربية ، دونية الشرق ولا إبداعية ، عقلانية الغرب الخ .. بل والفلسفـة الوضعية والاختبـارية ، ومجمـل الفكـر الفلسفي الاوربي الوضعي ، والبنيوي وربما المـادي الجدلي ايضـاً ، وبعد التامل وصلت الى كـلٍ من وقيدي ومرجعه الخطيبي ليطلبان ليس فقط ماسبق من استبعادات وان انتقادهما ليس متعلقاً بالدراسات الانسانية حول العالم العربي التي يقوم بها المستشرقون بل وهذا نصّ « ولكنه في حقيقته انتقاد موجه الى الممارسة العلمية بالعلوم الانسانية ككل »[15]

وكانه يريد ان يرمي الطفل والماء والحوض معاً ، فطالما هذه العلوم الانسانية والمناهج وجدت في داخل او مصاحبة او مدفوعة بايديولوجية الغـرب « التقليديـة » إياهـا ، فلا يمكن الاطمئنان الى الاستشراق الجـديد ، وآيـة ذلك النص التالي « ينبغي ان يفهم في الواقع المعنى العميق للانتقاد الذي يوجهه الى الدراسات الاستشراقية مفكرون عرب ، فهذا الانتقاد ليس مجرد رد فعل ايديولوجي ، بل هو فوق ذلك دعوة الى العلماء الغـربيين في العلوم الانسـانية بمختلف اختصـاصاتهـا لكي يعيدوا النظر في الأسس الفلسفيـة لاعمالهم المنهجيـة . لكي لايظلوا اسيرين لممارسة اختبارية تتصور نفسها علمية دون ان تستـطيع تخـطي كل العـوائق الابستمولوجيـة التي تجعلها كذلك »[16] والكاتب يطلب من العلوم الانسانية للغرب ان تبني بناءً جديداً مفهوماً للموضوعية واكثر من هذا فان تبني منهجاً من المناهج العلمية كالمادي التأريخي مثلاً ليس كافيـاً وحده وبصورة آلية لنقلنا من الأيديولوجية الى العلم[17] .

٢ ـ الموقف النقدي :

اقصـد بهذا المـوقف المتـزن والعلمي ، الذي يـدرس الاستشراق كظاهرة لها ابعادها التاريخية والاجتماعية ولهـا تطورها ، رافضاً فكرة الجوهر الثابت ، كما عرفناه او كما حدد ادوارد سعيد به الاستشراق .

وفي هذا المجال سنعرض لراي كل من :

١ ـ مـاكسيم رودنســون : في كتـابـه « جـاذبيـة الاسلام »[18] حيث يعرض لتـأريخ الاستشـراق بشكل جيـد وكانه يقدم البديل لعرض ادوارد سعيد وكل توجه جوهراني حول الاستشراق . وخلاله سنجد رد ماكسيم على ١ ـ ادوارد سعيد .

٢ ـ رأي طيب تنزيني

٣ ـ نقد نديم البيطار لادوارد سعيد باعتبار الاخير ممثلاً

لرافضي الاستشراق بشكل مطلق ، ومن خلاله نلحق نقد مترجم كتاب ادوارد سعيد الى العربية .

٤ ـ عرض رأي جاك بيرك ، من خلال عـرض وقيدي لآرائه ، باعتبار بيرك ناقداً للاستشراق التقليدي الذي ينتهي عنده بماسينيون ، حيث يبدأ نوع جديد من دراسة الاوربيين للشرق يمثله بيرك ورودنسون وآخرون .

٥ ـ ثم استشهادات مختصرة ايجابية بحق الاستشراق يمثلها مدكور وماجد فخري واحمد محمود صبحي وناصيف نصّار وحتى احمد بن عبود ووقيدي ، مع وقفة قصيرة عند رأي الياس فرح ثم نختتم البحث كله بالنتائج التي انتهى اليها رودنسون عن طبيعة ومجال وحدود الدراسـات الغربيـة عن الشرق والغرب .

١ ـ تصور رودنسون للاستشراق :

أ ـ نقده لسعيد : ١ ـ ان سعيدا برغم تمتعه بنظرات عامة ورغم تكلمه عند الاقتضاء عن الدراسات التي تدور حول الهند والصين فانه يتطرق الى الدراسات التي تستهدف الشرق الأدنى والمغرب الاسلاميين بشكل خاص ، لذلك فأحكامه تدل على عدم اطلاع وعلى تعميم .

٢ ـ النزعة النسبيـة التامـة عند المـؤلف لا تبدو لي مؤسسة ، كما انه لا يلتزم بها على نحو متلاحم .

٣ ـ ثـمـة فـائـدة مـن نـظرة غـير مـخـتص الى اختصاص ما ، فقد ساهم سعيد في تعريف أفضل لايديولوجية الاستشراق الاوربي (الانكلوفرنسي) في القرنين التاسع عشر والعشرين واصطباغها في الأهداف السياسيـة والاقتصاديـة وتحليله عن هذه الايديولوجية ذكي ، نافذ ، وصائب في أحيان كثيرة ، إلا انه يضيـع في التأويـل الذي ينشئه حـول بعض نصوص المستشرقين ، مع حساسية شديدة اتجاه موضوعه ترمي به الى المبـالغة ، لكن انتقـادته للاستشـراق التقليدي صالحة وستنكشف صدمة كتابه عن كونها نافعة جدا اذا حثت الاختصاصيين عـلى فهم انهم ليسوا أبـرياء الى الحـد الذي يزعمون او حتى يعتقدون .

٣ ـ وهنا يسقط ادوارد سعيد في مذهب مشابه تمـاما للـنظرية الجـدانوفيـة عن « العلمين » ، لدرجـة ان تـطغى الايديولوجية على التعرف على الفكر العلمي وراءها ، اذا كان من الصـحيح تماما ان نتائـج العلماء البـرجوازيـين متأثـرة ـ جزئيا ـ بوضعهم الطبقي بقدر متفاوت وذلك وفقا للميادين العلمية والأشخاص والظروف والحالات الخاصة ، إلا ان هذا لا يعني ان تلك النتائج بأسرها تفتقر الى علاقة مع ما يجب فعلا ان ندعوه الواقع[٢٩] .

ب ـ **عرض كتابه** : يتضمن بحثين : الاول بعنوان : مـراحل النـظر الغـربي عـلى العـالم الاسـلامي والثـاني : الدراسات العربية والاسلامية في اوربا .

وجل اهتمامنا هو بالأول ، واطروحات البحث الثاني .

اولا : عرض بحث رودنسون : مراحل النظر الغربي الى العالم الاسلامي

يتكلم رودنسون عن ثمان مراحل : وهي بحسب عناوينه الصغيرة التي يدل كل عنوان على طبيعة العلاقة بـين الغرب والشرق (والأزمنة من عندي) .

١ ـ العصور الوسطى : كونان في صراع ، القرن السابع الى نهاية القرن الثاني عشر .
٢ ـ نمو وافول رؤية أقل سجالية ، اول الثالث عشر الى أواخر القرن الرابع عشر .
٣ ـ التعايش المقارب : العدو يصبح شريكا . القرن الخامس عشر الى أوائل السادس عشر .
٤ ـ من التعايش الى الموضوعية: القـرن السـادس عشر فمـا بعـد .
٥ ـ مولد الاستشراق : نهاية القرن السادس عشر والقـرن السابع عشر .
٦ ـ عصر الأنوار : القرن الثامن عشر .
٧ ـ القرن التاسع عشر : كزوتية ، ليبرالية ، تخصص .
٨ ـ تزعزع التمـركزيـة الاوربية ، أوائـل القرن العشـرين فما بعد .

في المقدمة يهمنا بيان المؤلف لنقاط مهمة (والترقيم من عندي) هي :

أولها : ان الوضعية المتبادلة والمتغيرة بين عالم الغرب وعالم الشرق ، وكذلك الاتجاهات الداخلية للمشاهد ، مدعوة كلاهما الى التكوّن في ايديولوجيات بشكـل طبيعي ، والنتيجة

لهذا كله ليست صورة واحدة كما يفترض كثير من المحللين مسبقا في أغلب الأحيان ، بل عدة صور ، وذلك حسب البيئات ، الطبقات الاجتماعية ، والموقع الذي يتخذه افرادها في علاقاتهم مع الكون الآخر ، الدور الذي يلعبونه ، درجة انخراطهم في ايديولوجيات عالمهم ، الخ .. ويعتقد المؤلف ان احد عيوب هذه التحليلات والأحكام المسبقة هو الاعتقاد الساذج بغلبة صورة واحدة هي الصورة الأكثر نظرية التي يجهد لفرضها الايديولوجيون « العضويون » للثقافة التي تصدر الأحكام . واقع الحال يختلف عن هذا كما يبين المؤلف لاحقا[٣٠] .

ثانيها : مع ان كل صورة هي ايديولوجية ، وبذلك تتعادل الصور ويمكن للمرء اختيار الصورة العزيزة عليه دون تقديم تبرير ، فان هذا لا ينفي امكانية الحفاظ على مناطق تكون خاضعة للموضوعية[٣١] .

ثالثها : يوضح ان طريقه هو وسط بين طريقين خاطئين : اتجاه الضليعين الاختصاصيين بمراكمة معلومات ونصوص فقط بحيث يتوفر هنا الباحث المتبحر لكن المحدود الافق والعاجز عن اقامة ربط بين معطيين والذي ليس لديه أي اهتمام بالأفكار العامة . واتجاه العموميين (فلاسفة ، سوسيولوجيين) واختصاصيي ميادين لكن كل همهم العثور هنا على أنوار تعزّز التزاما أساسيا (سياسيا ، اجتماعيا ، وجوديا) . والخطر هنا ان نحصل على مشعبذ يبني نظريات بمهارة مع أكبر احتقار للوقائع .

يقول رودنسون انه يتبع طريقا ثالثا : يلجأ بحذر الى التجريد الذي يقبل اعادة النظر من خلال الوقائع ، التجريد المبني على معرفة بالوقائع[٣٢] .

والآن نبدأ بتلخيص البحث ، حسب نقاطه الثماني اعلاه وعناوينها :

١ - العصور الوسطى : كونان في صراع : شكّل المسلمون لفترة طويلة خطرا على الغرب المسيحي ، واعتبروا غزاة ، ولامسيحيين ، ومخربين لاقطار عديدة من اوربا ، يسمون الساراسين ، انقضوا على ولايات الامبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤٠) وابنه قسطنطين الثالث ٦٤١ ، وكونستانت الثاني ٦٤١ - ٦٦٨ (موقعة اليرموك ٦٣٦ ، فتح القدس ٦٣٨) ، وكذلك في عهد شارلمان (توج ٨٠٠ م) واجتاحوا مصر العليا والسفلى (....) والاسكندرية (... ثم) افريقيا ، ودفع الامبراطور الجزية لهم[٣٣] ، ثم اسبانيا وشواطىء ايطاليا بلاد الغال . ويشير رودنسون الى مراجع منذ سنة ٧٣٥ م وقبلها وبعدها كتبها غربيون في وصف هؤلاء الساراسين وخطرهم ، فهم امة مختونة تنشر الخراب تارة ، وهم فسقة عاقبهم الله في معركة بواتييه(٧٣٢) وهم برابرة اخرى ، كان الساراسين او العرب معروفين منذ زمن قبل الاسلام ، فمنذ القرن الرابع وصفوا بأنهم يحصلون بالقوس والسلب على كل ما يحتاجونه للحياة[٣٤] . لكن الصورة ادق عند مسيحيي اسبانيا الاسلامية بحكم انها محكومة من قبل المسلمين . كما تتحدد صورة العالم الساراسيني بعض الشيء في القرن الحادي عشر ، حيث تنفصر النورمانديون والمجريون وقسم من السلاف وبقي العالم الاسلامي العدو رقم واحد . وتتصاعد الأحداث وينادي بالوحدة المسيحية باتجاه الحروب الصليبية . ان هذه الوحدة الايديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني المصهورة ببطء وليست الصليبية هي التي تولد صورة عن الاسلام[٣٥] . وتوضح صورة العدو من خلال صورة الأرض المقدسة التي يقدمها الحجاج في القرن الحادي عشر التي يلطخها الكفار ، وفكرة ضرورة مساعدة مسيحيي الشرق المهانين .

في هذا الوقت توثق الاتصال بالعالم المسيحي عن طريق الحروب الصليبية . استرجاع صقلية سنة ١٠٦٠ ودخول الفونس السادس طليطلة ١٠٨٥ واحتلال القدس سنة ١٠٩٩ . هنا صورة الاسلام ستتكون وتتوضح لكنها تشوه بالخصومة الايديولوجية لمدة طويلة .

ليس لاوربا المسيحية عن هذا الكون الاسلامي المناوىء صورة واحدة ، بل صور متعددة ، يمكن تمييز ثلاثة وجوه منه : ١ - العالم الاسلامي هو قبل كل شيء بنية سياسية وايديولوجية معادية ، ٢ - لكنه ايضا حضارة مختلفة ، ٣ - وهو منطقة اقتصادية غريبة[٣٦] .

كان توحد العالم المسيحي ضد الاسلامي كبنية سياسية ايديولوجية يشبه موقف العالم الراسمالي الغربي ازاء العالم

الشيوعي : في الحالتين تتجابه منظومتان تجمع كل منهما دولا منقسمة ومتخاصمة لكن توحدها الايديولوجيا ، تتامت معرفتان : ايديولوجية واخرى سياسية . كان لرجال السياسة وموظفيهم وجواسيسهم رؤيتهم التي من خلالها عرف الايديولوجيون والحكام المسيحيون خلافات المسلمين الداخلية وعلى أساسها اقاموا تحالفات مع بعضهم ، كما توجد على هذا دلائل في القرن الثاني عشر(٧٧) .

بجانب هذه خلقت الصليبية جمهورا واسعا نهما الى صورة اجمالية ، كريهة عن ايديولوجيا الخصم ، هكذا شرع المؤلفون بين (١١٠٠ ـ ١١٤٠) بتلبية هذه الحاجة مركزين على حياة محمد مفسحين المجال كما قال ر. رودنسون الى « جهل الخيال الظافر » . واذا تركنا المؤلفين والشواهد المتنامية على وجود هذه الصورة التي يذكرها رودنسون نصل الى ان **هذه الصورة ليست موضوعية**(٧٨) . لكننا نجد هذه الصورة الموضوعية في ميدان آخر **هو ميدان العلوم بمعنى الكلمة الأوسع** .

منذ مطلع القرن العاشر كانت أوساط ضيقة تسعى الى انماء كنز المعارف النظرية عن الانسان والعالم . الكنز المكون من بضعة كتب لاتينية انقذت من غرق الحضارة القديمة . وعلم في هذه الحلقات القليلة ان المسلمين يمتلكون بالعربية تراجم العالم القديم الأساسية وان لديهم كتبا كاملة في العلوم المعتبرة أساسية(٧٩) . هذا القرن بدأ من عام ٩٣٨ فما بعده وطيلة القرن الثالث عشر . ويذكر المؤلف مترجمين وجهودا في هذا الصدد(٨٠) . المهم تعرّف الغرب المتنامي . يوجد هنا بجانب الفضول الشعبي للاسلام يوجد تيار الاهتمام الفكري بالميراث العلمي للعالم الاسلامي وخصوصا الجهد الاستثنائي الذي قام به بيار الموقر (١٠٩٤ ـ ١١٥٦) من اجل احراز ايصال معرفة علمية مؤسسة موضوعياً عن الدين الاسلامي . ويذكر رودنسون اسباب توجه بيار هذا(٨١) ، وكيف موّن جماعة من المترجمين في اسبانيا كفريق عمل .(٨٢)

في ميدان آخر هو الفلسفة كان اللاتين يكتشفون صورة اخرى للاسلام مضادة بعنف للصورة التي صنعوها في الاطار الديني ، ترجمات لكتب العلوم في الطبيعة والمنطق ، ونظريات مثل نظرية العالم الصغير والعالم الكبير (الانسان عالم صغير) ترجمة كتاب الشفاء ابتداء من ١١٨٠ ، كان عمل ابن سينا يقدم للاتين نموذج تركيب أصيل ، روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٢) يُعلن وهو يخطط قصة الفلسفة « ثم جددت الفلسفة بشكل رئيس على يد ارسطو باللغة اليونانية ثم بشكل رئيس على يد ابن سينا باللغة العربية »(٨٣)

هذه الصورة عن العالم الاسلامي كمهد لفلاسفة ذوي مدىً عملاق تتناقض بعنف مع صورته كبنية سياسية تسيطر عليها ايديولوجية معادية وضالة ، حسب الافكار الشعبية المؤسسة على حكايات تافهة وفظيعة . في بعض الحيثيات كان الساراسين يظهرون كامة فلسفية ، عند ابيلارد (ت ١١٤٢) كلمة فيلسوف تعني عمليا مسلم . وبعد قرن من ذلك يوجه توما الاكويني كتابه « الخلاصة ضد الامم » الى الساراسين ليبرهن على اطروحات المسيحية بالعقل ، لان بعض الاميين مثل المحمدين والوثنيين لا يتفقون معنا على سلطة أي كتاب مقدس . ثم جرى الانسحاب من هذا الاشكال . ان المسلمين عقليون بافتراض ان الفلاسفة بشكل او بآخر على خلاف مع الدين الرسمي لبلادهم ، وانهم يهزأون سرا بالقرآن وان السلطات تضطهدهم . **هذا الاكتساب لمعارف اكثر موضوعية واقل تسطحا** عن العالم السياسي والايديولوجي للخصم كان بجانب ما سبق يستجيب لعامل آخر هو تحول الذهنية الغربية البطيء . يتمثل ذلك في تعرّض تلاميذ ابن سينا الغربيين والرشديين لمتاعب مع اللاهوتيين المحافظين ، وكان هذا كله يفعل فعله في الذهنية الغربية(٨٤) .

عامل آخر كان يدعو الغرب للاهتمام خارج الأسباب السياسية والعسكرية والايديولوجية والعلمية ، انه الفضول لدى أذهان نهمة الى روايات غريبة ممتزجة بالاكزوتية (التطلع الى الغريب ، الى الأجنبي ، التطلع الى الشرق والاسلام الغريب) الصورة هنا بسبب التماسات تتجه الى تصحيح كثير من الامور التي خلقها العداء الايديولوجي والروايات الغربية ، **معرفة بجغرافية** العالم الاسلامي ومناخه ومدنه ونباتاته وحيواناته وانتاجه الزراعي والصناعي ، عادات الساراسين والبدو ، تربية لحيتهم والقسم بها ،كيف يصلون ويدهم متصالبة ، يأكلون جلوساً على حصر ، يدفنون موتاهم مع اشياء ثمينة ، عاداتهم في الضيافة . يكون المرء آمنا اذا اكل

معهم الخبز والملح ، قصورهم وابهتهم ، وكذلك حدثت محاولات لاعطاء لمحات جيدة الاطلاع عن حياة محمد في القرن الثاني عشر على يد البعض[٨٥] .

حافز آخر مهم : **الباعث الاقتصادي** ، الصورة التي يقدمها التجار ، وتبادل البضائع وغيرها تجعل علاقاتهم مع المسلمين علاقة احترام وتعرف وصداقة[٨٦] .

مثل هذا الاحترام ولدته **أيضا المعارك بين الصليبيين** والساراسين في الشرق رغم الأحقاد كان يمكن التعرف عند العدو على القيم وايديولوجيته ، أبدى كثيرون اعجابهم بشجاعة خصومهم وفروسيتهم ومعرفتهم بعلم الحرب ، صورة صلاح الدين « سلادين » (١١٣٨ ـ ١١٩٣) **هنا خلقت** أساطير كثيرة عن صلاح الدين ومغامراته الحربية وتجواله في اوربا ومغامراته مع نساء مهمات غربيات ، وأعطوا اسمه لأولاد كثيرين لدرجة الحاقه بالمسيحية ، ومثله آخرون مثل زنكي ، قلج أرسلان[٨٧] .

٢ ـ **نمو وافول رؤية اقل سجالية** « ان تراكم **معارف صحيحة عن الاسلام واصوله** وعن الشعوب الاسلامية **والعلاقات العملية المكثرة** في الميدان السياسي وميدان التجارة على حد سواء ، **والاحترام المتبادل الذي** كان ينشأ من جرائها في بعض الحالات ، **والتقدير الكبير لمذاهب علمية او فلسفية** كان مصدرها مغروسا في أرض الاسلام . هذا كله ، مضافا **الى التطور الداخلي البطيء للذهنية** الغربية كان يقود شيئا فشيئا الى تغيير الزاوية التي منها كان يُرى هذا العالم الغريب »[٨٨] .

هذا ملخص لما تقدم من عوامل . هنا يرى رودنسون ان **العامل الجوهري في هذا التطور كان تحول العالم اللاتيني** . التحول في المسيحية ، كانت حركة اديولوجية ظافرة تستعمل في ظفرها بنية الدولة الرومانية كي تعطي لنفسها مركز قيادة مزدوجا : ايديولوجيا وسياسيا . بقيت الوحدة الايديولوجية بالنسبة للقسم اللاتيني من العالم المسيحي ، في حين أخذت الوحدة السياسية بالانهيار بعد شارلمان . ولم تفد حتى وحدة الايديولوجية الصليبية في منع هذا الانقسام السياسي . **الخلافات الداخلية تتقدم على حساب الوحدة الايديولوجية . من الرؤية السجالية الشرسة من** « الشيطنة » المانوية للعدو السياسي ـ الايديولوجي كانوا يمضون بهدوء الى تصورات أكثر الوانا في بعض الدوائر . صحيح بقيت الصورة المغروسة في الأذهان في العصور الوسطى في عقول الجماهير البسيطة ولم يصلوا بعد الى تصور نسبية الايديولوجيات فيما عدا حالات : حالة **فردريك الثاني** (١١٩٤ ـ ١٢٥٠) الذي يناقش بالعربية في الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات مع مسلمين والذي حرمه البابا غريغورا التاسع سنة ١٢٣٩ لذلك ولأسباب اخرى . وهناك أمثلة اخرى تدعو الى التسامح[٨٩] مع المسلمين . **هذا الاتجاه قواه الخطر المغولي واكتشاف العالم الوثني** في ما وراء الاسلام ، يضاف الى ذلك الانقسامات **الايديولوجية هذه المرة وليس السياسية فقط** في العالم المسيحي . المغول ليسوا مسيحيين ، وليس دعمهم للمسيحية مضمونا ، انهم وثنيون على أي حال ، الاسلام دين توحيد مثلنا . ما زالت القضية هي مكافحة الاسلام ، نعم ، لكن حسب البعض مثل روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) وريمون لول (نحو ١٢٣٥ ـ ١٣١٦) لا عسكريا بل الجهد الارسالي **الذي يتطلب تعمقا في المذهب وتعلم اللغات** . وهذا التعمق والمعرفة يتطلب ويقود الى مزيد من الموضوعية ، وعلى المدى الطويل الى مزيد من النزعة النسبية لذلك دانتي في القرن الرابع عشر يعفي من جهنم ويضع في اليمبوس ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين من الحديثين مع أبطال وحكماء التاريخ القديم . ثم يصادق مجمع فينا ١٢١٢ على أفكار بيكون ولول عن تعلم اللغات ولا سيما العربية . وزاد الأمر بسقوط عكا . **لا جدوى من الصليبيات** ، منذ أمد لم يعد النضال ضد الكافر في الشرق قادرا على تعبئة الغرب[٩٠] . لم تعد اوربا اللاتينية المندارة نحو صراعاتها الداخلية والآخذة في التقدم على الصعيد الثقافي **لم تعد تمنح الاسلام اهمية اولية على الصعيد الايديولوجي** . الخلافات الداخلية اصبحت رئيسية ، ما يؤخذ على الاسلام موجود بنفس القدر في المسيحية اللاتينية ، المسلمون ليسوا أبعد عن الخلاص من كثير من المسيحيين . من جهة النظر الفكرية **كبار المؤلفين المسلمين** الذين كان اكتشافهم عنصر تجديد **باتوا قيد التمثل والاستيعاب** في الثقافة العامة المشتركة مثل ابن سينا وابن رشد والغزالي ومسكويه والرازي في الفلسفة والطب[٩١]

اصبح العرب الكلاسيك الى جانب الاغريق . ستفصل النهضة عليهم هؤلاء ستصبح الترجمات من اليونانية عبر العربية رمز تزييف . **ومع العودة الى النبع الى اليونان والرومان ، كلمة عرب ، تعني انحطاطا** ، بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) يفصح بقوة عن قرفه من اسلوب الشعراء العرب الذين لم يكن على الأرجح يعرفهم . لكن هذا لا يحول دون تزايد الاستعارات الثقافية من الشرق الاسلامي الى أقصى حد ، عن طريق التجارة أيضا ، لكن الانشغال بمعرفة وفهم الايديولوجية الاسلامية في بعض الأوساط على الأقل كان يخلي المكان للامبالاة[٩٢] .

٣ ـ **التعايش المقارب : العدو يصبح شريكا : ايقظ نمو الامبراطورية العثمانية اعتبارا** من القرن الرابع عشر ، على حساب اوربا البلقانية المسيحية ، أيقظ الى حين الاهتمام بالدين الاسلامي في دوائر لاهوتية . الاتجاه موجود الآن نحو **مساجلات فكرية مع الفقهاء المسلمين** ، ويذكر رودنسون مجموعة من هذه المحاولات[٩٣] . التغير الذي بدأ يحدث هو موقف المسيحية من الدولة العثمانية . الحلم بغزو العالم الاسلامي لم يمت ، لكن **ضرورات الواقع اقنعت بعدم جدوى الحروب الصليبية مكررا** ، لا بد من الدفاع ، **من جهة اخرى لم يبدُ توسع المسيحية** يستحق في نظر الامراء التضحية له بمصالحهم السياسية والقومية احتماليا ، ولا في نظر الجماهير تعبئة كتلك التي رأيناها في السابق . **هنا الدعوة** الى قيام علاقات سياسية . **بحث « التحالف » او الحياد او الحرب محررا من الايديولوجية الدينية**[٩٤] . سفراء وعلاقات **مختلفة بين دول اوربا** والدولة العثمانية . بطبيعة الحال ان عنصر المناقضة الايديولوجية المناوءة الدينية لم يكن ليختفي ، بل كان كما بيّن نورمان دانييل يتواصل بلا تغيير ، بكل ما يحمله من سجالية مزدرية وغير متفهمة ، إلا ان شدة الأحقاد الدينية داخل المسيحية نفسها **كانت تظهر الاسلام** كحالة أقل غرابة وأقل تنفيرا . **حصلت قناعة ان الاسلام الذي عدّه دانتي انشقاقا ، هرطقة للمسيحية ، إلا انه احد انشقاقات كثيرة داخل المسيحية نفسها ، بحيث لا يظهر دائما انه الاكثر اذى .**

مفهوم الاسلام توسع ليشمل الأتراك والفرس والهنود ، أما العرب الذين قهروا الى ما يشبه العدم السياسي ، فلم يعودوا يظهرون إلا بشكل ثانوي جدا في اللوحة التي كانت تنشأ عن الشرق ممثلين تقريبا او مماثلين للبدو والنهابين . كلمة ساراسين (سارازن) كانت تمّحي شيئا فشيئا من الاستعمال الجاري[٩٥] .

٤ ـ **من التعايش الى الموضوعية** : ملخص : « ان **قرب المسافة ، والعلاقات السياسية الوثيقة ، والعلاقات** الاقتصادية المنمّاة ، وكبر **عدد الرحالة** ، ورجال الارساليات الذين يجوبون الشرق ، وانحطاط **سيادة** المسيحية ، ووحدتها الايديولوجية في اوربا . هذه العوامل **كانت تزيد من سهولة الدراسة الموضوعية** للشرق الاسلامي ، خصوصا مع رجال السياسة والتجارة ، تتعدد **اعمال الوصف** المفصلة والموضوعية مثل عمل ارنولد فون هارف سنة ١٤٩٦ ، يجري **تحليل العادات** من وجهة نظر ليس هي مدى انحرافها عن الأخلاق المسيحية ، ينظر الى المنظومة الادارية والسياسية والفكرية للامبراطورية العثمانية بتأمل واعجاب ، الشرق الاسلامي بمجمله منطقة ثمينة مزدهرة ذات حضارة عالية وبلاطات رائعة وابهة[٩٦] . ضغط المعلومات الصحيحة التي ينقلها المسافرون والديبلوماسيون يُحسّ شيئا فشيئا ، تأثيرات شرقية تظهر . **وتدخل الاكزوتية الفن في القرن السابع عشر** وبفيض في الثامن عشر . يبدأ انهيار الامتياز الممنوح للايديولوجيا المركزية للحضارة الاوربية للمسيحية **تصبح ممكنة دراسة العالم الاسلامي موضوعيا**[٩٧] .

عوامل الموضوعية ومكوناتها حتى الآن : السياسة العملية ، والملاحظة **الموضوعية من جانب المسافر والتاجر** ، يضاف اليهما تيار **التنقيب العلمي** الجديد . ان الدراسة **ذات الميل التنقيبي تنزع تلقائيا الى موضوعية ما ، حتى ولو كانت تتخذ لها موقفا في اطار مشروع سجالي عالي المستوى الاجتماعي . ان البحث التنقيبي المدقق يستمر في طلب الحقيقة لنفسها** . الوقائع تندرج دائما في تصورات تركيبية غير واعية[٩٨] .

٥ ـ **مولد الاستشراق** : يبدأون بدراسة اللغات وجمع المواد تحت دافع ايديولوجي مباشر . هكذا بدأت في أسبانيا الدراسات العربية في خدمة العمل التبشيري منذ العصور

الوسطى . فقد الاهتمام بها مع سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ ، لكن الدراسات العربية تستأنف مندرجة في مجموع الدراسات السامية في روما حيث الادارة البابوية مهتمة بوحدة الكنائس الشرقية ، المذهب الانساني الباحث عن ثقافة كونية والمصالح السياسية والتجارية توسعها الى جملة دراسات اسلامية . على يد غيوم بوستل (١٥١٠ ـ ١٥٨٣) تخطو دراسات اللغات والشعوب خطوات كبيرة ويجمع في الشرق مجموعة كبيرة من المخطوطات ، تلميذه سكاليجر (١٥٤٠ ـ ١٦٠٩) يحرر الاستشراق من اهتماماته التبشيرية ؛ في ١٥٨٦ تصبح المطبعة التي أسسها فرديناند دوميديش تحت تصرف الطباعة العربية في اوربا . تطبع في البداية أعمال ابن سينا الطبية والفلسفية وكتب جغرافية ورياضيات ، الجهد سيستأنف في باريس وهولنده والمانيا في أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر ، لا سيما في منظور معرفة أفضل للطب السينوي .

في نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر **يتعمق التسليح المتخصص للعلم** ، ويجري تمويله في اتجاه مشروعات مصلحية وايديولوجية وسياسية واقتصادية . تطوير المعرفة في كثير من الميادين يلائم النمو الاقتصادي الذي تحميه دول قوية[٩٩] . الاتجاه المتخصص هذا بخلاف الاتجاه الموسوعي الفردي لعصر النهضة ، فارضا درجة من تعاون المتخصصين ، الجهد الفردي لم يعد كافياً ، لكنه في الوقت نفسه يساعد على « **موضوعية مناطق** » كل عالم ينشد داخل تخصصه ، وهذا يقود الى « موضوعية » لا تتورط خارج حدودها . كذلك **مما ساعد على الموضوعية التعددية** الايديولوجية بعد انتهاء حروب الدين في اوربا دون ان يهزم طرف نهائيا . كما ان **التعاون** بين علماء من ولاءات ايديولوجية مختلفة يشجعان الموضوعية . **رغبة البابوية في وحدة الكنائس** يقتضي موافقة مسيحيي الشرق . إذن لا بد من دراسة لغتهم ونصوصهم . **انكلترا وفرنسا وهولندا تعنى** بالتجارة وبمشاريعها السياسية في الشرق . **ازدياد المواصلات** بسهولة يأتي بعلماء موارنة الى أوربا . **تفسير الكتاب المقدس** يقود كذلك الى دراسة النصوص والآداب الشرقية . بالاضافة الى **بقاء الاهتمام** بابن سينا ، مع الاهتمام من قبل الرحالة بوصفات عملية نافعة من الشرق خصوصا **في الفن العسكري**[١٠٠] .

هذه الامور والشواغل تفسر مولد شبكة استشراق وثيقة . أول كرسي للغة العربية ينشأ في باريس سنة ١٥٣٩ ، وتتوالى المخطوطات والدراسات وطبع النصوص والقواميس والدراسات اللغوية منذ ذلك الحين . وينشىء بوكوك كرسيا للغة العربية في اكسفورد سنة ١٦٣٨ . الاختصاصيون يركمون أدوات العمل ، يجمعون المواد الخ ، وليس همهم معارضة الايديولوجيا السائدة في مجتمعهم ، **لكن الجو العام في اواخر القرن السابع عشر ، وفي القرن الثامن عشر يؤثر** عليهم في كونه يفرض عليهم انحيازات دفاعية هجومية او سجالية ، **وولاؤهم للايديولوجيا** المسيحية يقتصر على التعبير عن نفسه بتصريحات صادقة او كاذبة مضافة الى **اعمالهم ولا تمس الطابع الحيادي** لمحتوى هذه الأعمال . **ان النسبية الايديولوجية تصيب المثقفين** والجمهور قبل العلماء ، لكن الجو الذي تخلقه يترك السبيل حرا للعلماء الذين جذبهم ذوق شخصي حاد نحو الشرق الاسلامي[١٠١] . بار تيلمي دربلو (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥) يحرر « المكتبة الشرقية » وهي أول دائرة معارف اسلامية . غالان (١٦٤٦ ـ ١٧١٥) يعطي تذوق الشرق دفعا بنشره ترجمة لكتاب « ألف ليلة وليلة » (١٧٠٤ ـ ١٧١٧) . **اصبح الاسلام** (...) حضارة اكزوتية مثيرة تعيش في جو خرافي[١٠٢] .

٦ ـ **عصر الانوار** : هنا ظهور **الايديولوجيا العقلانية التقدمية العلمانية لحركة التنوير** المنافسة للايديولوجية المسيحية ، والتي تناضل ضد تصور العصور الوسطى للعالم وضد دفاع بُنى سياسية عن هذا التصور الوسيطي وتحول **هذا النضال الى نضال ضد المسيحية نفسها** . مؤلفون عديدون **دافعوا عن الاسلام ضد الأحكام المسبقة** السائدة في العصور الوسطى ، وبينوا صدق التقوى الاسلامية مثلاً ريشار سيمون (١٦٣٨ ـ ١٧١٢) وآخرون[١٠٣] .

الجيل التالي سيمضي من الموضوعية الى الاعجاب ، ينظر الى الاسلام كدين عقلي بعيد عن الدوغما المسيحية الأكثر تعارضا مع العقل ، انه دين قريب تماما من مذهب الاله المجرد

(إله بدون دين موحى . Deism) الذي يدين به معظم رجال الأنوار ، تاريخيا يبرز الدور التمديني للاسلام . الحضارة لم تخرج من الأديرة . نشأت عند الوثنيين الاغريق والرومان ونقلها الى اوربا رجال غير مسيحيين : العرب[١٠٤] .

القرن الثامن عشر نظر حقا الى الشرق المسلم بأعين اخوية ومتفهمة . **ان فكرة تساوي الاستعدادات الطبيعية** عند كل البشر كانت تسمح بفحص المآخذ التي وجهتها العصور السابقة بروح نقدية . **في الغرب قسوة وبربرية** وقرصنة كما في الشرق . المسلمون في أعين عصر الأنوار رجال كالآخرين ، **وكثير منهم متفوق على الاوربيين**[١٠٥] . **الرحالة الى الشرق** كثيرون ، وبالعكس[١٠٦] . ثم اتجاه لدراسة ومعرفة الشرق الحي كما فعل فولني وسيهيىء للحملة على مصر والتي كان نتيجتها كتاب « وصف مصر » (١٨٠٩ ـ ١٨٢٢) وهو مجموعة دراسات دقيقة عميقة آثارية ، جغرافية ، ديموغرافية ، طبية ، تكنولوجية وسوسيولوجية . ثم تؤسس جمعيات على يد لويس الرابع عشر من أجل تنشئة ترجمانات وجمعيات على يد وليم جيمس (١٧٤٦ ـ ١٧٩٤)[١٠٧] .

٧ ـ القرن التاسع عشر : اكزوتية ، ليبرالية ، تخصص يظهر القرن التاسع عشر مع **الميول الثلاثة المجتمعة وهي ١ ـ النزعة الغربية النفعية المليئة بالازدراء للحضارات الاخرى ؛ ٢ ـ الاكزوتية الرومانطيقية المنسحرة بشرق سحري يرفع فقره المتزايد من فتنته ، ٣ ـ البحث التنقيبي المتخصص الذي يواظب** قبل كل شيء على دراسة العصور العليا . ثلاثة ميول هي ، رغم الظواهر ، متكاملة اكثر منها متناقضة .

يرى رودنسون ان الاكزوتية الرومانطيقية وهي جزء من الاكزوتية العامة لم تولد من تغير في العلاقات بين الشرق والغرب كما يرى البعض ، انما من تطور داخلي للحساسية الغربية . دائما كان الغريب هو أيضا العجيب ، لكن ثمة الآن تلذذا في الأعجب . هذا النزوع يأخذ جذره في حركة التنوير في حين أن بعد روسو يلتذ في تسعير العاطفة والفردي العاصف واللامثقف ، يتضح ذلك عند وليام جونس وحركة الدفع والعاصفة عند هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) **هنا الاقرار بأن العرب أساتذة اوربا** ، لكن الرغبة في معرفة وفهم العوالم الاكزوتية تبقى لأمد طويل **مرتبطة برؤية كلية كونية** كلاسيكية ، تبحث في الشرق كما في غيره **قبل كل شيء عن انسان كل مكان وكل زمان** . قصائد غوته لمجد محمد ، لا سيما قصيده الرائع « نشيد محمد » سنة ١٧٧٤ هي اكثر شاعرية بما لا يقاس من محمد فولتير (١٧٤٢) لكنها تحتوي بعد من اللون المحلي أقل أيضا . بعد نيف واربعين عاما في سنة ١٨١٩ ، الديوان الغربي ـ الشرقي مع الـ (١٢) نامة ، ونداله البدني الى هجرة « هجرة ، نحو الشرق ، مع ملحوظاته الاخرى المليئة بالبحث الشرقي المدقق ، سيعطي فرصة للاعتذار على ظهور أصله الاوربي رغما عنه ، وكما يقول هـ . لبشتنبرجر ان غوته لا يريد تصوير الشرق ولا الغرب ، **بل الانسان** ، الذي ، بالحدس ، يكتشفه في هذا كما في ذاك[١٠٨] . يبقى غوته في سنة ١٨١٩ الموقف الذهني لعصر جرى تجاوزه ، **الردة ضد الكلاسيكية بلغت** ، **اولا في المانيا** درجة كبيرة ، فردريك شليغل منذ سنة (١٨٠٠) **يعلن حلف الغوتي والشرقي ضد الكلاسيك** . يعلن : في الشرق يجب ان نبحث عن الرومانطيقي الأسمى ، ويندار نحو الهند ، بدلا من ادماج الكلاسيكي في الكلي الكوني يتم اللجوء مع هذه النزعة الجديدة الى سحر الذاتية المنفلتة المفتتنة **بالبربري والنوعي والغريب** ، كما يظهر في نثر هذه الفترة . هذا التوجه أسهم في رواج جديد للدراسات الشرقية يأخذ مظاهر نهضة ، رينسانس ويوفر للرومانطيقية مادة غنية . مع ذلك **ظل الاستشراق المتبحر منجذرا على شواغل عصر التنوير ، دراسة لغات وحضارات الشرق الأدنى** . هنا البادىء الكبير هو سيلفستر دوساسي وهو فيلولوجي وجداني دقيق حذر في استنتاجاته ، لا يرغب في تقديم أي شيء لا يكون موثقا بالنصوص ، وذو نزعة وضعية قبل ظهور الكلمة . كان صارما لدرجة أثارت أعصاب فولني ورينان فيما بعد . **هذا الجذر التخصصي** كان ينزع الى فصل مسائل الماضي عن مسائل العالم الحي على حساب فهم الأول[١٠٩] . وكثيرا ما كانت مغرمة دون وعي بأفكار عامة جاءتها من الوسط الذي كانت فيه تمارس . ان رفضها للنتائج التركيبية الجامعة غير الحذرة كان يمكن ان يفضي الى لاادريه او الى جعلها تنقل ايديولوجيات ضمنية بدون ان تنتقدها ، لكن ذلك ليس سوى الوجه الآخر لصفات ومزايا

استثنائية لا غنى عنها للتقدم العلمي . ان هذا الحذر حيال التركيبات كان شرطا ضروريا لانشاء أبنية جديدة على قاعدة صلبة ، الشرط الآخر هو **القطيعة النهائية مع اللاهوت** التي أتمها جو القرن الثامن عشر في فرنسا وانكلترا . الشاغل العملي لتنشئة ترجمانات في باريس وفينا فرض خلق تعليم معتق من القيود اللاهوتية . هذا ما تعطيه مدرسة اللغات الشرقية في باريس حيث تعطي نموذج مؤسسة استشراقية عالمة وعلمانية . وفي المانيا كانت الجامعات في أيدي اللاهوتيين ، فكان على الاستشراق ان يمارس في البداية على أيدي الهواة مثل فون هامر بورغشتال (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦) الذي أسس أول مجلة استشراق مختصة في اوربا واسمها « مناجم الشرق » ١٨٠٩ ـ ١٨١٨ .

ان هذا اللجوء الى الموضوعية كان يتلاءم مع عصر مندار نحو تنظيم البحث العلمي في العمق في مجتمع كانت فيه الرأسمالية تحيي تطورا صناعيا لا سابق له ، وقد ظهرت في هذه الفترة مؤسسات عديدة كالجمعية الآسيوية بباريس ١٨٢١ ، وعدة جمعيات اخرى وجرائد لكل منها[١١] .

هكذا يولد الاستشراق . الكلمة « مستشرق » تظهر بالانكليزية عام ١٧٧٩ ، وبالفرنسية عام ١٧٩٩ ، كذلك الاسم « استشراق » يقبل في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة ١٨٣٨ . ان فكرة ميدان علمي خاص مكرّس لدراسة الشرق تتخذ جسدا . الاستشراق يسم تعمقا لكن أيضا قطعا ، فبينما في مؤلفات القرن الثامن عشر الجامعة كان الشرق يأخذ مكانه الى جانب الغرب كمنطقتين مرسومتي الحدود على نحو متفاوت ، من الكون البشري في منظور كلي كوني ، نجد **في هذا الوقت انهم يلاحظون انه من غير الممكن التكلم جديا عن** الشرق بدون دراسة مسبقة مؤسسة على النصوص الأصلية وبالتالي على معرفة متعمقة للغات سكان البلاد . وكانت النتيجة اصدارات وترجمات لنصوص ، جمع تنقيبي لمعاجم وكتب ، قواعد مصممة علميا الخ ، يمكن أن يكون للاختصاصيين أفكار عامة لكن عليهم ان يضعوها قدر الامكان بين قوسين في سير عملهم . **يبقى لهم قليل** من الوقت للاطلاع على الاتجاهات العلمية خارج اختصاصهم[١١١] . هوجو يكتب ، في عصر لويس الرابع عشر كان المرء هللينيا ، الآن هو شرقي . الاستشراق الأدبي والفني تشجعه كل الحوادث المتعلقة بالشرق الاسلامي خصوصا **المسألة الشرقية** . نقطة الانطلاق الاكزوتية الرومانطيقية ، تقدمها على نحو ذي دلالة حرب اليونان التي تجذب الشاعر بايرون فيموت هناك عام ١٨٢٤ . وترسم للشرق لوحة هائلة[١١٢] . هذه الصورة الملونة بالحس الاوربي تبعا لتطوره الداخلي تترجم واقع حاله في القرن التاسع عشر . **الشرق الاسلامي ما زال عدوا ، لكنه بات عدوا مهزوما سلفا** ، يسمونه « الرجل المريض » ، لم يعد تفوق اوربا موضع شك ، الانحسار التركي في البلقان واضح ، استقلال اليونان ، استعمار الجزائر من قبل فرنسا ١٨٣٠ ، اقامة انكلترا في عدن سنة ١٨٣٩ ، وما بعدها حتى ماليزيا والهند . **تظهر بلدان الشرق بوصفها الشواهد** المنحطة لماض يمكن ان يتخذ المرء لنفسه شرف تمجيده بينما يعمل رجال السياسة والأعمال لتشديد انحطاطه .

مفهوم الشرقي مر حتى الآن بثلاثة مفاهيم :
١ ـ الشرقي العدو المخيف لكن المتوقع على الصعيد نفسه في العصور الوسطى ، ٢ ـ الانسان قبل كل شيء وراء قناعة بالنسبة للقرن الثامن عشر وايديولوجية الثورة الفرنسية المشتقة منه ، ٣ ـ يصير كائنا على حدة ، مسورا في خصوصيته النوعية التي يطيب لهم عدا ذلك التعطف بتعظيمها . **ذلك مولد مفهوم الانسان الاسلامي** Homo Islamico ، الذي ما زال بعيدا عن ان يكون قد تزعزع .

ان فكرة حضارات مختلفة ، تتحرك كل منها في منطقة معينة ، تصبح عندئذ مؤيدة من الجميع ، منظّرة أيضا تحت شكل محض فلسفي يؤثر فيه عهد المطالب القومية في اوربا عينها . **كل حضارة مزودة بجوهر خاص . ان البحث عن هذا الجوهر هو الذي يفسر اتجاه العلماء المتزايد الى اهمال دراسة العصور الحديثة للتخصص في العهود الكلاسيكية** العهود التي يفترض فيها ان هذه الحضارات قدمت مميزاتها الأكثر طهرا » . **هذا التوجه يشدده العلمان الانسانيان اللذان يواظب عليهما** القرن التاسع عشر وينميهما : **تاريخ الأديان والألسنية التاريخية والمقارنة** . تاريخ الأديان يعوّد الناس ـ مع النظرة المثالية الكامنة للعصر ـ على اعتبار ان جوهر كل حضارة ونواتها الأساسية يقعان في الدائرة الدينية

وان كـل شيء يمكن ان يعلل انطلاقـا من ذلك . بينمـا تغضي الألسنية التاريخية والمقارنة التي يخلقها فرانتس بوب (أحد تلامذة دوساسي)[١١٣] الى اعطاء اللغة ، كل لغة دورا مركزيا . ان قـرابة اللغـات تفترض قـرابة نفـوس الشعـوب (أرواح الشعوب) التي يفترض انها تعلل كل الظاهرات الاجتماعية في تطورها التاريخي . **ان مذهب التطور البيولوجي وخلق علم الانثروبولوجيا الفيزيقية** (البدنية) يجذبـان الانتباه الى **التصنيف في عروق** الذي ينال على الفور هيبة كبيرة كتناول علمي ، **العروق هي** أيضا تتصور كجواهر مزودة بفعالية قوية بشكل خاص . **التخصص الدقيق اضر** ، أبعد التخصصيين عن رؤيـة الغـايـة وجعلهم يقبلون نتـائـج بعضهم بشكـل ميكانيكي ، **الفيلولوجيون ليس عندهم اية** مسألة نظرية غير دراسة النصوص ، ليس في وسعهم إلا ان يتبعوا في تقديرهم للعوامل الاجتماعية الاتجاه العام للمجتمع الذي فيه يعيشون .

هكذا برغم تكدّس الوثائق والنصوص **يزداد الطلاق بين علم هؤلاء والعياني** ، علمهم متين ، لكنه متمركز على رؤية جملة ثقافية منقرضة كجملة ، يعزون لها مع ذلك فعلا تحتيا سرمديا ، علمهم توجهه أعم تصورات العصر التي تواكب نتائج تاريخ الاديان والالسنية التاريخية والانثربولوجيـا الفيزيقيـة تحت الشكل المبذول ، شكل تضخيم غير محدود لفعالية الدين واللغة والعرق ، مـع ابتعاد عن معضـلات الحياة الواقعيـة الفعلية لتلك المجتمعات ، التي تتـرك فقط لـملاحظة التجـار والدبلوماسيين والمسافرين ، وحتى العلم في القرن التاسع عشر ساعد على هذه النصية بتأثير الوضعية والعلمية[١١٤] .

من منتصف القرن التاسع عشر الظاهرة الاكثر تاثيرا هي الامبـريـاليـة ، التفـوق الاوربي الاقتصـادي والتقني والعسكري والسياسي والثقافي . بينما يغطس الشرق في حالة تخلف ومستعمر يشجع تمركز الذات الاوربية الذي كان مجذرا منـذ القدم ، لكنـه أصبح منـذ هـذا الوقت فـائق التمـركـز والازدراء . مثلا **التمركز الاوربي اللاواعي في القرن الثامن عشر** الموجه بايديولوجيا العصر الكلية الكونية[١١٥] كان يحترم الحضارات والشعوب التي هي خارج اوربا وكان يسجل بحق في تطورها التاريخي او بنيتها المعاصرة ، ملامح انسانية كونية غير متصور اية خصوصية نوعية إلا في مستوى سطحي جدا ، بينما التمركز الاوربي في القرن التاسع عشر يعي **هذه المركزية وينظرها** . ويرتكب الخطيئة المعاكسة لكونيـة القرن الثـامن عشر . **يفترض الخصوصية النوعية في كل المستويات** وينفي الملامح الكونية او يهملهـا باحتقـار ، وبشكل وحيـد مناقص لاطروحته هذه **يتصـور كونيـة واحدة هي ضـرورة** تبني النمـوذج الاوربي في كل وجـوهه ، يعلنـون ضرورتـه ، مع التشديد على استحالته من جراء الخصوصية النوعية القوية جدا لغير الاوربيين . عدا عن ذلك **يعطي تخلف الشرقيـين الحق** لهـذا التشخيص ولهذه الرؤيـة المركـزية . **لكن الذي يعطي الحق اكثر لهذا التشخيص هو موقف الشرقيين** من الغرب ، موقف البعض **الرافض المتشبث باشد** قيمهم عتقا ، ومـوقف **المتبنين للنمـوذج الاوربي** بدءا بـوجوهـه الاكثـر سطحية .

وهـذا الوضع المهـين للعالم الاسـلامي يشجع رجـال الارساليات المسيحية ، **وتظهـر محاولة لقـرن نجاح الامم الاوربية** مع الدين المسيحي ، واخفاقات العالم الاسلامي مع الاسلام ، تكون المسيحية بطبعهـا مجندة للتقـدم والاسلام للركود الثقافي . الهجوم على الاسلام يشتد عدوانية وتستأنف المحاجية الوسيطة مع تجميلات تحديثية[١١٦] . وتبدو اية دعوة اسلامية او تجمعات اسلامية كنشاط ومنظمات خطرة يحركها حقد بربري ضد الحضارة .

من جهة اخرى تستخلص **نتـائج مشـابهة من قبـل مناهضي الاكليروس المتحدرين من اروقة** فـولتيريـة الذين يعظمون الهيللينيـة ، يرونهـا حضارة مـؤسسة عـلى حريـة الروح ، وعبادة العقل والجمال ، تحركها الروح الآرية التي تحرك الفيدا ، نبع العظمة الاوربية ، **ضد الروح السامية** ، التي هي عامل صرامة غـير سمحة ودوغمـاتية سكـولائية ، وايمانية متعصبة ، وجبرية (قدرية) كسولة ، واحتقار للفنون التشكيليـة ، والتي تعزى اليهـا كل المسـاوىء المتضـافـرة لليهودية والمسيحية والاسلام . اوربا المنتصرة ترى في دعوة الجامعة او الوحدة الاسلامية خطرا ، وكـل محاولة لمقـاومة سيطرة اوربا نشاطا فاسقا للحضارة ، مثال على ذلك هـ . بكر (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣)[١١٧] .

الاختصـاصيون خـارج نشـاطهم العلمي يكتفـون

بتبني أفكار وسطهم العادية ، تستمر سيادة التوجه الفيلولوجي على الدراسات الشرقية ، المواد العلمية تتكوم ، وتزداد مناهج الدراسة صرامة ودقة . العلوم الانسانية المستحدثة مثل علم الاجتماع او النفس او السكان او **الاقتصاد السياسي يجهلها معظم اختصاصيي الشرق** الاسلامي ولا يرون فيها نفعا لدراساتهم ، الامر هو : **اما العالم الاسلامي الكلاسيكي او الاخلاق والتقاليد العتيقة للعالم الاسلامي** الحديث ، **تجاهل لتطور الامم الاسلامية** المعاصر ، وتترك دراسته بترفع للاقتصاديين والصحافيين والدبلوماسيين والعسكريين والهواة[١١٨] . التاريخ في مرتبة علم وصفي ، توجد صرامة نقدية في تحليل المصادر (جورج نيبور ، فون رانكه ، غوستاف فيل ، شبرنجر ، دوزي ، آنا ماري) **لكنهم لا يدرسون فيما يخص العوامل التاريخية** الداخلة في الفعل ، بعضهم متأثر **بالتصور الهيغلي لروح** العصر ، وبعضهم او معظمهم يؤكد على **الفكرة العامة التي هي غلبة** العامل الديني او بشكل أعم عامل الأفكار ، وليس البنى التحتية . ولم تؤثر **مدرسة المؤرخين الفرنسيين** للسنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٥٠ التي تؤسس تحليلها التاريخي على الديناميكية الداخلية للصراعات بين الفئات الاجتماعية **على الميدان الشرقي** ، حيث الصراعات المبرزة كانت بالأحرى **الصراعات بين « العروق » وأيضا بين الاديان** . يوجد بعض الاستثناء ، الفيلولوجي هوبير غريم (١٨٦٤ ـ ١٩٤٢) يبحث في حياة محمد بشكل مختصر عن تأثير العوامل الاجتماعية . فلهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨) يجد في الانشقاقات الدينية وتعاقب السلالات الحاكمة العربية في الاسلام ، ديناميكية صراعات سياسية واجتماعية ، ومثله بكر وكايتاني (١٨٦٩ ـ ١٩٣٥) . الأخير يؤكد على العوامل الاقتصادية . هكذا وجد في بداية القرن العشرين ، تحت تأثير شواغل العصر العامة ، **ميل ما الى زعزعة النزعة الوصفية** الانتقائية العادية ، ليس لصالح مسالية عامة عن البنية والديناميكية الاجتماعيتين ؛ بل بنقل وابراز العوامل الغالبة في العالم الاوربي المعاصر لا غير[١١٩] .

٨ ـ **تزعزع التمركزية الاوربية** : عوامل التزعزع : (والترقيم من عندي) : ١ ـ حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ زعزعت ثقة الحضارة الاوربية في ذاتها وايمانها بتقدم غير محدود ، وبالتالي التمركز الاوربي على الذات الاثنية . ٢ ـ الثورة العربية في الشرق . ٣ ـ الحركة الكمالية التركية . ٤ ـ اهتزاز الامم غير الروسية في الامبراطورية الروسية القديمة . ٥ ـ ثورات الهند واندونسيا وغيرهما . كل هذا يشعر بأن الهيمنة الاوربية قابلة للطعن . الاوربيون كرد فعل ارجعوا هذه الحركات الى عوامل شغب وخيانة وشيطانية كالثورة الروسية او الماسونية او الفساد البروتستانتي[١٢٠] مع **ميل لدى سياسيي الاستعمار الى السعي للحفاظ** على العتيق البالي ، ومع المحافظين من أهل البلدان ، مع اتهام المثقفين القوميين سواء كانوا مصلحين او ثوريين ، ميالين للاشتراكية او غير ميالين اتهامهم **بانهم مقلدون شلحبون** لاوربا من غير فهم لتدمير تراثهم الخاص ، **هكذا التحديث عنصر غير حق ، خيانة للخصوصية النوعية** ، **اتجاه آخر ازوتي داخلي او باطني** يبحث في الشرق الاسلامي والبوذي عن نموذج حياة حكيمة ، عن حقائق فوق الحس ، عن أسرار قديمة سرية ، خلايا صوفية اسلامية وغير اسلامية ، رؤية خرافية لاسلام ايزوتيري[١٢١] . **رؤية اخرى** تشجع الانبعاث الاسلامي الديني ، **الاتجاه القومي الراسمالي** ، باعتبار ان هذا كله يخدم كحصن الايديولوجيا الشيوعية[١٢٢] . من جهة اخرى الايديولوجيا اليسارية المناهضة للاستعمار داخل الغرب ستنزع الى التحول من فكرة الكونية او الكلية الى الاعتراف بل **وتمجيد وتعظيم الخصوصية** ، خصوصية بنى دول العالم الثالث ، يظهر الاسلام بنفسه كقوة « تقدمية » بطبيعتها ، بل وتلحظ اهتداءات الى الاسلام . يمثل هذا فئة من الكاثوليك اليساريين مثل ماسنيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) المشبع برؤية صوفية للتاريخ وبحب للفقراء في تيار مسيحي ، والخوف من الالحاد ، قاده الى شعور تضامن اكثر منه شعور عداء حيال الأديان الاخرى . كذلك حيّا المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني من اكتوبر ١٩٦٥ الاسلام على « الحقائق » التي بلّغها عن الله وقدرته وعن يسوع والانبياء ، عكس ما جرى في العصور الوسيطة[١٢٣] . يصل الأمر عند هذا اليسار المناهض للاستعمار المسيحي او غير المسيحي الى عملية تكريس وتقديس للاسلام واديولوجيات العالم الاسلامي المعاصرة ساخطا من

عدائيات وتهم وروحية العصور الوسيطة[١٢٤]

في وقت لاحق بدات **العلوم الانسانية تؤثر ، صار الاسلام الوسيط او الحديث يدرس من الزاوية السوسيولوجية** وجرى الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي اللذين طال اهمالهما . **جرى تجاوز للعمل الفيلولوجي** الخالص للوصول الى نظرات تركيبة مبنية ليس على حكم سابق ، بل على نتائج ودراسات اجتماعية ديموغرافية اقتصادية سوسيولوجية .

كما اعطي **اهتمام لدراسة العصور الواطئة** . كان المذهب القائل بجوهر ثقافي او ماهية ثقافية الذي يبرز اولية الدين او العرق ويؤيد وجود ديمومة انموذج خالص لكل حضارة ، كان قد أعطى الامتياز لدراسة العصور الوسطى الاسلامية ، لدراسة الفترة الكلاسيكية لكل شعب ، **ظهور الاهتمام بالعلوم الانسانية والاجتماعية الجديدة بينت فائدة دراسة الحقب الاحدث**[١٢٥] . **وكنتيجة اخرى انتهاء هيمنة الفيلولوجيا** . لقد بين تقدم العلوم الانسانية تعقد المشكلات التي لم يعد ممكنا حلها بأسلحة المعرفة المتعمقة باللغة والحس السليم واستلهام افكار فلسفية باللغة العمومية وحدها . صارت الدراسات الشرقية الاسلامية بالخصوص أكثر صعوبة وأقل خصوصية[١٢٦] .

ثانيا : عرض بحث رودنسون الثاني : « الدراسات العربية والاسلامية في اوربا »[١٢٧] .

اذا تركنا مقدمة البحث ، عن مكونات الخصائص المشتركة لبحوث الدراسات العربية والاسلامية في اوربا[١٢٨] نجد ان البحث مقسم الى خمسة مواضيع ، مع اطروحات ختامية .

الموضوع الأول : توجه الانطلاق : الاستشراق التقليدي . هنا نجد كثيرا مما قاله في تلخيصنا السابق لبحثه الاول ، مع اختصار ، واهم النقاط هي على سبيل الاشارة للمكررة والتفصيل للجديدة .

أ ـ فكرة ظهور التيار الرومانطيقي المتجهة للنوع والخاص ضد تيار النزعة الكونية للقرن الثامن عشر التي تأسست على القيمة الكونية للنموذج الاغريقي الروماني[١٢٩] .

ب ـ حذر الاستشراق في هذه الفترة فترة الاستشراق التقليدي حيال التعميمات والانكفاء داخل التخصص[١٣٠] .

جـ ـ تبرير لظاهرة بداية الاهتمام بالفيلولوجيا وسيطرتها على الاستشراق حتى وقت متأخر ، لا بد من تعلّم اللغات المحلية المدروسة وتعلم ممارسة الكتابات المخطوطة ، هذا يترك وقتا ضئيلا لتسلل الميادين العلمية العامة[١٣١] .

د ـ لجوء الاختصاصيين الى استلهام افكار عصرهم العامة خارج تخصصهم . من هنا الانتقائية او هيمنة نموذج تفسير رائج مثل كايتاني وهارتمان وتفسيرهم الاقتصادي لأول ظهور الاسلام المستوحى من التطور العاصف للاقتصاد الرأسمالي أكثر بكثير من كونه مستوحى من نفوذ الماركسية . وغالبا ما يدفع هذا المختصين الى تبني نظرات جاهزة وبعضها جامحة الخيال[١٣٢] .

هـ ـ وكمثل على هذا الخطأ ، تحت تأثير الألسنية التاريخية والمقارنة وتاريخ الأديان والانثروبولوجيا الفيزيقية ، **طبقوا نتائجها وهي محدودة على ميادين واسعة . فمن تطور علم تاريخ** الأديان استخلصوا ان الأفكار والأفكار الدينية تسيطر على جملة المجتمعات . كانوا يسقطون على نحو طبيعي تماما ، في المثالية التاريخية . **ومن تصنيف اللغات النسبي ومن نتائج الانثروبولوجيا الفيزيقية** كانوا يستخلصون على المنوال نفسه رؤية عرقية للأشياء . وبرغم تحذيرات علماء ، لم يلتفت هؤلاء الى تحذيراتهم ، فمثلا كثير من الانثروبولوجيين ألحوا منذ ذلك العصر على القيمة المحدودة لمؤشرات الجمجمة الدماغية ، وعلى الطابع المصطنع للتصنيفات المؤسسة عل هذه المؤشرات[١٣٣] ، لكن هذا لم يمنع تصنيفا ما يزال حتى الآن الى شعوب ذوي رؤوس طويلة او عريضة ، كذلك صدرت تحذيرات من علماء اللغات تؤكد وجوب عدم اقامة تماثل بين واقعة النطق بلغة من اللغات والانتساب الى ارومة اثنية (سلالية) معطاة ، لكن هذا لم يمنع بتاتا ، كما هو معلوم ، من تصنيف الشعوب الى **آرية وسامية الخ ، حيث ميز كل منها بجوهر** خاص ، بماهية ذاتية ، سرمدية ، ازلية . وللأسف هذا ما يزال موجودا . وأبرز مثل على هذه النظرات **فكرة المركزية الاوربية**[١٣٤] . من القرن الثامن عشر احتفظوا بمفهوم الحضارات الكلاسيكية المتفوقة على الحضارات الاخرى والتي تستحق اهتماما بفترتها الذهبية .

هذه الرؤيا المعجبة بالحضارات الكلاسيكية كانت مقرونة بتصور ما هوي او جوهري لهذه الحضارات ممثلا خصوصا في الدين . الرؤية هنا جوهرية ولاهوتية التمركز .

ويرصد رودنسون ثلاثة عيوب في هذه النظرة حتى اوائل القرن العشرين : ١ ـ أولية وتفوق النموذج الاوربي ، ٢ ـ مذهب جوهرية عرقية في أحيان كثيرة ، ٣ ـ مذهب مثالية دينية في أحيان كثيرة[١٢٥] .

الموضوع الثاني : الأزمة والمعضلات الراهنة : يهمنا من تعامله هنا ما يلي :

يلاحظ رودنسون ـ محذرا ـ ان **مناهضة الاستعمار واديولوجيته** ، ربما يغري اغراء قويا اليوم خاصة في الأجيال الفتية المناوئة للاستعمار برفض كل المحرز ، كل المكتسب الحضاري الاوربي بوصفه ملطخا بالتمركز الاوربي والذهنية الاستعمارية . هنا ومهما يكن المرء متعاطفا او متفهما حيال المشاعر التي في قاعدة هذا الميل ، إلا انه ينبغي رغم كل شيء ان نبقي حاضرا في ذهننا واقع ان اوربا ، لأسباب لا شأن لها بتفوق عرقي مزعوم ، هي التي دفعت الى الحد الأقصى حتى الآن تطبيق طرق علمية مرهفة حتى لو كان لها بداية سابقة في الحضارات غير الاوربية . وفيما يلي بيان لها :

أ ـ **حققت الممارسة الاوربية للعلم المقاربة النقدية** للمصادر هذه المقاربة النقدية غالبا ما اعتبرت **اهانة لمشاعر اعضاء المجتمعات غير الاوربية** . علينا ان نقول ان هذه بدأت في اوربا ذاتها ازاء المصادر والاصول الاوربية ، ففي نقد التقاليد من التاريخ الروماني القديم والنصوص التوراتية المسيحية صقل العلم المدقق أسلحته في هذا الميدان وانضج طرقه ومناهجه .

ب ـ في اوربا فقط في العصر الحديث جرى **فرض الرؤية التاريخية للأشياء** والتفهم الكامل المرتبط بها للتعددية الثقافية ونتائجها ، **وحده هذا التصور يسمح بمكافحته الميل الفيلولوجي** الدائم ال اعادة بناء الماضي على صورة الحاضر والى نقل آليات عالمنا ووضعها في عوالم ثقافية مغايرة .

جـ ـ **ان الغرب الحديث هو الذي ، لأول مرة ، تحرر من الدوغمائية الدينية** . هنا فقط تجرأ وشرع في دراسة النصوص و « التواريخ » المقدسة ومع اغفال كل سببية مؤسسة على شيء آخر غير القوانين المشتركة لديناميكية المجتمعات البشرية .

د ـ **في الألسنية ، اتت اوربا القرن التاسع عشر بثورة** كوبرنيكية ، ودون احتقار لحدة رؤية النحاة الهنود ، والاغريق ، والعرب ، والاوربيين قبل العصر الحديث للغاتهم ، لكن هنا في القرن التاسع عشر تصورت اللغات لأول مرة كمنظومات في حركة . كما نزعت صفة « القداسة » عن اللغات المقدسة والكلاسيكية كمقدسة وكلاسيكية ، هنا بُيِّنَ ضرورة الدراسة الموضوعية للظاهرات الألسنية بلا ازدراء وبلا رفض للأشكال المتواضعة والعامية والمبتذلة للغة . وبرهن بوضوح ان الألسن المكتوبة هي البناء الفوقي للألسن المنطوقة وتتبع بتأخر تطورات عميقة تصيب الحياة اليومية لمنظومات الفونيمات (الوحدات الصوتية) ومنظومات الأشكال والوحدات المعجمية[١٢٦] .

هـ ـ ان **الحذر حيال المتخصصين** من أهل البلاد المدروسة ليس أقل . هذا الحذر له أسباب عقلية ، اختصاصيو هذه البلدان كثيرا ما **يكونون رجالا يطعنون مبدئيا بالعلماء الاوربيين** ، يسمونهم بأنهم ملطخون بالاستعمار والتمركز على الذات ، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بالكثير من اسهامهم ، وربما القسم الجوهري منه ، **كثيرا ما يقذفون بالطفل** مع ماء الغسيل على الأقل بالأقوال ، بينما يحتفظون في الواقع بما يطيب لهم من الاسهامات الاوربية مع تنكيرها بألبسة بلدية . **لم يتحرروا من الطرق العتيقة** ، من الايديولوجيات القديمة في أشكالها الدوغمائية والمناهضة للتاريخ ، كثيرا ما تمكنهم الايديولوجيات الراهنة « لهم » من اضفاء الشرعية بثمن بخس على رفضهم النظري لما لا يناسبهم من الاسهامات الاوربية وقبولهم المتنكر لما يمكن ان يدخل في منظومتهم ، لما يمكن ان يخدم نسقهم . **في الطرف الآخر يسيء اليهم** بشكل خاص الأشخاص الأكثر ضجيجا ، الذين يقدمون انفسهم

كناطقين بلسانهم ، وليسوا في بعض الأحيان سوى مغامرين فكريين يعرفون كيف يستفيدون من رد الفعل ضد الاستعمار في المؤسسات الدولية وفي قسم كبير من الراي العام الاوربي[١٢٧] .

الموضوع الثالث : الوضعية الراهنة (للاستشراق)

هنا يصف المؤلف حقولا جديدة مضى فيها الاستشراق والبحث الاوربي بحكم روح العصر وتطور المناهج . ونشير قبل ان نلخص هذا القسم ال ان رودنسون في مواضع سابقة من بحثه هذا خصوصا في صفحة (٧٢ ، و٧٥) يقدم حسابا ايجابيا في صالح الاستشراق العادي ، مع كل ما فيه من سلبيات سبق بيانها .

يذكر رودنسون ان من جملة ما قدمه **الاستشراق العادي الكلاسيكي** : فك رموز المصادر الأولية ، فهرسة المخطوطات ، اصدارها بشكل نقدي ، ترجمتها ، تنويطها وشرحها ، لقد فصلت أدوات عمل كثيرة بالارتكاز على هذه المصادر وما زلنا نستخدمها في شطر كبير منها : بيبلوغرافيات ، فهرسات ، معاجم ، كتب قواعد ، الخ كذلك تكونت في ذلك العصر الاطر المتينة التي يمكن ان ننطلق منها بثقة الآن : التاريخ الاحداثي او الاخباري الجغرافية التاريخية ، الخ[١٢٨] .

ونعود الى الحقول الجديدة التي مضى فيها الاستشراق ، هنا يرسم رودنسون لوحة بالاتجاهات والتيارات والمدارس لوحة كما يقول : بالغة الاختصار ، تتفرع بدورها الى اتجاهات صغيرة متعددة بحسب مزاج وتشكل كل معلمّ ، مع دقائق وتدرجات لا نهاية لها . وهي (وسأذكر أسماء الحقول فقط) (والترقيم من عندي) .

١ ـ نشر أعمال أدبية أو وثائقية ، وثائق ارشيف ، كتابات منقوشة ، عملات الخ ، مع استخدام مناهج جديدة فيها .

٢ ـ تفصيل فهارس جديدة ، ومراجعة واستئناف فهارس قديمة مثل مجهود سزجين لضبط منجز كارل بروكلمان .

٣ ـ تاريخ احداثي ، هنا نلاحظ تعدد المدارس حيال التاريخ المتعلق بالحوادث والأحداث .

٤ ـ علم الآثار ، تاريخ الفن ، استيطيقا الفنون الاسلامية . أصبح ممكنا تأسيس تاريخ للاستيطيقا او الذوق على اسس أكثر جدية من الانطباعات الذاتية .

٥ ـ ان تاريخ التقنيات ، العادات ، الذهنيات ، الحضارة يتقدم بشكل متفاوت . اعمال فون غرونباوم فيما يسمى بالثقافية Culturalism .

٦ ـ تاريخ العلوم ، يوجد نقص في عدد الاختصاصيين الذين يعرفون معا اللغات السامية والطرق الفيلولوجية والميادين العلمية (فلك ، رياضيات ، طب ، الخ) .

٧ ـ تاريخ المؤسسات ، مثل تاريخ الشرع الاسلامي (ج. شاخت) .

٨ ـ تحسنت دراسة اللغات ، مع ظهور مناهج حديثة ، مثل المناهج الجديدة للألسنية .

٩ ـ الدراسات التي تجمع تحت اسم الاثنوغرافيا (وصف الاقوام او الاثنيات ، الفولكلور ، الانثروبولوجيا (علم الانسان) . تجددت أكثر من كونها نمت وتطورت . برغم عيوب التوجه الايديولوجي الاستعماري المركزوي عليها في الماضي ، إلا ان هذا لا يلطخ حتما قيمة المدونة الهائلة من المعطيات التي جمعت في تلك الحقبة .

١٠ ـ استفادة التاريخ الأدبي من المناهج الجديدة المدخلة في خط تجديد الألسنية (سيميولوجيا ـ سيمياء ، الخ) .

١١ ـ العناية بتاريخ الأفكار ، بأكثر من قصره ـ كما في الماضي ـ على تاريخ اللاهوت[١٣٦] .

الموضوع الرابع : متابعة الاتجاه اللاهوتي التمركز :

يرصد رودنسون تحت هذا العنوان الاتجاهات الاستشراقية المتمركزة حول الدين والتفسير اللاهوتي للظواهر الاجتماعية للعالم الاسلامي ، وما يؤيدها عند المسلمين المدروسين من اتجاهات . يقول رودنسون : أجمع تحت هذا العنوان الخطوط الفكرية التي بموجبها تتفسر عمليا كل الظاهرات للمجتمعات المنتمية أكثريا او رسميا الى الدين الاسلامي بهذا الانتماء . ويقول ان هذه النظرة اللاهوتية التمركز كانت مؤيدة في الماضي ضمنيا من قبل الجميع ، بعد ذلك في زمن هيمنة الموقف الوضعي ظل علماء حتى لو بدون وعي

يقفون موقفا معاكسا لها ، اليوم يحدث بشكل اكثر تواترا ان يطعن فيها بصراحة . وفي المقابل ان الاتجاهات الراهنة الى اللاعقلانية او بالاقل الى الطعن في يقينيات الماضي العقلانية ، ملائمة لهذا الاتجاه .

ويرصد رودنسون الاتجاهات التالية الممثلة لهذا الاتجاه :

١ - دراسة اللاهوت الاسلامي دراسة متعاطفة ، لكنها نقدية ، يواصلها في اوربا علماء من ميول روحية مختلفة ، بضمنهم علماء مسيحيون يطبقون العقلانية التومائية مثل لوي غارديه والأب قنواتي . وبحكم تنشئتهم وتخصصهم يميلون الى الرؤية اللاهوتية التمركز للظاهرات من شتى الأنواع ، كما ان توجههم الوجودي الخاص هو نفسه موجه نحو غلبة الروحانية الدينية او حتى الصوفية . ما ينتقد في اعمال هؤلاء هو التوسيع الظرفي لمساليتهم خارج دراسة الظاهرات الدينية بالمعنى الدقيق[١٤٠] .

٢ - الابولوجيتيقا الاسلامية (الدفاعية) تتواصل بشكل طبيعي في عالم الاسلام ، ويركز رودنسون على ما يخص اوربا ، هنا تساهل أكبر مما في الماضي اتجاه الاسلام . ان رواج التيار المناهض للاستعمار ، والتمركز الاثني في اوربا والميول المسكونية عند المسيحيين مع شعور بالذنب على اساءاتهم القديمة للمسلمين جعلت كل نقد للعقائد الاسلامية ملطخا بآثار تعصب عرقي . وجرى لذلك تراجع عن مكتسبات صحيحة انجزها العصر السابق فيما يخص التاريخ الاسلامي والقرآن والدراسات حوله .

٣ - جرى تخصيص مكان لذرية الروحانية الاسلامية الميل التي مثلها لوي ماسنيون ، وقد دفع هذا المنهج الى اقصاه على يد المنهج ما وراء التاريخي لهنري كوربن . هذا الأخير مسلحاً بعالمية كبيرة جدا في ميدان الفلسفة الصوفية الايرانية للعصر الاسلامي بخاصة ، مستخلصا من التوجه الفينومينولوجي نتائج لا يعتبرها على الأرجح كل أنصار هذا التوجه مرتبطة به حقا ، ينتهي الى تصريحات ذات وضوح نظري حاد وعدوانية اكيدة عن وجوب اغفال التاريخ والاشراط الاجتماعي ، وينتهي هكذا الى اعادة بناء مثالية لتاريخ الفلسفة الاسلامية كما يمثل في مرحلة يعتبرها معظم الاختصاصيين[١٤١] لاحقة .

وينتهي رودنسون الى اطروحات، وجدنا او سنجد بعضها عند جاك بيرك، وهي:

١ - لايوجد استشراق ، (علم صينيات ، علم تركيات) انما توجد ميادين علمية ، معرّفة بموضوعها وبمسائليتها النوعية كعلم الاجتماع ، الديموغرافيا ، الاقتصاد السياسي ، الالسنية ، الانثروبولوجيا ، مختلف فروع التاريخ التعميمي الخ يمكن ان تطبق على شعوب ، او مناطق مختلفة ، على عصر أو غيره ، مع حساب خصائص هذه الشعوب او المناطق ، خصائص تلك العصور[١٤٢] .

٢ - لا يوجد شرق ، توجد شعوب ، بلدان ، مناطق ، مجتمعات ، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض ، لبعضها مميزات مشتركة (ذات ديمومة او عابرة)[١٤٣] كل دراسة مشتركة لكيان او اكثر من هذه الكيانات يجب ان تبرر بخاصيات مشتركة خلال حقبة معينة[١٤٤] .

٣ - ٤ ما زال العديد من المستشرقين اسير الاستشراق ، محبوسا في جنّو (جيتو) ان تلذذهم بالجيتو الذي هم فيه تفاقم بضرورات التخصص وبمفاتن الاحتراف ، وهي عوامل كونية ، التخصص الزام مس العمل العلمي الجدي في العمق . لكنه ينزع الى توليد رؤية خاصة ، محدودة ، ضيقة للوقائع .

٥ - يزيد هذه المواقف خطورة واقع تعلق الكثير بمحافظة امتثالية . المحافظة قوامها خشية التغيير ، كل نزع للاستقرار مقلق ، وثمة آلية رقابة تضطر الى نفيه قدر الامكان مع تخصيص قيمة تأثيره . البنى التقليدية تبقى قوية ، النجاح حظه مع الاستقرار لا بنزعه ، المحافظ يخفض قيمة الحركة ويخلّد بنى الحاضر ، يجعل الحاضر جوهرا او ماهية للاشياء . انه بالأساس جوهري ماهوي . ثمة الف نوع ونوع من الجوهرية : جوهرية

العرق ، جوهرية الشعب ، جوهرية الايديولوجيا ، بل جوهرية الطبقة والدولة انه مثالية . ويقول رودنسون : لا احد يعلم بالضبط ما المادية التاريخية . ان تعريفا وحيدا يصلح : المادية التاريخية هي النضال ضد المثالية التاريخية[١٤٥] .

٦ ـ **ويحذر رودنسون في الختام** من خطر الايديولوجيا على البحث بما فيه الاستشراق سواء كانت ايديولوجيا المجتمع البرجوازي الليبرالي التي وقع ويقع فيها المستشرقون ، او كانت الايديولوجية المضادة ، ايديولوجية المؤسسات الماركسية ، او الثالثة الايديولوجية القومية للمستعمَرين سابقا .

٧ ـ وذلك ان الدراسات عن شعوب ، ثقافات ، مجتمعات ، مناطق ، والتي تشمل في الماضي تحت اسم « الشرق » وبرغم انها ستستمر وسيشارك فيها اختصاصيون اكثر من بلدانهم او من خارج بلدانهم ، **فان احدا منهم لن يكون محررا بمعجزة من القيود التي تحملها** الايديولوجيات والشروط الاجتماعية الى ادراكهم للاشياء ، سواء كان الامر عوامل خاصة بعصرنا او عوامل ملازمة لكل نشاط فكري عبر العصور .

ان تقدما ما سيظهر الى النور ، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط ، لكن شيئا لن يشفي جذريا الباحثين من القيود التي تعارض جهودهم . لن يتقدم الفهم إلا من خلال ارغامات وتناقضات مشابهة لارغامات وتناقضات الماضي . التقدم النظري لا يتم تلقائياً انطلاقا من المعطيات ولا بتطبيق فكرة كبيرة عبقرية ولا بتنظيرات تهمل رؤية اجمالية للمجتمع ولا انطلاقا من دراسة ميدان وحيد .

٨ ـ **وبالتالي فان الدراسات العلمية تؤثر اقل بكثير** مما تتأثر بالافكار الجارية[١٤٦] .

٢ ـ دكتور طيب تيزيني : في كتابه « من التراث الى الثورة »[١٤٧]

يسجل تيزيني ان **القرن الثاني عشر الميلادي يسجل** مرحلة اهتمام اوربا بالعالم العربي والاسلامي ، ولم يحدث هذا **الاهتمام نتيجة طموح** وفضول نظري علمي ألم بعلماء العالم المسيحي اللاتيني للاحاطة بالتراث الشرقي ، وانما بسبب **المطامح التجارية الاقتصادية التي تملكت** خصوصا البابوية وسادة المدن التجارية الايطالية اتجاه الشرق بخصبه التجاري والاقتصادي والعلمي[١٤٨] .

والخطوة الثانية **هي الحروب الصليبية** التي امتدت سنوات طويلة فكانت جسرا عريضا للتفاعل وزيادة الاهتمام بالشرق ، وقد استمر هذا الاهتمام ثم اتسع بشكل واضح مع **دخول جيوش نابليون** (١٧٩٨) وهنا تشكلت خلفية الاستشراق والبحث في الشرق من قبل كتاب اوربيين بعضهم صاحبوا نابليون .

وكان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة **انتقال للمجتمعات الراسمالية الاوربية** من علاقات اجتماعية راسمالية قائمة على المنافسة الاقتصادية الحرة ، وكذلك الليبرالية في بنائها الفوقي الايديولوجي الى علاقات جديدة تقوم على الاحتكار ، وهنا انطلق منها الاستعمار الراسمالي الحديث والتوسع الاستعماري الى بلدان ذات نمط اجتماعي اقطاعي وانماط اخرى ما قبل الراسمالية[١٤٩] .

واذا اتخذ الاستعمار المدفع في غزوه لها فانه خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية استبدل الغزو العسكري تدريجيا بالاستعمار الجديد غير المباشر والاقتصادي والثقافي .

من هذه الارضية نشأ الاستشراق ، وفرعه الاستعراب ، وينبه تيزيني الى انه من الخطر النظر الى حركة الاستشراق كشيء متجانس ، له نسيج نظري فكري سياسي اجتماعي واحد ، فعدم التجانس هذا طبيعي في مجتمع طبقي .

وعليه فليس هناك **مستشرقون بوجه عام ، بل مستشرقون انطلقوا من مواقع الاستعمار الثقافي الحديث** ، وآخرون رافضون لهذه المواقع ليأخذوا مواقف انسانية تنويرية في اطار المجتمع الراسمالي الاستعماري نفسه .

ويرفض هنا تيزيني **مقولة البرت حوراني التي تفسر الاستشراق بعزوه الى حاجة ثقافية** وحب استطلاع لمعرفة الشرق لا غير ، دون اية ارتباطات اجتماعية واقتصادية واستعمارية[١٥٠] .

وبوضوح كامل يشير تيزيني الى الدور الرائد والأساس لمنهج المادية الجدلية التاريخية على يد مؤسسيها ، وتمهيد

ميغل لهما اولهذا المنهج ، دراسة الحضارات والمجتمعات على اساس انساني فكري حضاري ، مما انطلق منها لاحقا اتجاه الاستشراق الاشتراكي الذي عمل على دراسة الفكر العربي في سياقيه ، التاريخي والتراثي التقدمي . ويقول تبزيني انه على المنهج وليس سواه سيطرح المعالم الرئيسة لنظرية في التراث العربي ، مع التفات الى الفكر البرجوازي الانساني والمتنور ايضاً ، ومن ضمنه دراسات استشراقية لها مثل هذه المواصفات . ويخلص من هذا الى انه من **الخطا الفاحش الاعتقاد بان نشوء الاهتمام في اوربا الحديثة (الراسمالية)** بهذا التراث ونشوء حركة الاستشراق بمجموع مراحلها وصورها قد تاتي **فقط عن مطامع ومطامح استعمارية** كما يقول بعض الكتاب العرب المنطلقين من مواقع شوفينية قومية ، او ايديولوجية طبقية غائمة او جهل بواقع الحال . **فهؤلاء يضربون صفحا عن اولئك الباحثين الاوربيين الذين تصدوا للتراث والتاريخ العربي** انطلاقا من مبادىء العقلانية والمساواة والتنوير والموضوعية العلمية ، وهي مبادىء البرجوازية في مرحلة الصعود التقدمي في اوربا ، وقد جرت عادة هؤلاء الباحثين العرب الى عزو الاستشراق بدافع من هذه النظرات الناقصة الى اليهودية والاستعمار والتبشير[١٥١] .

ويقول تيزيني : ان **المنجزات الفكرية العربية الوسطوية التي دخلت** حياة المجتمعات الاوربية ابان تكونها ، قد حرضت بصورة مثيرة فعالة عقول المثقفين المتنورين هناك على استكناه جذور تلك المنجزات على نحو قريب[١٥٢] .

ثم يشرح تبزيني **ابعاد النزعة الاستعمارية التي تمثلها المركزية الاوربية** ، والتي انيط بها تاكيد وتقديم الاثباتات على دعوى ان تاريخ الحضارة العقلية هو تاريخ البلدان الاوربية ، هذا من جهة ، وانكار اي دور للشرق وخصوصا للحضارة الاسلامية يتعدى دور النقل والمحافظة ، ويتكلم عن **رينان كممثل لها** ، ويشير بصواب الى ان مؤرخين عرب قدامى ومحدثين ، مثل علي سامي النشار وبدوي ، وزكي نجيب محمود مع اختلاف مدارسهم ، يرددون دعاوى هذه المركزية الاوربية[١٥٣] .

والجدير بالذكر ان **تبزيني يشير الى تبدل في نظرة** المركزية الاوربية يخدم نفس اغراضها الاولى ، مفاده ما يسمى « بالمركزية الشرقية » حيث يغازل دعاتها الشرق وحضاراته العريقة الاصيلة ، مؤكدين على روحانيتها وتدينها وقيمها ، لحد الاكتفاء بها والانعزال ضمنها ضد الاتجاهات العقلية والعلمية العصرية ، هذا من جهة ، وهناك من جهة اخرى صورة اخرى لهذه المركزية الشرقية ، بالاتجاه الى اعلاء النظرات والعقائد الميثولوجية البدائية الساذجة نسبيا باعتبارها لم تفسدها التاملات الطويلة العقيمة والمميتة للنفس ، ويتجسد ذلك في النظرية التي اسسها ممثلو الزنوج الذين قضوا شطرا من حياتهم في اوربا مثل سيغور ، وسيزر ، وكذلك بعض الاوربيين مثل سارتر[١٥٤] .

ينتقل تبزيني بعد ذلك الى بيان منهجه الجدلي المادي التاريخي في مجابهة **دعاوى المركزية الاوربية** ، ويرصد أهم نتائج هذه الدعاوى في عدم فهم العلاقة التفاعلية بين الحضارة اليونانية والاسلامية وهذه مع الحديثة ، ووقوع أطراف متعددة في هذا الخطأ ، أعني في دعاوى المركزية الاوربية ، تتمثل هذه الأطراف في **السلفية الدينية** الوثوقية ويمثلها النشار ، والنزعة **المعاصرة العدمية** ممثلة في اسماعيل مظهر (اعدام التراث وابقاء معاصرة الغرب) وبالنزعة **التلفيقية التي** يمثلها زكي نجيب محمود[١٥٥] .

وبما ان هذا يقع خارج حدود دراستنا الآن ، ويقع ضمن دراسة متممة اسميناها « بمستشرقين عرب » فاننا نكتفي بهذه الاشارات .

* * *

ويتكلم تبزيني **عن نوعين من الاستشراق ايجابيا** ، وكان اشار اليهما مختصرا ونوهنا بهما قبل قليل ، في مقابل الاستشراق العرقي المركزوي والذي ساد حتى نهاية الحرب العالمية الاولى . وهما : **الاول** استشراق مستنير انساني ، يبتعد عن العرقية والمركزية الاوربية وان ظل في التحليل الأخير يتحرك في اطار الايديولوجيا البورجوازية ، ويسميهم تبزيني : اتجاه بورجوازي انساني مستنير ومقابله النوع الثاني وهو ، بورجوازي استعماري عنصري ؛ اما الثالث الايجابي ايضا فهو : الاشتراكي الماركسي[١٥٦] .

صينيته ، بل ان فابر يقصر ذلك على البروتستانتية الاوروبية وليس على المسيحية الاوروبية كلها ، فليس هاهنا اجناس ولا حديث عن عقلنات[١٧٤] .

١٢ ـ **منهجه لا يتميز بأية خاصية ديالكتيكية** ، انه منهج ميتافيزيقي ، الأشياء اما سوداء او بيضاء خير او شر لكنه يتجه هنا الى **الشر فيحدده** ، ويسقط الخير المرتبط به[١٧٥] .

١٣ ـ **النزعة العنصرية والماهية الميتافيزيقية التي ميز بها الاستشراق لا تقتصران عليه** ، بل تشكلات ظاهرة تاريخية عامة ، كانت بارزة في الشرق وثقافاته المختلفة بزمن طويل قبل تبلور الاستشراق ، كما نجد في الكتابات الهندوسية منذ آلاف السنين والأديان في الشرق كانت تشطر العالم الى شطرين شطر الخير وشطر الشر ، وكل امة كانت تنظر الى الاخريات كبرابرة ، مثل الصين ، مثل اليونان الخ[١٧٦] .

١٤ ـ هذا التركيز على ماهوية الاستشراق ، وتردادها وجلب الأمثلة عليها بالاختيار والتصيد ، واعتبارها معزولة عن ظواهر اخرى ، وتقويمها سلبيا ، ونسيان جوانبها المتعددة ، وعدم دراستها باتزان يحللها ويربطها بتاريخها وأوضاعها ، **هو تركيز ومعالجة عقيمة** ، لأنها لا تفتح طريقا لتجاوزها ، ورؤية مضاداتها التي تجري معها او داخلها ؛ ولذلك فان قارىء سعيد اذا وافقه وصدقه ، الى ماذا ينتهي : لا مناص ، لقد صنع الغرب فكرة عن الشرق ، وتشرنق الشرق بها ، وليس ثمة مهرب ، وكما قلنا : اللهم إلا بالرجوع الى مكان ما خارج **الحضارة الحديثة** : أين ؟ وكيف ؟[١٧٧] .

* * *

٥ **راي جاك بيرك** : وقد سبق ايراده ضمن تلخيص بحث « وقيدي » ، كما أشرنا في ثنايا تلخيصنا لاطروحات ماكسيم رودنسون الى وجود بعضها او معظمها عند جاك بيرك .

٦ ـ **احكام ايجابية متفرقة عامة وجد مختصرة** : ليس الغرض هنا احصاءاً ، انما شواهد من مختصين مختلفي المشارب يقيمون الاستشراق ايجابيا ، **فنجد ابراهيم مدكور** يضع بين أسباب ظهور الدراسات الفلسفية وتناميها عندنا منذ **مطلع هذا القرن** ، حملة نابليون فهي القبس الاول والاتصال بمراكز الثقافة الاوروبية عن طريق البعوث او قيام دارسين غربيين في جامعاتنا[١٧٨] . وفي كتابه « في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه » نجد تقويمات معللة للاستشراق ، ففي مقدمة الكتاب للطبعة الاولى يشير الى فرض عدم تقبل العقل السامي للفلسفة او انتاجها فيعلق « ومنشأ هذه الفروض في الغالب انها لم توضع بعد دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الاسلامي نفسه في أصوله ومصادره ، وانما امثلتها صورة مشوهة لما كان متداولا من المخطوطات اللاتينية ، وذلك ان بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين ، دون ان يكون لهم المام بلغتهم ، او دون ان تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية . »[١٧٩] ثم ينتقد طريقة الباحثين آنذاك ، بأنها تجزيئية ، ولا تهتم بالمنهج التاريخي ، وترابط الافكار والنواحي المختلفة للمدروس او دراسته فيلسوفا او فكرة[١٨٠]

وفي الفصل الاول ، يتكلم عن التعصب الجنسي ، وآراء رينان حول سامي وآري ، لكنه لا يلبث ان يعقد بندا لبطلان دعوى العنصرية ، وتناقض رينان نفسه ، واقرار دوجا ـ بطرافة وتجديد ابن سينا والمعتزلة وسواهم ثم يقول « على ان الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال الى اليقين ، فقد أخذ الباحثون يتعرفون على الدراسات الاسلامية أكثر من ذي قبل ، ويدركون ما لها من طابع شخصي ومميزات . وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها ، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وانصاف ، وفي الحق ان موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني ، فانهم في الوقت الذي يعلنون فيه « ان الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكّن من معرفتها معرفة تامة » ، يسارعون الى الحكم على تفاصيلها وجزئياتها ، ويزعمون انها مجرد محاكاة لأرسطو ، ولم يكن بمقدورهم ان يعرفوها على وجهها ، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم ، وما نقل منها الى اللاتينية لم يعرض امامهم العرض الكافي .

ثم يتكلم عن حركة الاستشراق ، في معرض حديثه عن مدى حظ الفلسفة الاسلامية من الدراسة فيقول « ولم يتجه

المستشرقون في عناية نحو الدراسات الاسلامية إلا في النصف الاخير من القرن الماضي ، فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر الى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الاول من هذا القرن نشاطا عظيما ، فرحل بعض العلماء الغربيين الى الشرق ، وتتلمذوا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية ، وتنافست عواصم اوربا وامريكا في نشر الثقافة العربية ، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما . والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية ، وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر فكانت حافزاً على الدراسة وهاديا الى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثارجدل وتحقيق وتمحيص . وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكنت من جمع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها الى اللغات الاوربية الحية ، من انكليزية وفرنسية والمانية وايطالية ، ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الاسلامية ، بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، في مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب مؤلفات موسعة ومستقلة » . ويستمر التقويم الايجابي لمدكور : « ورسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين ان وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون الى مدارس وجماعات ، فمنهم المختص في الأدب واللغة ، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية ، او الصوفية والكلامية ، او العلمية والفلسفية ، وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ « دائرة المعارف الاسلامية » التي ظهرت بالالمانية والانكليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم المامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الاول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الاسلامية . ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد الى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدأوا يتأثرون خطاهم ويساهمون بدورهم في احياء مجدهم ... »[١٨٢] .

ثم يتكلم مدكور عن « المستشرقين والدراسات الفلسفية » فيقول « لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الاسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت اصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها ، ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة . ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا ان يكشفوا معالم الحياة العقلية في الاسلام ، وارخوا لها جملة وتفصيلا ، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب او يترجمون للأشخاص والمدارس : وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات ، او الألفاظ والمصطلحات . ولقد وصل بهم التخصص درجة اضحى معها كل باحث معروفا بالناحية التي تفرغ بها ، ومن ذا الذي يذكر مثلا شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي ؟ او جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ او نيكلسون ولا يذكر معه التصوف ؟ او روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ او نيللنو ولا يذكر معه الفلك ؟ او ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتأريخ الترجمة . ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم ، نكتفي بأن نقرر ان الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ . »[١٨٣] .

وفي الجزء الثاني من نفس كتابه « في الفلسفة الاسلامية » حيث يعيد مختصرا بعض أقواله السابقة من جهود المستشرقين والاستشراق ويصف متابعات ودور الباحثين العرب مكملين لدورهم او مصححين او معيدين او مترجمين

٥ ـ هذا التزمت السياسي والديني والثقافي كان ظاهرة عامة في اوروبا ، والاستشراق جزء منها فهذه الظاهرة التي كان الاوربيون أنفسهم ضحيتها ظاهرة عامة لا خاصة ، ولكن ابتداء بالقرن السابع عشر بدأ تيار يقوى ضد هذا بالنسبة للظاهرة عموما ، فمن جهة وكما يقول هازار كان الفكر الاوربي نفسه مصابا بالتزمت الديني وبالسخف في التفكير ليس بالنسبة للعرب بل بالنسبة لكل شيء ، لكن ذلك بدأ يتغير وبوقت مبكر حتى بالنسبة للموقف من الحضارة العربية ، حيث اتجه بشكل متصاعد الى موقف ودي وموقف اعجاب وبحلول ١٧٠٨ كانت عملية اعادة النظر هذه قد تكاملت ، حيث طرح سيمون اوكلي اطروحة تنكر ان يكون الغرب متفوقا على الشرق ، وصححت افكاراً عن العرب لم يرتكبوها في كل ناحية ، حتى اصبحت كلمة الاختلاف وليس التفوق هي الكلمة المناسبة .

ثم يعقب نديم على كلام هازار : انه اذا كان بين المستشرقين من قدم نقدا سلبيا حول الاسلام ومحمد فاننا نجد ابتداء من القرن الثامن عشر نقدا ضد المسيحية والمسيح والكنيسة والاناجيل والتوراة أكثر وأخطر مما قدمه الفكر الاستشراقي حول أي دين آخر ، يتجلى ذلك في النقد الذي وجهته عقلانية القرن الثامن عشر . ولكن سعيدا يتجاهل هذا كله .

ويقول هازار ان الامر وصل لدرجة تصوير المذهب الكاثوليكي والمسيحية كممثلين للبربرية واللاعقلانية بينما سعيد يظهر الاستشراق وكأنه التزمت الوحيد ، غافلا عن ربط الظاهرة بظروفها وتاريخها[١٦٧] .

٦ ـ كثير من المستشرقين الذين يرجع اليهم او يعنيهم سعيد بتحديده للاستشراق ، يشيرون انهم لا يقصدون مقاييس تحدد التفوق او الدونية ، والمؤلف نفسه يشير الى بعضهم مثل جب وبلفور نفسه[١٦٨] .

من ناحية ثانية ، يلاحظ ان انتاج هؤلاء المعنيين من سعيد ينطوي انتاجهم على تناقضات ومن الممكن اختيار ما يشكل خطا معارضا لهذا المفهوم من كتاباتهم .

ومن ناحية ثالثة نجد عددا من المستشرقين يتكلمون عن هويتين غربية وشرقية للوصول الى عكس ما يريده سعيد ، اي للتدليل على تفوق الهوية الشرقية مثل رينه غينيون في كتابه « الشرق والغرب » .

كما ان تشخيص مثل هذه الفروق عند البعض لا ينطلق من أجل طرح مسألة التفوق ، بل للتدليل على مجرد تشخيص حالة واختلاف يقتنعون به من ناحية موضوعية كما هو حال تورثروب في كتابه « لقاء الشرق والغرب » حيث يشخص عقلية شرقية واخرى غربية دون ان تقترن احداهما بتفوق[١٦٩] على غيرها .

٧ ـ توحي دراسة ادوارد سعيد على ان اي نقد يوجهه مستشرق ، للشرق او لجزء منه يعني عنصرية ، حتى لو كان واضحا وصحيحا ، بل انها توحي بنوايا شوفينية وعنصرية تتستر حتى وراء الكلمات والأفكار الطيبة التي يقولها المستشرق ، (وهذا ما لاحظنا وقيدي يفعله مع جاك بيرك) . ولا يستثني ادوارد سعيد من حكمه هذا سوى أربعة مستشرقين فقط[١٧٠] .

٨ ـ الاستشراق عند ادوارد ظاهرة سياسية فقط ، انه مذهب سياسي شمل الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب ، الاحتفاظ بالشرق تحت سيادة الرجل الأبيض .

هنا نجد الضعف عند ادوارد انه يحول ظاهرة عامة الى ظاهرة خاصة .

من جهة اخرى قبل الاستعمار في القرن (١٩) و (١٨) ماذا كانت الغاية من الاستشراق ، فهو عند ادوارد سعيد موجود في القرون الوسطى بل والخط بين الشرق والغرب عنده يمتد ال اليونان القديمة حتى في الالياذة ، فما هي اذن الغاية من هذا الاستشراق القديم في أعمال المئات والآلاف عبر تلك القرون ، قبل الاستعمار الغربي ، الترجمة مثلا في القرون الوسطى . كما ان الاستشراق الالماني نشأ وتبلور قبل دخول المانيا المرحلة الاستعمارية بل ان ادوارد يذهب الى أبعد من ذلك : المستشرق كان يقوم بدور أساسي كعميل سري في داخل الشرق[١٧١] .

٩ ـ ونجد تعميما من هذا النوع عند سعيد حينما يتكلم عن امتداد الاستشراق الى الشرق نفسه فنجد الشرقيين والمجلات تتحدث بلغة الاستشراق نفسها عن « عقلية

الشرقي ، والعقل العربي والاسلام ، الخ .

نديم يقول هذا تعميم يغفل عن مئات الكتب وآلاف المجلات والمقالات والمناسبات التي تعلن رفضها لتفوق الغرب ، وتدعو للحرية والاستقلال الخ ، فضلا عن ان كلام سعيد يتضمن انه أطلع على هذه الكتابات والمجلات ليس العربية فقط بل وبلغاتها الشرقية الاخرى من يابانية وهندية الخ .

كما ان هذا التعميم يغفل عن النماذج الثقافية والانظمة الاجتماعية السياسية والايديولوجية المختلفة والمتناقضة التي تفصح عنها تلك المجلات ، كما نجد من نموذج ياباني وصيني وهندي . ويستعيض ادوارد عن كل هذا بتصميم واحد مسلوخ عن أرضيته وأوضاعه السياسية والاجتماعية[172] .

١٠ - ينتهي ادوارد الى مبالغة اكبر : **العالم العربي اليوم يشكل ذيلا فكريا** وسياسيا وثقافيا للولايات المتحدة . لكن أين الأدلة من سعيد ؟ أين هي ؟ تركيب جامعاتنا نموذج امريكي ، البعوث الى امريكا .

لكن الأدهى ان هذه الذيلية سببها ليس اقتصاديا او سياسيا او اجتماعيا علميا ؛ بل الاستشراق .

وينسى ان هذه الذيلية لا تنطبق على انظمة عربية معينة .

وأخيرا : اذا كانت الطبقة المثقفة تتذيل فكريا للولايات المتحدة ، فكيف يفسر (الأفكار الاخرى) وكل من يدعو لانظمة هي نقيض النظام الأمريكي ، وكل من يقاوم الامبريالية الامريكية .

والأهم ان الاقتباس الثقافي شيء والذيلية شيء آخر ، بل ان الاقتباس الثقافي قد يكون مولدا لتقويض الثقافة المقتبسة .

لذلك ينتهي نديم الى ان تقييم سعيد حول ذيلية الثقافة وذيلية العالم العربي يتجاوز التعميم الى التشويه بل الى التعميم الانفعالي الى حالة مرضية .

وما هو الخلاص عن هذا القدر الذيلي الذي يلف الجامعيين والثقافة والجامعات الخ ، الرجوع الى الوجود التقليدي والتقوقع واعطاء مقاليد التعليم الى سلطة من خارج الجامعة والتعليم الى ائمة المساجد والفقهاء والكهنة[173] .

١١ - **الاعتباطية الميتافيزيقية ، غايتها في النهاية عند ادورد سعيد التحريفية** : فهو يعطي للاستشراق جوهرا ثابتا عاما شاملا ، ثم يوسعه الى كل اوربي ، ثم يعممه على الشرق كله ، جامعاته ، دور نشره ، مثقفيه ، دوله ، وأخيرا تحريفية جديدة ان سعيدا يضم ماركس الى الاستشراق مع دانتي وريئان الخ لماذا « لأنه أي ماركس وبنص سعيد ، كان يعود مقالا بعد آخر ، وبقناعة متزايدة الى الفكرة التي ترى ، ان بريطانيا كانت ، في تدميرها لآسيا ، تجعل من الممكن قيام ثورة اجتماعية فيها » .

ينتقد نديم البيطار سعيدا واستخدامه لهذا النص وحكمه على ماركس كما يلي :

أولا : سلخ هذا القول عن المنهج الديالكتيكي الذي يقول به ماركس ، فهذا المنهج يرى ان الخير يتداخل بالشر ، ان لكل حدث جوانب سلبية وايجابية وان كل شيء يقود الى نقيضه او يحمل بذور دماره ، كثيرون تجاهلوا هذا وسلخوا ما قاله ماركس حول الاستعمار البريطاني عن المنهج الديالكتيكي . ان ماركس كان أمينا لهذا المنهج ، ولم يتجاهل من ناحية اخرى الجانب السلبي لهذا الاستعمار بل أدانه بشدة ونبه الى قسوته وشراسته ، وادوارد سعيد يشير الى ذلك ، ان ماركس أشار أيضا الى ان نظام الاسترقاق كان ظاهرة تقدمية ، ولكن بالنسبة لما تقدمه وفي اطار هذا المنهج الديالكتيكي .

ثانيا : الخطأ الثاني سلخ هذه الملاحظات الماركسية عن القانون العام حول دور الاحتكاك الثقافي بالخارج والتحديات والضغوط الخارجية التي تشكل حافزا لهذا التحول ، ان ماركس لم يقدم هذه العلاقة بشكل منظم ولكن ملاحظاته حولها كانت جزءا من هذا القانون العام ومن أهم ما كتبه وتوقعه : الديناميك الثوري الذي اجتاح آسيا فيما بعد يدلل بوضوح على صحة هذه الملاحظات . وكان على ادوارد ربطها بهذا القانون السوسيولوجي العام ، بدلا من الرجوع اليها في ربط ماركس بقاطرة الاستشراق .

والشيء نفسه بصدد ملاحظة ادوارد عن ما كس فابر حيث يضع كتاباته حول البروتستانتية واليهودية والبوذية في نفس الأرضية التي خطط لها وأعلنها المستشرقون ، بينما ما فعله فابر هو اعطاء دور لروح التفاؤل البروتستانتية في تشجيع قيام الرأسمالية ، وهو يقارن ذلك بالبوذية في الصين والهند ، ولم يكن لفابر هنا علاقة بعقلية اوربية في مقابل

ويعدد تيزيني جملة من ممثلي البرجوازي الاستعماري العنصري مثل كوزان وشمويلدرز وريتان ودي بور وجوتيه ودوهيم وفندلباند .

اما من ممثلي البرجوازي المستنير الانساني اللاعرقي فيذكر دوجا وهورتن وجولدتسهير وبروكلمان وبوبيج وماسينيون وكلود كاهن وجب ، فهؤلاء جميعا انطلقوا في دراساتهم (ويشير الكاتب اليها) بالاسم من نزعة انسانية مستنيرة تعترف بفضل الشعوب جميعا في صياغة المنجزات العلمية والفكرية العالمية بعيدا عن المركزية الاوربية والعرقية .

ومع ذلك ، وهنا نتذكر وقيدي وتشويهه لرأي تيزيني في اقتباسه عن الأخير ، فان تيزيني يسجل بعض المآخذ على هؤلاء « **إلا ان هذه النزعة بمواصفاتها** البورجوازية الانسانية المستنيرة تطرح في الآن نفسه حدودها . فهي قد ظلت في الحصيلة الأخيرة ، غير قادرة على تقصي التاريخ والتراث العربي والفكري والعام كما ينبغي ان يكون التقصي العلمي العميق . اذ انها لم تدرس هذا التراث من حيث هو ظاهرة تاريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخ .. واذا كان كلود كاهن قد « ركز للمرة الاولى على القضايا الاجتماعية - الاقتصادية ... (فانه) لم يتمكن من وضع هذه القضايا ضمن نظام محدد » . ما ينقصهم **كان وضع تلك الحقائق** في سياقها العام في نطاق ضابط اجتماعي تاريخي ، فآراء وأفكار اولئك تتسم باللاتاريخية والذاتية أكثر الأحيان[١٥٧] .

هنا يبرز خطأ وقيدي ، **فتيزيني يتكلم عن نوع واحد من الاستشراق الايجابي** ويذكر قصوره هذا ، ومقصوده هو عدم أخذهم اطلاقا او عدم أخذهم بشكل جدي وأساس منهج المراحل التاريخية والمنهج والرؤية المادية الجدلية التاريخية .

وفي بند لاحق ، يتكلم تيزيني عن النوع الايجابي الثاني وهو الاستشراق الاشتراكي[١٥٨] والآخذ بالمنهج المادي الجدلي التاريخي ، مشيرا الى اخذهم باطروحة ماركس « عن نمط الانتاج الآسيوي » ومستبدلين بالمركزية الاوربية او سامي وآري او اوربي وآسيوي وافريقي مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » على ايدي ماركس وانجلز بتطوير لينين . ويذكر من هؤلاء رودنسون وهرمن لاي وبرنال ومجموعة من علماء سوفيت كتبوا تاريخ الفلسفة ، مفردين للفلسفة العربية مكانا كبيرا ، وكذلك كراتشوفسكي وبندلي جوزي ، وروجيه غارودي[١٥٩] .

لكن تيزيني مع ذلك **يتحفظ حول مدى حدود هذا الاستشراق المادي الجدلي** ، فهو يحدد وظيفته وما لا يستطيعه كما يلي ونصا : « ينبغي الاشارة الى ان ما يمكن ان يقدمه الينا المستشرقون المنطلقون من مواقع المادية الجدلية التاريخية ينحصر في **الخط الاول** في طرائق البحث التاريخي والتراثي العامة اولا ، وفي مجموعة من النتائج النظرية التاريخية العامة (المتعلقة بتاريخ شعوب اوربية وآسيوية وافريقية وسواها) **ثانيا** ، وفي مجموعة اخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي **ثالثا** . **اما ما يخص** قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة ، فان اولئك المستشرقين والباحثين غير مهيأين ذاتيا للقيام بطرحها . اذ ان الأمر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكىء بطبيعة الحال على خلفية موضوعية »[١٦٠] . بحث التاريخ شيء وبحث التراث شيء ، الذات لحظة تاريخية في امتدادها وديناميتها ولذلك فان البحث التراثي يقوم على **اختيار** الحدث او الجانب التراثي ، ولذلك فهو متحزب متحيز لمصالحه ، عكس البحث التاريخي الاكاديمي البارد بحيث يمكن لباحث لا ينتمي الى هذا التاريخ ان يحققه ، عكس البحث التراثي[١٦١] .

٣ - نديم البيطار في « حدود الهوية القومية . نقد عام »[١٦٢]

يقدم نديم البيطار تقويما ايجابيا للاستشراق بالاضافة الى الاقرار بسلبيات معينة في الاستشراق من خلال نقده لكتاب « الاستشراق » لادوارد سعيد ، والذي يضعه عموما كشكل من أشكال الفكر الميتافيزيقي ، وكمعبر أي كتاب ادوارد عن المفهوم الميتافيزيقي للهوية القومية . مع حكم البيطار على الكتاب بأنه أقل مستوى من ايجاب الاهتمام به .

وفيما يلي ملخص انتقاداته :

١ - المفهوم الذي يقدمه ادوارد حول **الاستشراق مفهوم ميتافيزيقي يعطيه ماهية ثابتة** خالدة ، فهو يتميز « بطبيعة » برؤية لا تتغير مع الوقت ، تخرج عن حدود

المستشرقون في عناية نحو الدراسات الاسلامية إلا في النصف الاخير من القرن الماضي ، فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر الى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الاول من هذا القرن نشاطا عظيما ، فرحل بعض العلماء الغربيين الى الشرق ، وتتلمذوا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية ، وتنافست عواصم اوربا وأمريكا في نشر الثقافة العربية ، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما . والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية ، وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر فكانت حافزاً على الدراسة وهاديا الى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص . وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكنت من جمع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها الى اللغات الاوربية الحية ، من انكليزية وفرنسية والمانية وايطالية ، ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الاسلامية . بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، في مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب مؤلفات موسعة ومستقلة » . ويستمر التقويم الايجابي لمدكور : « ورسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين ان وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون الى مدارس وجماعات ، فمنهم المختص في الأدب واللغة ، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية ، او الصوفية والكلامية ، او العلمية والفلسفية ، وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ « دائرة المعارف الاسلامية » التي ظهرت بالالمانية والانكليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم المامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الاول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الاسلامية . ولم يقف اثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد الى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدأوا يتأثرون خطاهم ويساهمون بدورهم في احياء مجدهم ... »[١٨٢] .

ثم يتكلم مدكور عن « المستشرقين والدراسات الفلسفية » فيقول « لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الاسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت اصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها ، ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة . ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا ان يكشفوا معالم الحياة العقلية في الاسلام ، وأرخوا لها جملة وتفصيلا ، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب او يترجمون للأشخاص والمدارس : وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات ، او الألفاظ والمصطلحات . ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحى معها كل باحث معروفا بالناحية التي تفرغ بها ، ومن ذا الذي يذكر مثلا شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي ؟ او جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ او نيكلسون ولا يذكر معه التصوف ؟ او روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ او نيللنو ولا يذكر معه الفلك ؟ او ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتأريخ الترجمة . ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم ، نكتفي بأن نقرر ان الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ . »[١٨٣] .

وفي الجزء الثاني من نفس كتابه « في الفلسفة الاسلامية » حيث يعيد مختصرا بعض أقواله السابقة من جهود المستشرقين والاستشراق ويصف متابعات ودور الباحثين العرب مكملين لدورهم او مصححين او معيدين او مترجمين

لأعمالهم[١٨٤] .

الذي يتابع مدكور يجده حتى عندما تكلم عن استشراق او مستشرقين عرقيين مثل رينان ، لم يعط المسألة كبير أهمية ، بل هي ظاهرة عامة ومؤقتة ولا نجد في أي مكان - حسب علمي - ربطا بين الاستعمار والاستشراق او بين الاستشراق والتبشير ، وجل نقده للاستشراق ينصب على تجزيئتهم بسبب التخصص وروح المنهج السابق في زمانهم ، ويعزو احكامهم الواسعة الاولى على تبعية الفلسفة الاسلامية لأرسطو ، وما شابه من أحكام عن العرب وحضارتهم الى قلة اطلاعهم عل المصادر ، وتبعثر هذه المصادر ، وجدة البحث الخ ، كما سبق من نصوصه .

وقد يكون هذا الاغفال سببه ان مدكور يتكلم عن الاستشراق في أول القرن العشرين بدرجة خاصة ، ومع ذلك فيبدو ان مدكورا تسامح عن « تعصباتهم » امام فيض الخير الذي قدمه المستشرقون لكل نواحي تراثنا واحيائه ونشره وتحقيقه - كما تقدم - وربما يكون هذا موضع لوم لمدكور - كما يميل النشار ومحمد البهي وآخرون - لدرجة انهم يوسعون لومهم ليشمل مصطفى عبدالرازق نفسه - على ما يبدو منه من تسامح اتجاه الفلسفة - كما موضح في مكان آخر من هذا البحث ، وربما يحق لنا ان نطالب مدكورا بمزيد تفصيل وتمييز ، لو كان يؤرخ فعلا للاستشراق ، ومع ذلك فانني استعير نقد تيزيني لماجد فخري ، وهو انه لم يعد يكفي الآن التعميمات في مدح الاستشراق والمستشرقين ، اذ لا بد من تمييز اتجاهات فيهم ، كما ان المستشرق الواحد ، عنده اعمال علمية ، واخرى غير منصفة وهكذا .

فليس الصواب ان يكون الموقف السليم هو موقف المدح للاستشراق فقط في مقابل صورة اخرى مذمومة هي الانتقاص منه وحسب . ومع ذلك فانني أميل الى « إنصاف » مدكور من « تجنّي » البهي وأمثاله .

ونجد تقويما ايجابيا - دون ذكر لسلبيات الاستشراق - يقدمه ماجد فخري عرضا في موضوع : « الدراسات الفلسفية العربية » ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة ؛ حيث يقول عن المستشرقين في القرنين (١٩ - ٢٠) انهم « أول من أخذ بنفض الغبار عن تاريخ الفلسفة العربية لما كان لها من شأن في تطور الفلسفة العبرية من جهة ، والفلسفة اللاتينية في العصور الوسطى من جهة ثانية .. ومع ان غرضنا في هذا البحث الاقتصار على دور العلماء العرب في التاريخ للفلسفة العربية ودراستها ، فلا يسعنا في هذا المقام إلا ان نشيد بفضل هؤلاء المستشرقين واقرانهم الذين عملوا طيلة القرنين الأخيرين على الكشف عن كنوز العرب العلمية والفلسفية بعناية فائقة ، واذا كان العرب قد اقبلوا اليوم على النظر في تراثهم العلمي والفلسفي القديم ، فما ذلك الى حد بعيد ، إلا ضربا على غرار هؤلاء العلماء الذين دلّلوا من خلال دراساتهم للفلسفة العربية والتاريخ لها على ما لهذه الفلسفة من شأن في تطور الفكر الفلسفي العام ، حتى حيث تجنّوا عليها او غضوا من قدرها بعض الشيء . فلولا إقرارهم بشأن هذه الفلسفة لما أبهوا لها او اقبلوا على دراستها هذا الاقبال . ويكفي ان ننظر في أي بحث فلسفي يخط بالعربية اليوم كي نتحقق من مدى اتكال الباحثين عندنا على هؤلاء المستشرقين ودراساتهم في حقل الفلسفة خاصة ... »[١٨٥] .

ونلاحظ ان قول ماجد مطلق ، وبعض الفاظه مثل « فلولا ... » ، « هذي اشكال » ، « لما ابهوا لها » تكاد تلغي الدور الذي يمكن ان يقوم به الدارس العربي بحكم التطور حتى لو لم تكن هذه الدراسات الاستشراقية ، كما ان ماجد لا يشير الى دورهم الاجهاضي واحكامهم « العدمية » ، او لنقل دور بعضهم وحكمهم على العقل العربي - السامي - الشرقي ، عموما ، والتي لو صدقه العرب والمسلمون والشرقيون لما قامت بحوث فلسفية أبدا .

وهنا نوافق **طيب تيزيني في تعليقه التالي** : « بعد ان أتينا على التمايز العميق في نطاق حركة الاستشراق ، يغدو من السذاجة بمكان ان نتحدث عن المستشرقين عموما ، اولا ، وعن انهم ، ثانيا « قاموا بقسطهم في هذه المهمة العلمية احسن قيام ، ان في باب التنويه بمنزلة التراث الفلسفي والعلمي عند العرب ، او في تدريب جيل جديد من العلماء والباحثين العرب » ...اذ **هاهنا يضيع الحابل بالنابل** ، ويتوجب علينا حينئذ ان نأخذ من مجموع المستشرقين حتى طرائق البحث التي انطلقوا منها في دراستهم للتاريخ والتراث العربي . وضمن ذلك الطريقة التي تقوم على تقسيم التاريخ والتراث

العالمين الى شطرين متميزين ، تاريخ وتراث الشعوب السامية ، ومثيليهما لدى الشعوب الآرية ، الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان (كيبلنغ)[١٨٦] .

ونجد تقويما مختصرا لدور الاستشراق لا يغفل سلبياته عند احمد محمود صبحي في بحثه « اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي » (١٩٦٠ ـ ١٩٨٠)[١٨٧] فهو يتكلم عن اربع مراحل مرت بها الفلسفة ودراستها في العالم العربي اوحولها عند الغربيين بين (١٨٦٠ ـ ١٩٨٠) .

المرحلة الاولى وتمتد طوال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب الاولى حيث المدّ الجارف للسيطرة الاوربية على العالم الاسلامي في هذه الفترة ، في هذه المرحلة تصور كثير من الاوربيين ان هزيمة العالم الاسلامي نهائية ، فكان الطابع العام للاستشراق الذي اضطلع بأمر هذه الدراسات كما اضطلع الاوربيون بالسيطرة السياسية ـ الحط من الاسلام وعده مسؤولا عن انحطاط المسلمين . ويستشهد بكوزان ورينان مختصرا . فترة ما بين الحرب العالمية الاولى والثانية تكوّن المرحلة الثانية التي تتميز سياسيا بالثورات في بعض الأقطار العربية والى استقلالها استقلالا لا يخلو من تبعية للدول المستعمرة . وقد انعكس هذا الاستقلال والتبعية على الدراسات في الفلسفة الاسلامية ، حيث انحسرت موجة الحط من الاسلام او تصور إمكان الغاء الشخصية العربية ، هذا اثر الاستقلال ، اما اثر التبعية ففي نسبة شتى مظاهر الفكر الاسلامي الى مصادر غير عربية : فالتصوف هندي (فون كريمر وغولدتسهير) او من أصل شرقي آخر (رينان وبراون) او مسيحي (نيكلسون وبالسيوس وماسينيون ، او يوناني (نيكلسون وماسينيون) مع استبعاد ان تكون النشأة اسلامية ، وهكذا بالنسبة لفلسفة فلاسفة الاسلام فهي مشائية او افلاطونية محدثة مكتوبة بلغة عربية ، وكذلك علم الكلام او بعض مسائله (فترجع الى الرواقيين او ارسطو الخ) حتى ان پنس أتعب نفسه تفتيشا عن مصدر لمذهب الذرة عند المسلمين ، ليس فقط عند اليونان ؛ بل عند الحاجة عند الهنود . وكذلك نجد هذه المحاولة حتى مع العلوم الاسلامية الخالصة ، فمثلا يرجع جولدتسهير الفقه الى التشريع الروماني .

في المرحلة الثالثة وهي بين ١٩٤٥ ـ ١٩٦٠ يتضاءل جهد المستشرقين ، الذين كان عليهم المعتمد الرئيسي في الأبحاث المتصلة بالفلسفة الاسلامية ، إذ آلت هذه الابحاث منذ النصف الثاني من القرن العشرين الى المؤلفين والباحثين العرب ، هكذا يقول صبحي مستشهدا بماجد فخري[١٨٨] .

لكن صبحي يستدرك على حكمه السابق على المستشرقين بدفعهم كل أصالة وابتكار عن الفكر الاسلامي فيقول : « وقبل ان ادع هذه المراحل الثلاث اى التي تليها عليّ ان اعترف ان إضفاء سمة عامة على مرحلة بأكملها لا يخلو من مزالق التعميم ، فلقد كان في القرن التاسع عشر مستشرقون عملوا بنزاهة وموضوعية ومثابرة وأناة حتى أخرجوا للناس مؤلفات باقية على مر الزمان ، اذكر عل سبيل المثال ثلاثة منها : ... » فيذكر تاريخ الأدب العربي لبروكلمن ونجوم الفرقان في أطراف القرآن ، وهو فهرست لآيات القرآن لفلوجل ، ثم الفهرست المرتب للأحاديث وضع فينسنك . ثم يختم حكمه هذا بقوله : « اريد ان اقول اذ كان قد آن لنا ان نتحرر من عقدة الاستشراق فان ذلك لا يعني عدم الانصاف في الحكم ، وإلا فاتنا علم كثير »[١٨٩] وفي الختام يمكن للقارىء الرجوع الى تلخيصنا لبحثي ممد بن عبود ومحمد وقيدي حيث نجد عندهما تذبذبا عن موقفهما السلبي نحو تقويمات ايجابية محددة ومائعة[١٩٠] .

ونجد عند الدكتور الياس فرح تقويما مختصرا لكنه يلم بجوانب ايجابية واخرى سلبية تنطبق على الاستشراق الاعتيادي الذي ساد القرن التاسع عشر وفترة من القرن العشرين ، ففي معرض تقديمه لنظرة نقدية ومحددة لمنهج البحث الذي يسير عليه في كتابه « مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية »[١٩١] يتحدث الياس فرح عن جملة من الدراسات جول المجتمع العربي ويقسمها الى :

١ ـ المراجع والدراسات التراثية التي توجتها دراسة ابن خلدون في مقدمته .
٢ ـ نمط دراسات المستشرقين والباحثين الغربيين .
٣ ـ نمط دراسة (المستغربين) (بشقيهم المتبنين للمنظور الغربي الرجعي والتقدمي ، الليبرالي

والماركسي) .

٤ - نمط الدراسات (السلفية) .

٥ - نمط الدراسات (الاكاديمية) .

وينتهي الياس فرح الى عيوب مشتركة لهذه الانماط كلها ، ويهمنا احضار حكمه على نمط الدراسات الاستشراقية ، ونعقبها بالعيوب ، طالما انها تشمل هذه ايضا .

يقول الدكتور الياس فرح في كتابه هذا : عن نمط الدراسات الاستشراقية والغربية : « وهي دراسات جادة في معظمها ، بيد انها تحليلية الى درجة (التجزيئية احيانا) وتعكس منظورها الحضاري الغربي مسقطا على الحضارة العربية والمجتمع العربي . وهي وان تميز بعضها بحد جيد من التعاطف مع الحضارة العربية ، وبروح علمية تقدمية أمثال جاك بيرك ، ولويس غاردي ، وفرانيسكو غابرييلي ، وبير روسي .. وغيرهم ، فهي تبقى في حدود (النظرة الخارجية) التي قد يكون لها فائدة منهجية كنموذج رصين للبحث ، وقد تصبح لتعريف الغرب بالمجتمع العربي ، ولكنها قلما تساعد على تكوين نظرة حضارية منبثقة من (داخل) حاجات النهضة العربية .. كما ان جانبا آخر من دراسات بعض المستشرقين ، لم يخلو مع الأسف من رواسب النظرة العنصرية والاستعمارية المشبعة بروح التعصب الديني الطائفي »[١٩٢] .

ويرصد الدكتور الياس فرح عدة نواقص مشتركة لكل انماط الدراسات الخمس اعلاه ، وتشمل الدراسات الاستشراقية أيضا : وهي :

أ - هيمنة (التجزئة) على معظم المؤلفات التي توضع بين أيدي الطلبة والدارسين للمجتمع العربي .

ب - الطابع (الوضعي الانتقائي) الجمع الانتقائي للظواهر والوصف الآلي يفكك وحدة الظواهر ويحيلها الى سكونية وجثةمحنطة .

جـ - غلبة (النظرة التجريدية) ، بمعنى التعامل مع الظواهر المدروسة بنظرة خارجية ومن خلال (مقولات علمية) معزولة عن اطارها السياسي والثقافي مستمدة من قاموس المجتمعات الحديثة ، ودون استقراء قوانين تطورها[١٩٣] .

النتائج :

حاولنا ان نكون أمينين على نقل وجهات النظر المختلفة حول الاستشراق من خلال ممثليها ، **وهذا يسلمنا الى النتائج التالية :**

١ - يكاد الاجماع ينعقد على ان الاستشراق كحركة منظمة بدأت مع أواخر القرن الثامن عشر وطيلة القرن التاسع عشر لم تكن نتيجة لحب استطلاع لمعرفة الشرق بقدر ما هي حركة مرتبطة اساسا وهدفا بعوامل ثلاثة : هي :

أ - المطامع التجارية الاقتصادية ، ثم الاستعمار عموما في مرحلة ظهور الامبريالية .

ب - منطلق المركزية الاوربية واثبات التفوق الرسّي .

جـ - اغراض دينية وتبشيرية وما اشبه .

وهذا لا يعني عدم وجود عامل بحجم معين للدوافع المعرفية والاستطلاعية ، والاعجاب بالغريب وبسحر الشرق خصوصا في القرن التاسع عشر عند بعض الشعراء والروائيين وغيرهم ، كما ان هذا لا يعني ان جميع هذه العوامل ظلت ذات ثقل واحد ، فنجد ان عامل « التخصص » العلمي ، وزيادة الموضوعية في التناول ، وخفة العامل الايديولوجي تزيد صعودا الى الوقت الحاضر ومنذ بداية القرن العشرين ، حتى اعلان بعضهم انتهاء « الاستشراق » بدوافعه اعلاه ، وبداية مرحلة علمية بحته كما رأينا في مدّعى جاك بيرك ورودنسون .

٢ - **الاستشراق ضمن فترته المزدهرة حتى بدايات القرن** ومنتصف القرن العشرين ، لا يستطيع ان يدفع عن نفسه سيطرة الايديولوجيا والسياسة والمصلحة الاستعمارية او العرقية ، كحكم عام . **أما دفوع البعض** - كما رأينا في البحث - عن وجود صور جزئية وممثلين يتعاطفون مع الشرق وذوي موضوعية ، بل وفضلوا حضارة وأفكار ورؤى الشرقيين على الاوربيين ، فهذا صحيح خصوصا الفترة الاكزوتية ، اي فترة القرن الثامن عشر والتاسع عشر عند البعض حيث الاعجاب بالشرق ، كما عند جوته وعشرات آخرين من مختلف الاتجاهات الادبية والحقول العلمية وكما يذكرهم

بتفصيل ادوارد سعيد ورودنسون وسواهما فهؤلاء ليسوا معجبين بشرق واقعي انما بشرق سحري ، شرق خيالي ، ومثل ذلك حديث البعض في القرن الثامن عشر ، اي عصر الأنوار كما يسمى ، فهؤلاء كانوا معجبين « بالانسان » العام لا الانسان التاريخي الجغرافي المتموضع والمؤطر بسمات خاصة ، ودفاعهم عن « الشرق » وانسان الشرق والانسان الاسلامي هو دفاع عن صورة لانسان عام وطبيعة انسانية عامة .

٣ - شعور المستشرقين بالأزمة على حد تعبير أنور عبدالملك في بحثه الاستشراق في ازمة والذي يقتبس منه باحثون كثيرون مثل محمد وقيدي وادوارد سعيد ، بسبب بعد تصويرهم الماهوي الثابت (اللاواقعي) للشرق عن حالة اممه الآن بعد الاستقلال الوطني والاستقلال الاقتصادي الخ فيها وكذلك تغير مناهج الدراسة في حقول الانسانيات واتخاذها صفة « البنية » وربط الظواهر ربطا سوسيولوجيا وحضاريا وكليا ببعضها ، على خلاف المناهج التحليلية والوصفية والتخصصية المقطوعة عن بعضها كما كان الحال عند الاستشراق التقليدي .

هذا الشعور بالأزمة لهذه الأسباب ومحاولة بعضهم الخلاص منها بالقول وهذا أحد حلول ثلاثة بأن الاستشراق انتهى ، وان دراسات جديدة بدات وبمناهج جديدة ، رافضة للايديولوجية الاستعمارية ، والعرقية ، والمركزية الاوربية ، والدوافع التبشيرية الخ ، كما يوضح عن نفسه ورفاقه كل من جاك بيرك ورودنسون ، هو توضيح صحيح ، ولكن كم هؤلاء ، وهل هم شذوذ أم قاعدة ، أن حكم الياس فرح وادوارد سعيد صحيح جدا عندما يقرّان بوجود مثل هذا التوجه واكنهما يريان انه توجه قلة .

٤ - صحيح انه ينبغي عدم الحكم على جهود المستشرقين ، حتى في دورهم البغيض (الاستعلائي المركزوي الماهوي) من خلال ايديولوجياتهم وحسب ، اذ ان هناك الجانب العلمي البحت ، اكداس من تحقيق النصوص والمعاجم ، والدراسات العلمية ، ويعدد رودنسون حوالي (١٨) حقلا قدم فيها المستشرقون ثروة علمية خالصة ، لا يمكن ان تنسى بسبب تأثيرات ايديولوجية مصاحبة لها ، اي يجب عدم ترك المحرَز كله ، او عدم رمي الطفل مع ماء الغسيل .

اقول صحيح هذا ؛ إلا ان تصور امكانية تخلّي الدارس « الخارجي » عن كل تربيته واتجاهاته وايديولوجياته بشكل كامل هو أمر مستحيل ، وليس من باب الصدفة ان رودنسون نفسه من نتائج بحثه الثاني ومع كل تبرؤه من الاستشراق ، ومع كل تفاؤله بمولد اتجاه متعاطف وموضوعي لدراسة الشرق قال : بما اقول ، دون ان يدفعنا هذا الى التشكيك المسبق بكل من يدرسنا من « الغير » فهناك مفكرون وعلماء موضوعيون باستمرار .

٥ - ونوافق على تقسيم طيب تيزيني للاستشراق الى ثلاثة أنواع ، رافضا بذلك تصوره على نمط ادوارد سعيد او محمد البهي او سواه من رافضي الاستشراق جملة وتفصيلا وتصورهم انه ثابت وليس له أنواع حسب المجتمعات من رأسمالية الى اشتراكية الخ . وهذه الأنواع هي :

١ - البرجوازي الاستعماري .
٢ - البرجوازي العقلي الانساني المتنور .
٣ - الاشتراكي .

وقوله ان **الثاني** : يدرس المجتمعات والظواهر على أساس الاختصاص والتحليل والتجزئة وهذا عيبه وليس على أساس بنية الظواهر ووحدتها وارتباطها بالحضارة والمجتمع وبنظرة كلية .

وان **الثالث** : يصلح لدراسة مسائل التاريخ للحضارة والمجتمعات ، وليس لدراسة التراث وتوضيح ذلك هو ان المستشرق مهما كانت موضوعيته وارضيته وبعده الانساني وتعاطفه مع العرب او الشرقيين او الافارقة الخ ، يستطيع ان يقدم او يكون مفيدا في طرائق البحث التاريخي والتراثي وفي مجموعة من النتائج التارخية العامة حول تاريخ شعوب اوربية وآسيوية وافريقية ، وحول تاريخ كل شعب داخل هذه المجاميع ، لكنهم غير مهيأين لقضايا التراث العربي مثلا باوجهها التطبيقية الخاصة . مع التراث وهذا الأمر متعلق

بالموقف الذاتي لصاحب التراث وهذا الموقف يتكيء على خلفية موضوعية بطبيعة الحال . بحث التأريخ شيء وبحث التراث شيء . التراث لحظة تاريخية في امتدادها وديناميتها ، ولذلك فان البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث او الجانب التراثي ، ولذلك فهو متحزب متحيز لمصالحه ، وليس ذلك عيبا ، عكس البحث التاريخي الأكاديمي البارد ، بحيث يمكن لباحث لا ينتمي الى هذا التاريخ ان يحققه ، عكس البحث التراثي .

الهوامش

١ ـ محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . طبعة خامسة . بيروت ١٩٧٠ ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

٢ ـ كذلك : ص ٥٨ فما بعد .

٣ ـ كذلك : ص ٦٠ فما بعد .

٤ ـ كذلك : ص ٦١ ـ ٦٣ . واشير الى ان جولدزيهر في كتابه ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، يعتبر مثلا مبكرا على من قال هذا . فاعتبر الاسلام في القرآن غير كامل ، وخصوصا في عقائد حول الله والمسائل الاخرى وان الفرق الاسلامية وكل الفكر الاسلامي اللاحق هو تطوير وانضاج للقرآن وازالة لتناقضاته . ترجمه محمد يوسف موسى وآخرين ط ثانية ١٩٥٩ ، ص ٧٧ فما بعد .

٥ ـ كذلك البهي ـ السابق ـ ص ٦٦ .

٦ ـ كذلك ص ٦٧ ـ ٦٨ .

٧ ـ محمد البهي ، كذلك ، ص ٢٢٣ ـ ٢٥٥ فما بعد .

٨ ـ كذلك ص ٢٣٢ فما بعد الى ص ٢٤٥ .

٩ ـ كذلك . ص ٢٤٩ فما بعد وكذلك ص ٢٦٣ فما بعد .

١٠ ـ كذلك . ص ٣٠٥ فما بعد .

١١ ـ كذلك . ص ٣١٩ ـ ٣٨٧ .

١٢ ـ كذلك . ص ٣٩٠ فما بعد حتى ص ٤١٧ .

١٣ ـ كذلك . ص ٥٢٠ .

١٤ ـ كذلك . ص ٥٢١ ـ ٥٢٥ فما بعد .

١٥ ـ كذلك . ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤ ، وقريب من هذا تقويم الدكتور قاسم السامرائي في كتابه الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية ، الرياض ١٩٨٣ ، لكنه في اول الكتاب يقر بخاصية اخرى للاستشراق هي الدراسة الدقيقة والتحقيقية الموثقة .

١٦ ـ محمد البهي ، كذلك . ص ٢١٢ ـ ٢١٣ ، وهو يستشهد بكتاب فايس : الاسلام على مفترق الطرق ، طبعة ثالثة كذلك كتاب محمد اسد (فايس) الطريق الى مكة ، ترجمة عفيف البعلبكي . ط اولى . بيروت ١٩٥٦ ص ٢٠ الترجمة العربية . ١٩٥١ ص ١٥١ ـ ٥٢ ونجد شبيها لهذا الموقف على اساس اتصال التبشير بالاستعمار وبالتبشير في كل ما انجزه وفي كتاب عمر فروخ ومصطفى خالدي : التبشير والاستعمار في البلاد العربية . ط ٢ بيروت ١٩٦٤ ، كما يميل الدكتور عرفان عبدالحميد الى راي البهي ، وحتى يستشهد بليوبولد اسد في كتاب آخر للاخير مع ايراد نصوص من بعض المستشرقين يقرون بصعوبة تخلص الدراسات الاستشراقية الى الآن من احكامها السابقة ، مؤكدا ثبات طبيعة وماهوية الاستشراق بحثه : المستشرقون والاسلام . بغداد ١٩٦٩ ، خصوصا ص ٤ وص ١٣ ، ص ١٥ ، ص ٢٢ ، ويستشهد بمونتكمري واط وبرنارد لويس وجب ونورمان دانييل .

١٧ ـ ادوارد سعيد : الاستشراق . المعرفة . السلطة . الانشاء . نقله الى العربية كمال ابو ديب . بيروت ١٩٨١ ، وهو ترجمة للاصل بالانكليزية بعنوان : Edward W. Said: Orientalism. Pantheon Books. N.Y. 1978 .

١٨ ـ مقدمة المترجم ص ٢ .

١٩ ـ كذلك . ص ٣ ـ ٤ ، والمترجم ليس ناجحا في دفاعه عن اغفال سعيد لجوانب (ومستشرقين) ايجابية ومع العرب بقوله انه ليس تاريخا للاستشراق ولا عن الشرق ، بل عن الغرب واشكالاته . لماذا اذن لا تعطي الصورة عن هذا الغرب او نظرته الى الشرق .

٢٠ ـ كذلك . ص ٥ .

٢١ ـ كذلك . مقدمة المترجم ص ٦ .

٢٢ ـ كذلك . ص ٤ ـ ٥ . ان المترجم يقبل كامر ، مسلم ، الصورة الماهوية الاحادية التي حكم بها على الاستشراق ، لكنه يجعلها ظاهرة حتمية .

٢٣ ـ كذلك . ص ٧ ـ ٩ .

٢٤ ـ ادوارد سعيد ـ الاستشراق ـ ص ٣٨ ـ ٣٩ .

٢٥ ـ كذلك . ص ٤٣ .

٢٦ ـ كذلك ص ٨٨ ـ ٨٩ فما بعد . وادوارد يؤرخ من هنا لنمو الدراسات حول الشرق والتعرف على الاسلام والعرب ، بينما يتكلم عن مراحل لاحقة لهذا في الصفحات السابقة ، ثم يعود الى مراحل لاحقة ، ووجدت ان تنظيم المعلومات يقتضي الترتيب الذي عملته هنا : حتى نكون امام صورة تاريخية متنامية وتاريخية منظمة . ولكي يتسنى للقارىء اجراء مقارنة مشتقة بين ارخنة رودنسون وارخنة ادوارد . وتوجد صور عديدة مثل هذه عند البهي ، وعرفان عبدالحميد ، كتاب الاول الكبير معظمه . وبحث عرفان ص ٦ ـ ٢١ .

٢٩ ـ كذلك . ص ٩٨ ـ ٩٩ .

٣٠ ـ كذلك ص ١٠٠ ـ ١١٣ .

٣١ ـ كذلك . ص ١١٣ ـ ١١٧ .

٣٢ ـ كذلك . ص ٧١ ـ ٧٢ .

٣٣ ـ كذلك . ص ٧٣ ـ ٧٤ .

٣٤ ـ التفاصيل . المصدر نفسه ، ص ٧٤ ـ ٧٩ .

٣٥ ـ كذلك ص ٨٢ .

٣٦ ـ كذلك . ص ٨٢ ـ ٨٣ .

٣٧ ـ كذلك . ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

٣٨ ـ كذلك . ص ١٢٢ ، وحول هذه التقسيمات العائلية اللغوية والعرقية . بحثنا الآثار الاجتماعية لنظرية التطور في مجلة الاديب المعاصر عدد ٢٩ ، ١٩٨٥ ومصادره .

٣٩ ـ كذلك . الاستشراق ص ١٢٣ .

٤٠ ـ كذلك . ص ١٢٣ ، حيث يذكر ادوارد سعيد اسماء عدد ممن ينتسبون فكريا للاستشراق الرسمي مثل ، غوبينو ورينان ، همبولدت ، ستاينتال ، بيرنوف ، رموزا ، بالمر ، فايل ، دوزي ، وموير ، وجملة جمعيات كالجمعية الأسيوية (ت ١٨٢٢) والجمعية الشرقية (ت ١٨٤٢) والجمعية الآسيوية الملكية (١٨٢٣) ، وكذلك الادب التخيلي وادب الرحلات ويشمل اعمالا لغوته وهوغو ولامارتين وشاتوبريان ، كينغليك ، نوفال ، فلوبير ، لين ، سكوت ، بايرون ، فينيه ، ديزرائيلي ، جورج اليوت ، وغوتييه ، واسماء اخرى اوائل القرن العشرين مثل داوتي ، باريه ، لوتي ، تي. إي. لورنس ، وفورستر . ويعمق هؤلاء جميعا تصور ديزرائيلي لـ « المبهم الأسيوي العظيم » . ص ١٢٣ .

٤١ ـ كذلك . ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

٤٢ ـ لا يشير ادوارد الى امثلة ، لكن ما اوردناه عن جاك بيرك (عند تلخيصنا مقال وفيدي) وكتاب رودنسون امثلة على هذا المنحى . حيث يعلن جاك بيرك نهاية الاستشراق ، ومتفقا مع رودنسون يرفضون دراسة الشرق كشرق ، وكذلك لثقافته وانما كحقل من حقول العلوم الاجتماعية او العلمية وهكذا . انظر كلامنا عن الموقف النقدي وممثليه .

٤٣ ـ وقد اوضحنا ايضا في كلامنا عن بيرك ورودنسون المنهج الجديد للدراسة عندهما القائم على اساس البنية الحية للظاهرات والكلية التوحد ، وليس كظواهر جزئية مفصولة ، ووفق منهج تحليلي فقط .

٤٤ ـ ادوارد ـ كذلك ـ ص ١٢٨ ، اما الآراء لهؤلاء عن العقليتين فتشمل ص ١٢٩ ـ ١٦٧ وسنعالج ذلك في بحث آخر لنا باسم « مستشرقين عرب » .

٤٥ ـ كذلك . ص ٢١٤ ـ ٢١٨ وتوجد احكام في ثبات الاستشراق وعن العرقية وممثليها ، وفكرة عقل عربي شرقي متخلف بايولوجيا ص ٢٣٠ ـ ٣١٩ ، وسنعالج ذلك في بحثنا الثاني .

٤٦ ـ د. احمد بن عبود : الاستشراق والنخبة العربية : المجلة التاريخية المغربية ، السنة التاسعة ، العدد ٢٧ ـ ٢٨ ديسمبر تونس ، ١٩٨٢ .

٤٧ ـ نفسه . ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .

٤٨ ـ حاشية (١) على ص ١٩٩ .

٤٩ ـ بالانكليزية وعنوانه :

Anwar Abdel Malek: Orientalism in Crisis, Diogenes 44 (winter 19631).

٥٠ ـ كذلك . ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ ويؤيد الدكتور عرفان استنادا لطيباوي وآربري ان اول مراكز الدراسات الاستشراقية نشأت لغرض استعماري وتبشيري . بحثه السابق ص ١٣ ـ ١٤ . وكذلك ص ٢٢ ، وانظر كتابي طيباوي وآربري في قائمة المصادر .

٥١ ـ كذلك ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ .

٥٢ ـ كذلك ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧ .

٥٣ ـ كذلك ص ٢٠٧ ـ ٢١١ .

٥٤ ـ كذلك . ص ٢١٤ ـ ٢١٥ .

٥٥ ـ مجلة « دراسات عربية » .

٥٦ ـ كذلك . ص ٣ .

٥٧ ـ هذه الآراء معروفة ومفصلة في كتب كثيرة تناولت رينان ، والكاتب يميل الى كتاب رينان « تاريخ شعب اسرائيل » وكذلك الى « ابن رشد والرشدية » ، وما اوردناه هو ملخص مقال الكاتب من ص (٤ ـ ١٢) .

٥٨ ـ كذلك . تلخيص ص ١٢ ـ ١٣ .

٥٩ ـ كذلك . ص ١٨ ـ ٢٢ .

٦٠ ـ كذلك . ص ١٣ ، وص ١٦ ، ١٧ .

٦١ ـ يستشهد الدكتور عرفان عبدالحميد ، كما ذكرنا سابقا باقوال من مستشرقين على بقاء التعصب الديني الغربي في الدوائر الاستشراقية ، لكن من يستشهد بهم دليل على محاولة نقدية لانفسهم ، تتخذ فيما بعد على يد بيرك ورودنسون وآخرين محاولة جادة لدراسة الشرقيات كحقل معرفي موضوعي ما امكن (انظر دعاوى رودنسون فيما بعد عن بحثنا هذا : كذلك انظر آراء وات والاخرين في كتبهم في فهرست المراجع) .

٦٢ ـ كذلك . ص ٢٠ ـ ٢٣ .

٦٣ ـ لاحظ مثلا وسط ص ٢٤ ، وص ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ـ ٣٤ .

٦٤ ـ انظر ص ٣٠ .

٦٥ ـ كذلك . ص ٣٣ .

٦٦ ـ كذلك . ص ٣٢ ـ ٣٣ .
٦٧ ـ ص ٣٤ . اما بصدد تخريجه لاقوال بيرك عن « الهوية » وضرورة اخذ التكنولوجيا الغربية ، واستنتاجه منها (ص ٢٦ ـ ٢٩) ان بيرك يتجاوب مع الاستعمار الجديد الخ ما قاله الكاتب ، فاني لرى بعض تخريجاته مبتورة ومبالغا فيها ، ولا تصل الى مستوى التقصي والبحث الموضوعي ، وليس كل راي يحبذ الغرب منهجا او علما او تكنولوجيا هو خدمة للاستعمار الغربي ، فذلك خلط ، فالغرب ليس هو استعمار فقط ، بل هو حضارة وايجابيات بجانب مساوئه .
٦٨ ـ ماكسيم رودنسون : جاذبية الاسلام . ترجمة الياس مرقص . بيروت . ١٩٨٢ .
٦٩ ـ رودنسون . كذلك . ص ١٠ ـ ١١ ويعود رودنسون للكلام عن نظرية « العلمين » في بحثه الثاني ضمن نفس الكتاب ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .
٧٠ ـ رودنسون . ص ٦ .
٧١ ـ كذلك . ص ٧ .
٧٢ ـ كذلك . ص ٨ ـ ٩ .
٧٣ ـ كذلك . ص ١٥ .
٧٤ ـ كذلك . ص ١٦ .
٧٥ ـ كذلك . ص ١٧ .
٧٦ ـ كذلك . ص ١٨ .
٧٧ ـ كذلك . ص ١٩ .
٧٨ ـ كذلك . ص ٢٠ ـ ٢١ .
٧٩ ـ كذلك . ص ٢١ .
٨٠ ـ كذلك . ص ٢٢ .
٨١ ـ كذلك . ص ٢٢ .
٨٢ ـ كذلك . ص ٢٣ .
٨٣ ـ كذلك . ص ٢٤ ـ ٢٥ .
٨٤ ـ كذلك . ص ٢٥ ـ ٢٦ .
٨٥ ـ كذلك . ص ٢٦ .
٨٦ ـ كذلك . ص ٢٨ .
٨٧ ـ كذلك . ص ٢٩ .
٨٨ ـ كذلك . ص ٢٩ ـ ٣٠ .
٨٩ ـ كذلك . انظر الامثلة ص ٣١ .
٩٠ ـ كذلك . ص ٣٣ .
٩١ ـ كذلك . ص ص ٣٤ .
٩٢ ـ كذلك . ص ٣٥ .
٩٣ ـ كذلك . ص ٣٥ ـ ٣٦ .
٩٤ ـ كذلك . ص ٣٦ .
٩٥ ـ كذلك . ص ٣٨ .
٩٦ ـ كذلك . ص ٣٩ .
٩٧ ـ كذلك . ص ٤٠ .
٩٨ ـ كذلك . ص ٤١ .
٩٩ ـ كذلك . ص ٤١ .
١٠٠ ـ كذلك . ص ٤٢ .
١٠١ ـ كذلك . ص ٤٣ .
١٠٢ ـ كذلك . ص ٤٤ .
١٠٣ ـ الامثلة ص ٤٤ ـ ٤٥ .
١٠٤ ـ هذا هو تفكير لايبنتز ، ومؤلف مجهول ، وهنري دو بولانفيليه ، وفولتير وجورج سال وياكوب رايسكه وسيمون اوكلي ، وجيبون ، حيث يبين رودنسون دور كل من هؤلاء ، وعند فولتير وكذلك انجلز الاعجاب بالعرب خصوصا وبتسامحهم وعلومهم ويشير الى كتاب فولتير « محاولة عن اخلاق وروح الامم » وكتابا انجلز « جدليات الطبيعة » . رودنسون ص ٤٥ ـ ٤٦ وحواشيها .
١٠٥ ـ كذلك . ص ٤٦ .
١٠٦ ـ كذلك . حيث اسماء الرحالة . ص ٤٧ .
١٠٧ ـ كذلك . ص ٤٨ .
١٠٨ ـ كذلك . ص ٤٩ .
١٠٩ ـ كذلك . ص ٥٠ .
١١٠ ـ انظر التفاصيل ص ٥١ ـ ٥٢ .
١١١ ـ كذلك . ص ٥٢ .
١١٢ ـ يصفها في ص ٥٣ .
١١٣ ـ كذلك . ص ٥٤ .
١١٤ ـ كذلك . ص ٥٥ .
١١٥ ـ كذلك . ص ٥٦ .
١١٦ ـ كذلك . ص ٥٧ . قارن كذلك عرفان عبدالحميد بحثه السابق ، تقويمه لاستشراق القرن الثامن عشر والتاسع عشر سلبيا وكليا ص ١٥ بما في ذلك عن فولتير .
١١٧ ـ كذلك . ص ٥٨ .
١١٨ ـ كذلك . ص ٥٩ .
١١٩ ـ كذلك . ص ٦٠ .
١٢٠ ـ كذلك . ص ٦١ .
١٢١ ـ كذلك . ص ٦٢ .
١٢٢ ـ كذلك . ص ٦٤ .
١٢٣ ـ كذلك . ص ٦٤ .
١٢٤ ـ كذلك . ص ٦٥ .
١٢٥ ـ كذلك . ص ٦٦ .
١٢٦ ـ كذلك . ص ٦٧ .

١٢٧ ـ رودنسون : الدراسات العربية الاسلامية في اوربا (١٩٧٦) منشور ضمن كتابه « جاذبية الاسلام » ـ السابق ـ .

١٢٨ ـ كذلك . الدراسات ... ص ٦٩ ـ ٧٠

١٢٩ ـ كذلك . الدراسات ... ص ٧٠ ـ ٧١

١٣٠ ـ كذلك . الدراسات ... ص ٧١ .

١٣١ ـ كذلك . الدراسات . ص ٧٢ ـ ٧٣ .

١٣٢ ـ كذلك . الدراسات . ص ٧٣ .

١٣٣ ـ بحثنا : الآثار الاجتماعية لنظرية التطور مجلة « الاديب المعاصر » عدد ٢٩ ، ١٩٨٥ .

١٣٤ ـ رودنسون الدراسات . ص ٧٤ .

١٣٥ ـ كذلك . ص ٧٥ .

١٣٦ ـ كذلك . ص ٧٦ ـ ٧٨ .

١٣٧ ـ كذلك . ص ٧٩ .

١٣٨ ـ كذلك . ص ٧٢ ، وفي ص ٧٥ يشير الى ان عيوب الاستشراق الكلاسيكي او العقدي لا تطعن في جمع المعلومات الهائل الذي اتوا به ، والذي من الممكن في احيان كثيرة ان نستخلص منه ما لم يشا باحثو العصر المعني ان يدخلوه فيه او هم لم يروه .

١٣٩ ـ هذا ملخص وجيز للصفحات ٨٠ ـ ٨٤ من رودنسون ـ الدراسات .

١٤٠ ـ كذلك . ص ٨٤ ـ ٨٥ .

١٤١ ـ كذلك . ص ٨٥ ـ ٨٨ ، حيث يرصد اتجاهات اخرى بين بين ، مع كلام عن الاستشراق في العالم الاشتراكي الشرقي ، وكذلك الى فينومينولوجيا فاردنبرغ وسيميولوجيا (سيمياء) الخطاب الديني (د. ايزوتسو ، م اركون) ص ٨٦ .

١٤٢ ـ كذلك . ص ٩٢ .

١٤٣ ـ نتوسع في هذا المجال دراسة كتاب نديم البيطار : حدود الهوية القومية الذي سيستأنس بنقده لادوارد سعيد بعد قليل ، ان هذا الكتاب يناقش المفهوم السوسيولوجي للقومية ، للثقافة ، للخصوصية ، والمفهوم الميتافيزيقي الماهوي الجوهري نقاشا جيدا

١٤٤ ـ رودنسون . الدراسات ... ص ٩٣ .

١٤٥ ـ كذلك . ص ٩٤ ـ ٩٥ . وكذلك حتى ص ٩٧ .

١٤٦ ـ كذلك . ص ٩٨ ـ ١٠٠ .

١٤٧ ـ طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٨ ، الفصل الخامس « المركزية الاوربية وقضايا الاستشراق » .

١٤٨ ـ كذلك . ص ١٩١ .

١٤٩ ـ كذلك . ص ١٩٢ .

١٥٠ ـ كذلك . ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ، وحاشية (١) على ص ١٩٤ المطولة حيث يذكر تيزيني مفصل راي حوراني ورده عليه

١٥١ ـ كذلك . ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ، ويضرب مثلا لذلك احمد الفتيح في احد كتبه ، ويمكن ان نضيف قائمة طويلة لعل محمد البهي على راسها (ذكرنا رايه سابقا) .

١٥٢ ـ كذلك . ص ١٩٦ .

١٥٣ ـ كذلك . ص ١٩٧ ـ ٢٠١ ، وحواشيه المفيدة . حيث يشير الى انطون مقدسي وفؤاد زكريا كمتابعين لرينان وكمنكرين لوجود فلسفة او ابداع فلسفي لدى العرب المسلمين سابقا .

١٥٤ ـ كذلك . ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ ، وحواشيه ومصادره .

١٥٥ ـ كذلك . ص ٢٠٢ ـ ٢١٠ .

١٥٦ ـ كذلك . ص ٢١١ وحاشيتها .

١٥٧ ـ كذلك . ص ٢١١ ـ ٢١٣ .

١٥٨ ـ ونذكر هنا ان رودنسون في الوقت الذي يشير فيه الى تصور الاستشراق في البلدان الاشتراكية في الماضي والذي كان مرموقا جدا ، بل جريئا وجسورا ، إلا انه بات في الغالب محصورا في دراسات تفصيلية تقليدية بسبب التنظيرات الرسمية المسيطرة . كتابه « جاذبية الاسلام » المقال الثاني ، الدراسات ... ص ٨٨

١٥٩ ـ كذلك . ص ٢١٥ فما بعد .

١٦٠ ـ كذلك . ص ٢١٧ .

١٦١ ـ كذلك . ص ٢١٧ .

١٦٢ ـ نديم البيطار . « حدود الهوية القومية . نقد عام » دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٩٨٢ . ويهمنا منه هنا : الفصل السادس « من (الاستشراق) الغربي الى (استشراق) عربي » . ص ١٥٣ ـ ١٩٦ .

١٦٣ ـ نديم البيطار ـ أعلاه . ص ١٥٣ ـ ١٥٩ وقريب من هذا النقد موجود اوله في مقدمة مترجم كتاب ادوارد سعيد وهو كمال ابو ديب ، ص ٩ وقد عرضنا له في اول عرضنا لكتاب ادوارد سعيد . لكن وجدنا انه مخالف لهذا النقد .

١٦٤ ـ كذلك . ص ١٦٠ .

١٦٥ ـ كذلك . ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

١٦٦ ـ كذلك . ص ١٦٢ ـ ١٦٤ .

١٦٧ ـ حول النقاط ٤ ، ٥ ، ص ١٦٤ ـ ١٦٧ .

١٦٨ ـ كذلك . ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .

١٦٩ ـ كذلك . ص ١٦٨ .

١٧٠ ـ كذلك . ص ١٦٩ ـ ١٧١ .

١٧١ ـ كذلك . ص ١٧١ ـ ١٧٤ .

١٧٢ ـ كذلك . ص ١٧٤ ـ ١٧٧ .

١٧٣ ـ كذلك . ص ١٧٧ ـ ١٨٢ .

١٧٤ ـ كذلك . ص ١٨٢ ـ ١٨٨ .

١٧٥ ـ كذلك . ص ١٨٨ .

١٧٦ ـ كذلك . ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

١٧٧ ـ هـذا تـطويـر مني لنقـد مـطول مبـهم عـنـد نـديم البـيـطار ص ١٩٠ ـ ١٩٦ . وتنبغي الاشـارة الى وجود تقـويمات ايجـابية مادحة لكتاب ادوارد ، فمثلا يقول امحمد بن عبود : « ... القى كتاب (الاستشراق) لادوارد سعيد ـ وهو آخر واعمق دراسة هذه الحركة لحد الآن ـ اضواء جديدة على مشكلة الاستشراق . ويمتاز هذا العمل القيم بمزايا متعددة . اولا اعتمد ادوارد سعيد على مـراجع متينـة ومتعددة طبقا لمناهج البحث العلمي ، علما بانه استاذ في جـامعة كولومبيا الامريكية . فالكتاب عمل جدي . ثانيا ، درس المؤلف حركة الاستشراق بصفته عربيا فادت انتقاداته الى كشف الجوانب السلبية للمستشرقين ... ومما يزيد الأمر دهشة ان هذا الكشف جاء باقلام العرب انفسهم . وكذلك حظي الكتاب بنجاح مذهل سواء في الغرب او في الشرق » ص ٢٠٠ من بحث عبود السابق .

١٧٨ ـ ابراهيم مدكـور : بحثه : تـاريخ الفلسفـة ، ضمن كتاب « الفكر الفلسفي في مائة سنة » بيروت ، ص ٣٦٢ ، ٣٦٧ .

١٧٩ ـ ابراهيم مدكور : في الفلسفة منهج وتطبيقه . مقدمة الطبعة الاولى ، ضمن الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٩ ـ ١٠ .

١٨٠ ـ مدكور : في الفلسفة . ص ١١ .

١٨١ ـ مدكور : الموضع نفسه . الفصل الاول . ص ١٥ ـ ١٨ .

١٨٢ ـ مدكور : في الفلسفة . ص ٢٥ ـ ٢٦ .

١٨٣ ـ مدكور : كذلك . ص ٢٧ ـ ٢٩ . ويقول (الطبعـة الاولى ١٩٤٧) « ولو لم يقيض الله لفلاسفة الاسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لاصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من امرهم شيئا يذكر » . ص ٢٨ .

١٨٤ ـ مدكور : في الفلسفة ، منهج وتـطبيقه ، الجـزء الثاني ، القـاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٠ فما بعد ـ الى ص ١٩ .

١٨٥ ـ ماجد فخري « الدراسات الفلسفية العربية » ضمن كتاب « الفكـر الفلسفي في مائة سنة » ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٤ . ويشير في مكان لاحق الى اهمية دورهم في تحقيق النصوص ص ٢٤٧ .

١٧٦ ـ طيب تيزيني ـ من التراث الى الثورة ـ السابق . حاشية (١) على ص ٢١٦ ، واقتباسه هو عن نفس مقال ماجد الذي فصلناه اعلاه .

١٧٧ ـ احمـد محمود صبحي ، اتجـاهات الفلسفـة الاسلاميـة في الوطن العربي » . ضمن كتاب « الفلسفـة في الوطن العربي المعـاصر » ، بيروت ١٩٨٥ ص ١٠١ فما بعد .

١٨٨ ـ احمد محمود صبحي ـ السابق ـ ص ١٠١ ـ ١٠٢ ، وهو يشير الى نفس ماجد المستخدم منا سابقا .

١٨٩ ـ كذلك . ـ السابق ـ ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

١٩٠ ـ انظر عرضنا لبحث كل منهمـا عند كـلامنا عن رافضي الاستشـراق وتصوره تصورا ماهويا ثابتا .

١٩١ ـ الدكتور الياس فرح : مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية ، جامعة بغداد ، بغداد ١٩٧٩ .

١٩٢ ـ كذلك . ص ١٠ ، وذكره لانماط الدراسات كلها من ص ٧ ـ ٢٠ .

١٩٣ ـ كذلك . ص ١٢ ـ ٢٠ .

: مراجع ، واستشـارات مفيدة ، وبحسب ورودهـا (بالعربية)

١ ـ محمـد البهي : الفكـر الاسـلامي الحـديث وصلتـه بالاستعمار الغربي » ، طبعة خامسة . بيروت ١٩٧٠ .

٢ ـ جولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » تـرجمة محمد يوسف موسى وآخرين . ط ٢ ١٩٥٩ . .

٣ ـ الدكتـور قـاسم السـامـرائي : « الاستشـراق بـين الموضوعية والانفعالية » الرياض ١٩٨٣ .

٤ ـ ليوبولد فايس (محمد اسـد) : الاسلام عـلى مفترق الطرق . طبعة ثالثة الترجمة العربية ، ١٩٥١ .

٥ ـ ليوبولد فايس (محمد أسد) : الطريق الى مكة . ترجمة عفيف البعلبكي . ط اولى . بيروت . ١٩٥٦ .

٦ ـ عمـر فـروخ ومصـطفى خـالدي : التبـشـير والاستعمار في البلاد العربية ط ٣ بيروت . ١٩٦٤ .

٧ ـ الدكتور عرفان عبدالحميد : المستشرقـون والاسلام . بغداد ١٩٦٩ .

٨ ـ ادوارد سعيـد « الاستشـراق ، المعـرفـة . السلطة . الانشـاء » نقله الى العربيـة كمال ابـو ديب . بيـروت ١٩٨١ .

٩ ـ الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي : الآثار الاجتماعية لنظرية التـطور . مجلة الأديب المعاصر ، عـدد ٢٩ ، ١٩٨٥ .

١٠ ـ د. امحمد بن عبـو . « الاستشراق والنخبة العربية » المجلة التـاريخية المغـربية . السنـة التاسعـة . العدد ٢٧ ـ ٢٨ ديسمبر تونس ١٩٨٢ .

١١ ـ محمـد وقيدي : تـطور الصيـاغـة الايديـولوجيـة في الاستشـراق ، مجلة « دراسات عـربيـة » (مصـورة

والعدد مفقود وكذلك السنة) .

١٢ ـ ماكسيم رودنسون : « جاذبية الاسلام » ترجمة الياس مرقص . بيروت ، ١٩٨٢ .

١٣ ـ دكتور نديم البيطار : « حدود الهوية القومية » دار الوحدة . بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢ .

١٤ ـ طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، الطبعة الثانية . بيروت ١٩٧٨ .

١٥ ـ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه . مقدمة الطبعة الاولى ، ضمن الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ . وكذلك الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٧٦ .

١٧ ـ ماجد فخري : الدراسات الفلسفية العربية . ضمن كتاب « الفكر الفلسفي في مائة سنة » ـ السابق ـ .

١٨ ـ أحمد محمود صبحي : اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي . ضمن كتاب « الفلسفة في الوطن العربي » بيروت ١٩٨٥ .

١٩ ـ الدكتور الياس فرح : مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية . جامعة بغداد ، بغداد ١٩٧٩ .

٢٠ ـ الأب يوكيم مبارك : بحوث حول الفكر المسيحي والاسلام في الأزمنة الحديثة وفي الزمن المعاصر ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ١٩٧٧ .

٢١ ـ هشام جعيط : اوربا والاسلام (النسخة العربية) دار الحقيقة . بيروت (النسخة الفرنسية ١٩٧٨) .

مراجع واستشارات مفيدة (بالانكليزية)

1. Edward W. Said: Orientalism. Pantheon Books. N.Y. 1978.

2. Anwar Abdel Malek: Orientalism In Crisis, Diogenes 44 (winter 1963).

3. Southern R.W. Westren Views of Islamn In the Middle Ages, Harvard University press, 1962.

4. Tibawi, A. L. English Speaking Orientalists, A Critic of their Approach to Islam and Arab Nationalism, Islamic cultural Center, London 1964.

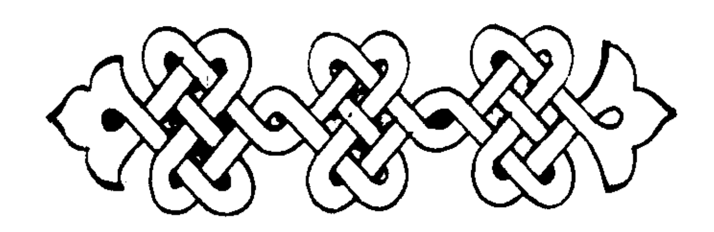
5. Arberry, A.J. The Cambridge School of Arabic, Cambridge 1948.

6. Maxime Rodinsson: The Legacy of Islam, 2nd ed, Oxford at the clarendom press1974

حيث شارك ببحث « الصورة الغربية والدراسات الغربية للاسلام » . ص ٩ ـ ٦٢ . وترجم الى العربية في العدد الثامن من « عالم المعرفة » ترجمة محمد زهير السنهوري لهذا الجزء فقط ، ويشمل خمسة فصول ، ثم ترجمت الفصول الخمسة الاخرى في قسمين عدد (١١) ، (١٢) من « عالم المعرفة » .

7. مونتغمري واط « تأثير الاسلام على اوربا في العصور الوسطى » في :

Watt. W. M: Revue des etudes Islamiques, Paris, vol. 40, 1972. p. 7-41, 297-327, vol 41, 1973, p. 127-156.



بقلم ادوارد سعيد

ترجمة الدكتور عبد الله الدباغ

كلية الآداب ـ جامعة صلاح الدين

ريمون شواب ونسق الأفكار

هذه ترجمة الفصل الحادي عشر من كتاب ادوارد سعيد الموسوم (العالم والنص والناقد)
Edward Said
The World, The Text and The Critic,
(Faber and Faber), London 1988.
وهو يعالج موضوعاً قريباً من الموضوعات التي يعالجها في كتابه المعروف (الاستشراق) وعلى الرغم من اختلاف المترجم مع الكاتب في بعض من افكاره وتعبيراته في كل من الكتاب المذكور والمقالة المترجمة ادناه فان فيها فوائد كثيرة لتعريف القراء بعمل شواب باعتباره من الاعمال الاساسية في الاستشراق الفرنسي .
(المترجم)

إنّ الشاعر ، وكتاب السيرة ، والأديب ، والمحرر ، والمترجم ، والباحث ريمون شواب غير معروف (لدىٰ اكثر خبراء الحركة الرومانسية الانكلو ـ اميركيين الكبار ، مثلاً) ولم يُترجم اي عمل من اعماله الى الانكليزية . هذه مفارقة محزنة بالنسبة الى رجل لم تتقيّد اهتماماته بالحدود القومية وكانت قابلياته دولية بصورة عميقة . ولد شواب في نانسي سنة ١٨٨٤ ومات في باريس سنة ١٩٥٦ . القليل الذي يُمكن اكتشافه بسهولة عن حياته وشخصيته يأتي من ثلاثة اعداد من مجلة (Mercure de France) التي ظهرت فيها بعض اشعاره غير المنشورة آنذاك ومذكراته اضافة الى ذكريات اصدقائه عنه [1] . يبدو انه كان رجلاً هادئاً ومتواضعاً نوعاً ما قضى اكثر حياته في خدمة الآداب . قام شواب خلال سنين قليلة (١٩٣٦ ـ ١٩٤٠) مع كاي لافو بتحرير مجلة مكرّسة للشعر تُسمى (Yggdrasill) تميزّت بسعة افقها واهتماماتها وبانفتاحها امام تيارات في الشعر خارج ماهو اوروبي أوسائد . يترك شواب انطباعاً بانه كان له ذوق رجل يصعب ارضاؤه وطبيعة تأملية ، منعزلة ، وحس ديني قوي ، غير صريح ، دفعه الى ترجمة اناشيد شعر المزامير (Psalms) في الكتاب المقدس وكتابة قصيدة ملحمية عن نمرود دون أن يكون مستلزماً بالضرورة باية ديانة منظّمة .

انتج شواب كتباً عن شخصيات ادبية غير معروفة الا قليلاً مثل الامير بورج . وعندما طُلب منه ان يكتب مقدمة لترجمة فرنسية لـ (الف ليلة وليلة) كتب بدلاً منها ثلاثمائة صفحة عن أنتوان كالان ، وهو شخصية ادبية من أواخر القرن السابع عشر كان أول مترجم فرنسي (لليّالي) . هذا يذكرنا باهتمام بورخيس بالشخصيات الادبية الغربية من امثال جون ويلكنس و ج . ك . جيسترتن التي استفادت من دراساته عنها وذلك لان الكتب غير المعروفة والكتاب البعيدين عن الاضواء لايلقون مثل هذا الاهتمام عادةً . يكشف كل من شواب وبورخيس عن تحفُّظ اساسي في شخصيتيهما مرتبط بفكرة ما لارمُية تقريباً عن الكتاب ـ حياة الكتاب والسعي وراءه والبطولة الهادئة المكتشفة فيه على الرغم من المجهود الذي يفوق التصور الذي يُبذل من اجله . يتكون لدى المرء وهو يقرأ شواب ، وبالطبع بورخيس ايضاً ، الاحساس بانه امام مكتبة خاصة للانسانية يتم التقدم نحوها ووصفها واكتشافها ببطء ويتم تقديرها في النهاية لما تحتويه لامن الروائع الثقيلة الوزن ، بل ، من الاعمال المفاجئة في غرابتها .

التفاصيل التي لاتنتهي هي ميزة الاعمال البحثية الرئيسية لشواب والتي يعتبر كتابه (النهضة الشرقية) (La Renaissance orientale) أعظم انجاز فيها [2] .

الموضوع الذي يرتكز عليه هذا العمل هو التجربة الأوروبية للشرق المبنية بدورها على الحاجة الانسانية لاستيعاب ماهو « اجنبي » و« مختلف » ويأتي شواب في وصفه لهذه التجربة بموهبة فريدة في معالجة تفاصيل مركّزة جمعها بصورة دقيقة .

فالشرق في نظر شواب يبدو غريباً وغير مألوف في البداية فهو مكمِّل للغرب ، وبالعكس . والرؤية هنا ، كما وصفها أحد المعجبين

بشواب ، هي رؤية الانسانية المتكاملة[٦] والاسلوب ـ كما هو متضمنٌ في العبارات اللفظية وفي زاوية الرؤية الخاصة ـ حسّاس وصعب في الوقت نفسه وذلك لأن شواب قادر دائماً على وصف ظاهرة معينة كما هي لذاتها وباعتبارها شيئاً اثرّ في حياة الكثير من الناس مدة طويلة من الزمن . انه يستطيع ان يبذل الجهد المثابر المطلوب لتوثيق التبادلات الثقافية بين الشرق والغرب ولكنهُ يستطيع ايضاً أن يخلق زوايا ساحرة محميّة من الخطوط العريضة لموضوعه الواسع والتي كثيراً ماتظهر فيها اماكن مألوفة وحميمة .

وسنكتفي هنا بمثالين : الأول ، في وصف سلسلة الاحداث المعقدة التي سبقت مغادرة كالان باريس الى تركيا ، فشواب يكشف عن اسلوب موليير في الاشارة الى هذه الاحداث في مسرحية (البرجوازي النبيل) (Le Bourgeois gentilhomme)[٤] .

أما في كتاب (النهضة الشرقية) فان شواب لايثبت التعايش الغريب بين علوم الحياة ، وعلم اللغات الهندو ـ أوروبية حسب بل التفاعل المتبادل لهذه القوى في أعمال كوفيه ايضاً اضافة الى تأثيره الاجتماعي في الصالونات الباريسية في تلك الاثناء ، سواءً كانت هذه المجموعة من العبارات الشّفافة ظاهرياً التي ينطق بها مسيو جوردان او كان حضور كوفيه في الصالونات التي كان يرتادها بلزاك فان شواب يفسرّ مجموعة كبيرة من الاشارات مثبتاً مثلاً ، ان اللغو الفارغ بين محدثي النعمة يُخفي اشارات الى ازمة في العلاقات بين لويس الرابع عشر والبلاط التركي او ان فهم بلزاك لانحيازات كوفيه العلمية كان مظهراً من مظاهر الانتشار الثقافي الخاص بباريس في العشرينات من القرن الماضي .

التفاصيل في هذه الحالات تدل على التأثير ـ كيف يتّصل كاتب معين بآخر او حادثة بأخرى . الا ان شواب ، مثل اريك آورباك ، مقترّ في اعطائه التفسير النظري لما يقوم به . ومثل آورباك اثناء مناقشته المفهوم الكلاسيكي للاسلوب الرفيع والاسلوب الواطيء في الكتابة في كتابه ، (المحاكاة) (Mimesis) ، يكتفي شواب بتبني فكرة اساسية ساذجة تقريباً في وضوحها وهي تأثير الشرق على الغرب وجعل آثار هذه الفكرة تظهر في اماكن لاتحصىٰ في الكتلة الواسعة للآداب اللاحقة . وفي الحقيقة ان التشابه مع آورباك والتشابه الأقوى مع ارنست روبرت كرتيس يؤكد علم شواب اللغوي وخاصة قابلية هذا العلم على الكشف عن كيفية قيام الوحدات الهائلة (الميدان الثقافي اللاتيني مثلاً أو الشرق) بالاحياء والعيش والتجسيد في نصوص معينة في العصور والثقافات اللاحقة . ان شواب مثل آورباك وكرتيس وبورخيس ، مسحور بصورة النص باعتباره موقع الجهود الانساني ومجمعاً خصباً للهوية الثقافية تنشر الحياة الانسانية في كل مكان وزمان نتيجة ذلك .

ان اهمية النهضة الشرقية (العبارة مأخوذة من كتاب ادكار كوينيه المهمَل عبقرية الاديان ـ Le Genie des religions الصادر في ١٨٣٢) بالنسبة الى شواب هي انه بينما حبست النهضة الكلاسيكية الانسان الاوروبي ضمن أسوار ميدان يوناني ـ لاتيني مكتفٍ ذاتياً فان هذه النهضة اللاحقة طرحت العالم كله امامه . ان النهضة الثانية ، كما يقول عنها شواب في احدى التعميمات المحكمة التي يزخر بها كتابه ، جمعت بين الهند والقرون الوسطى وهكذا ازاحت قرون اوكستس ولويس الرابع عشر . وقد قامت بمهمة الازاحة العواصم العظيمة كلكتّا جهّزت ، ولندن وزّعت ، وباريس رشّحت وعمّمت .

ان نظرة شواب الى الشرق عميقة ومفيدة الى حد ان المرء سيكون دون شك اقرب الى الصحة لو وصفهُ بأنه محبٌّ للشرق وليس مستشرقاً أي انه رجل يهتم اكثر بالفهم والادراك الواسعين بدلاً من مجرد التصنيف عن بعد[٥] .

يعتقد شواب ان الادراك الاوروبي للشرق بالدرجة التي يمكن ان يقال انه كان مؤثراً قد فعل فعلته وذلك لأن التأثيرات الشرقية في الثقافات الرومانسية وما قبل الرومانسية ظاهرة في كل مكان . ومع هذا فان باحثين حديثين في الفترة الرومانسية هما هارولد بلوم و و ج . بيت ، قد طرحا الرأي المعاكس القائل بأن جميع انواع التأثير قد انتجت قلقاً وشعوراً بالنقص والتأخر لدىٰ كتّاب تلك الفترة الذين كان الابداع غير المتأثّر بالنسبة اليهم اسمى الأهداف وابعدها مثالاً . بينما يعتقد شواب ان الرومانسية رحّبت بالشرق وعدّته تأثيراً يفيد الشعر والنثر والعلوم والفلسفة . اذاً هنالك مساهمة واحدة نظرية وبحثية رئيسة لعمل شواب : التأثير في الادب الرومانسي بصفته اغناءً والحاحاً مفيداً بدلاً من ان يكون تقليلاً او حضوراً مقلقاً . ولكن مرة ثانية هنالك التفاصيل التي يراها ويجهزّها شواب بوفرة لمساندة التعميم . يبدو ان شواب يقول اذا كان هذا العدد الكبير من الاعمال ـ التي يؤرخها بتفصيلية ـ قد توجه عن وعي وعن ارادة الى اكتشاف الشرق فعلينا اذاً ان نعتبر التأثير في النهاية مجهزاً لشيء كان بدونه يُحَس بغياب مُرهق . والصورة

الناجحة ليست للمنافسة العنيفة بين الكتّاب من أجل الزمان والمكان التي رسمها بلوم بهذا الالحاح وانما تكيّفاً لانهائياً مشابهاً لما يجده شواب في المزاج الآسيوي الذي لايقارن بين التجديد والتأخر ولكنه يرى الزمن كله ملكاً للشاعر : « انه يُكرّر الانماط المتمازجة الى مالا نهاية لاقتصاداً في الوقت بل لان في متناوله هذا الوقت الكثير بحيث لاخطر هناك في نفاده اثناء صرفه على تفاصيل صغيرة عابرة بالضرورة »[٦] .

إذن نقد شواب هو من النوع المتعاطف . المتقابلات والتعارض والمتعاكسات ـ مثلاً بين الشرق والغرب أو بين كاتب وآخر أو بين عصر وآخر ـ تُقلب في كتاباته الى خطوط تتقاطع ولكنها في تقاطعها ترسم صورة انسانية واسعة وواحدة .

كان ينوي قبل موته بسنة واحدة بضرورة « تأريخ الشعر العالمي » لكنه للأسف لم يكتبه . وكل ماامكنه القيام به هو رسم الخطوط الخارجية للأدب باعتبارها خطوة في ذلك الاتجاه .[٧] تهيمن الصورة الانسانية دائماً على نقد شواب ـ ولكن مايثير اهتمامنا هو ان هذه الصورة تبدو غير مستمدة من فرضيّاته المسبقة . هنالك تفاصيل المجهود الانساني ، ثم تنظيم هذه التفاصيل ، واخيراً تصويرها بشكل كلي . وفي محاولته الاستحواذ على موضوع دراسته ثم اعادة تكوينه ينتمي نقد شواب الى نقد جورج بوليه والبير بيكن والبير تيبو وجان ستاروبينسكي وآخرين من الذين يهيمن خيالهم الحليم المنخرط انخراطاً تاماً في عملية جمع المعلومات . ولكن بخلاف هؤلاء وربما باستثناء ستاروبوبينسكي في كتابه (اختراع الحرية) (L'invention de la liberte) فان شواب باستمرار تحت ارشاد الاحداث واللحظات التأريخية المتميزة وحركات الافكار الواسعة . يمثل الوعي لدى شواب عملية ثقافية محملة بثقل التجربة الاستقرائية للعالم وفيه . سواء كان شواب يصف بروز علم اللغة مع الاكتشافات المتعددة في حقول لغات الزيند والسنسكريتية والسامية والهندو ـ اوروبية او التمازج الخيالي الفني للموضوعات الشرقية في الآداب الانكليزية والفرنسية والالمانية والاميركية او حتى المعلومات الدقيقة للنشاط العلمي او الفني . كانت كتاباته للمدة بين ١٧٧١ و ١٨٦٠ كنزاً من الكنوز بالمعنى الحرفي للادراك والمعلومات . واكثر من هذا فانها تعمّق تقديرها لنوع خاص وفريد جداً من البحث العلمي الهادىء الذي نادراً ما ، حسب ما اعتقد يُدرس دوره من قبل منظري النقد أو الأدب .

وعلى الرغم من المظاهر فان شواب ليس تين او لانسون . النقد التأريخي ليس علماً بالنسبة اليه على الرغم من ان الحقائق تستحق عنده الاحترام . ولكن تأريخ الانسان يحصل على قواه الدافعة من الرغبة في الحقيقة لا من مجرد تثبيتها ببساطة : التاريخ « يعلمنا ان تثبيت الحقيقة اقل اهمية من جعل حقيقة معينة مرغوبة . واي مخترع عظيم اكتشف حقيقة جديدة دون البحث عنها اولاً في المكان الخاطىء »[٨] . لقد كتب شواب هذا عن المستشرقين الاوائل اكنه ينطبق ايضاً على كتاباته .

ان الدراما الثقافية الهائلة التي اهتمت بها ابحاثه العامة كلها كانت تدور حول الصراع بين المؤكّدات (وليس الحقائق) سواء كانت مكتسبة او محسوسة التي تحدث داخل ثقافة معينة او فيما بين الثقافات . مستمداً القوة من خلفيته الخاصة .

يرى شواب ان العامل اليهودي ـ المسيحي في الثقافة الغربية قد اضطر الى الخضوع لاكتشاف مدنية اقدم . وهكذا فان علم اللغات الهند ـ اوروبية ينافس اولوية المجتمع العبري في التفكير الاوروبي وفيما بعد تكيف هذا التفكير مع ذا الاكتشاف معيداً الى العالم وحدته مرة ثانية . ولكن الدراما المشوّقة للاستشراق كما يشرحها شواب في الصفحات الثلاثين الرائعة الاولى من كتابه (النهضة الشرقية) هي النقاش الذي اثارته حول معنى كلمة « البدائي » وكيف يمكن رؤية عوالم مختلفة باعتبارها تستطيع ادعاء الابداع والعبقرية وكيف طرأ تحويل واضح في السنين بين ١٧٧٠ ـ ١٨٥٠ على افكار المدنية والوحشية والبداية والنهاية والاونتولوجيا والثيليولوجيا : « في اللحظة بالذات التي انتشر فيها شوق الى الاختلاف في اوربا كلها من خلال أزمة واحدة برزت من موجة الثورات السياسية فان هذه الاستشراقات التي لاتحصى التي شكلت التنافر الاساسي في الغرب انفجرت على الملا (ص٢١) . مهمة شواب اذاً هي دراسة تطور صورة الغرب للشرق من البدائي الى الحقيقي اي من الانبهار وغير المصدّق والممزّق الى (التبجيل المتنازل) . هناك بوضوح افقار مُحزن عند الانتقال من صورة الى اخرى . ولكن الدراسة حكيمة ومعدّلة وموسوعية في مداها بحيث نشعر بان الافقار ليس مسألة مزاج بقدر ماهو قانون للتغيير الثقافي . يتحول الشرق من (مكتبة ... حُرمت من الاقسام) (ص ٣٠) الى ميدان بحثي او ايديولوجي : (هذه الاكتشافات تتجه نحو التخصص) (ص٣٣١) . قبل ١٨٠٠ كانت اوربا تملك (العالم

الكلاسيكي) الذي كان هوميروس فيه اول وآخر مثال على الكمال الكلاسيكي . بعد ١٨٠٠ يتدخل عالم دنيوي آخر هو العالم « المنشق » لقد انتهى الاعتماد على الحكايات الخرافية والتقاليد والآثار الكلاسيكية . بدلاً من ذلك تدفع النصوص والمصادر والعلوم التي تعتمد على عمل صعب ومتعب ومثير للمشاكل بحقيقة جديدة امام الفكر . وموضع اهتمام شواب هو كيفية حدوث هذا والسرعة التي يتم فيها تحويل حتى الجديد وغير المألوف الى شيء تقليدي .

الا ان احدى الخصائص المميزة لابحاث شواب هي انها لاتعالج بصورة صريحة الحماقة الصرفة والجنون الذي خلقه الشرق في اوروبا . فان النهضة الشرقية باعتبارها موضوعاً ليست تياراً اقل غرابة من التيارات الاخرى في الخيال الرومانسي التي وثقها ماريو براز وان شواب ليس أقل اهلية من براز للتعليق عليها . ولكنه لايقوم بهذا التعليق حتى عندما يسجل بالتفصيل ، مثلاً ، جنون حياة انكيتيل ـ دوبيرون عندما اجتاز الغابات وتحمل مصاعب جسدية لاتصدق ولم يُعرف كباحث حتى السنين الاخيرة في حياته . ولا يفسر « نكران ذات الباحثين » مثل هؤلاء الرجال الا جزئياً . ان ماراوه في الشرق وما شعروا به تجاهه قد أخذ ، حرفياً ، بعقولهم في الكثير من الحالات ولكن شواب مهتم بعرض التطابق الانساني بين هذه النهضة والنهضة السابقة الى الحد الذي يجعله يهمل تلك الحماسات الجنونية التي انتجت رجالاً مثل بيكفورد وانكيتيل وريتان وريكرت كما انه بالمقابل عندما تتجنب النهضة الشرقية لشواب الجوانب المركبة للتجربة الاوروبية في الشرق فانها تبتعد ايضاً عن الاشتهاء الرومانسي العظيم للطبيعة وللرهيب والوعي المعمقْ والثقافة الفولكلورية .

(النهضة الشرقية) هي في الحقيقة ذروة حياة شواب البحثية على الرغم من انها تقع زمنياً في وسطها تقريباً . وكما ان موضوع الكتاب هو التهيؤ للشرق والالتقاء معه ثم استيعابه من قبل الغرب ، كذلك يتم الايحاء اليه في كتابات شواب السابقة والاستناد اليه في كتاباته اللاحقة .

سأتناول هنا بايجاز عن حلقة من الكتب والمقالات التاريخية والبحثية التي تحيط بـ (النهضة الشرقية) التي تقع خارجها الكمية الكبيرة من الشعر والقصة والترجمة التي انتجها شواب في تلك الفترة . ونلاحظ هنا انتقال شواب بين الاخلاص الخطّي والنَسَبي الى موضوعه وطموحاته البنيوية الشاملة لاظهار الصورة السُبقية والكمون والانكسار على الرغم من التاريخ الخطّيّ اي باختصار ، الانتقال في اسلوبه بين البنوّه والانضمام بصفتها انماطاً ملاحظة ودراسة التاريخ الثقافي .

كان اول كتاب لشواب هو (حياة انكيتيل ـ دوبيرون) (١٩٣٤) وهو سيرة حياة الباحث الفرنسي ومنظر المساواتية وصاحب المعتقدات العالمية (ينسيني وكاثوليكي وبرهمي) الذي ترجم في السنين بين ١٧٥٩ و ١٧٦١ (زنيد آجيستا) بينما كان في سورات . اعتبر شواب هذه الترجمة حدثاً طليعياً تبعه العديد من الوثائق المترجمة التي ظهرت في الغرب ابان النهضة الشرقية . اضافة الى تحليل غير انتقادي لحماقات وحماسات انكيتيل الغريبة نجد في الكتاب اشارات الى معظم موضوعات شواب اللاحقة . أول هذه الموضوعات « نكران ذات الباحثين » وانعدام الانانية اثناء البحث عن مخطوطة والالتزام التام بقضية العلم : « مانعتبره نحن كوارث كانت بالنسبة اليه مجرد فرصة اخرى لتعلم شيء جديد »[٩] وثانيها ولع شواب بالتفاصيل المثيرة عندما يصف ، مثلاً ، ظروف الحياة الحقيقية على متن سفينة في القرن الثامن عشر او عندما يؤرخ علاقات انكيتيل مع كرم وديدرو ووليام جونز وهيردر .

اما ثالثها فهو اهتمام شواب بالمنافسة في الفكر الاوربي بين الاسبقية الشرقية و « التاريخ » التوراتي . لقد كان كل من انكيتيل وفولتير مهتمين بالهند ، وبالتوراة « احدهما ليجعل التوراة أقل قابلية للجدال ، والآخر ليجعله اقل قابلية للتصديق »[١٠] وتتطور قابلية شواب في صنع العبارة البارعة في اعماله اللاحقة وتصبح المقاطع على درجة غير اعتيادية من الجمال .

ولكن الموضوع الذي يكرس خيال شواب لهُ اكثر فانه حياة الصور والاشكال في الوعي الانساني التي يكتشف وجودها دائماً في سياق تاريخي معين . التاريخ الثقافي هو دراما لان الافكار المستمدة من الصور النموذجية تدفع ، الانسان الى الصراع من اجلها من جهة وتخلق لدى الانسان ، من جهة اخرى ، نوعاً من السلبية المسحورة اوحتى ، كما في حالة انكيتيل ، رغبة مربكة لجميع الافكار والمعتقدات بغض النظر عن التناقض فيما بينها . الصور هي مصنوعات تاريخية شبه طبيعية خلقت نتيجة التفاعل بين (نحن وانتم) . اضافة الى هذا فهي محدودة في عددها نتيجة اقتصاد الخيال ، وقوية في مداها : الشرق ، الغرب ، المجتمع الانساني ، الاصل ، الالهي . وتشكل هذه الصور جدولاً يولد الغرام والمغامرة

الثقافية التي يتم التعبير عنها بأفكار متصارعة او متآلفة مع بعضها . وعلى الرغم من ان الفكرة والصورة تبدوان وكأنهما تتحركان بحرية ، فانهما قبل كل شيء من نتاج الانسان . ثم تصبحان فيما بعد النقاط المركزية للمؤسسات والمجتمعات والعصور والثقافات لان الصور هي الثوابت في التجربة الانسانية والافكار التي تولدها بصورة شرعية تتخذ اشكالاً مختلفة وقيماً متغيرة .

في مقطع من (حياة انكيتيل) يشرح شواب التفاعل الذي يسيطر على كتاباته : « انه يذهب الى آسيا كي يجد دليلاً علمياً على اولوية الشعب المختار وعلى الأنساب المذكورة في التوراة ولكن سرعان ماتؤدي تحقيقاته الى نقد النصوص نفسها التي كانت تُعد نصوصاً ملهمة ـ تلك العملية التي اثبتت الاشوريات (Assyriology) فيما بعد انها عملية غير قابلة للارتداد »[11] .

افكار الضرورة هذه لها بعد فيزيائي لايعبر عن التحول في الثقافة بين المحدَّد وغير المحدَّد (اي عندما يتحدث شواب ، مثلاً ، عن الاستشراق قبل انكيتيل ويصفهُ بـ « السعي وراء التوافه الغريبة »[12] حسب ، بل عن التحولات في مفاهيم المسافة والزمن والعلاقة والذاكرة والمجتمع واللغة والجهد الفردي ايضاً :

في سنة ١٧٥٩ اكمل انكيتيل ترجمته (للآفيستا) في سورات وفي سنة ١٧٨٦ اكمل ترجمته (للأبانيشاد) في باريس ـ لقد حفر قناة تصل بين نصفي العبقرية الانسانية وتحرر الانسانية القديمة من حوض البحر الابيض المتوسط ، قبل ذلك بأقل من خمسين سنة كان مواطنوه يتساءلون كيف يستطيع أحد أن يكون باريسياً .. قبل انكيتيل كان المرء يبحث عن معلومات عن الماضي البعيد لكوكبنا بصورة مقتصرة على الكتاب اللاتينيين واليونانيين واليهود والعرب العظام . كانت التوراة تُعتبر صخرة وحيدة ونيزكاً . لقد كان هناك كون كامل من الكتابة ولكن لم يُبد ان احداً كانت لديه أية فكرة عن سعة تلك البلدان المجهولة . وقد بدأ هذا الادراك مع ترجمته (الافيستا) ووصلت قمماً عالية نتيجة اكتشاف لغات آسيا الوسطى التي تضاعفت بعد بابل . لقد اقتحمت في مدارسنا التي كانت محدّدة حتى ذلك الوقت بالتراث اليوناني ـ اللاتيني الضيق لعصر النهضة رؤية حضارات لاتُحصى وآداب لامتناهية من اقدم العصور اضافة الى هذا لم يُعد العدد القليل من الاقاليم الاوربية الاماكن الوحيدة التي تركت اثرها في التاريخ ولم يعد « الاتجاه الصحيح للكون راسخاً بين شمال اسبانيا وشمال الدانيمارك من جهة وانكلترا والحدود الغربية لتركيا من جهة اخرى »[13] .

وتحقق صورة شواب لانكيتيل الكثير في محاولتها تبديد « الغموض الذي يكتنف بدايات الاكتشافات دائماً »[14] . ويجد شواب اخيراً بداية التغيير في الرؤية مولّدة من قبل جزء ناقص وغامض من (الزند آفيستا) ظهر في اوكسفورد فبينما « نظر الباحثون الى القطعة المشهورة في اوكسفورد ثم عادوا الى دراساتهم ، نظر اليها انكيتيل وذهب الى الهند »[15] .

على الرغم من ان شواب قد عبَّر في النهاية عن بعض التحفظات تجاه النمط الغربي التقديسي لكتابة السيره فان كتابه التالي (حياة الامير بورج) يحكمه الاطار القديم للحياة والاعمال . ولد بورج في ١٨٥٢ وتوفي في ١٩٢٥ وعلى الرغم من انه حصل على اعجاب عدد من المؤلفين من بينهم ـ آدمون جالو وهنري دي رينيه ـ فانه على اكثر احتمال سيبقى كاتباً ثانوياً مغموراً[16] . الكتاب عن بورج هو اقل مؤلفات شواب بروزاً ويتساءل المرء عن السبب ـ باستثناء العلاقات الشخصية غير المتطورة التي يلمحّ اليها بين بروج وشواب ـ الذي دفع به الى القيام بهذه المهّمة بالذات كأطروحة تكميلية في السوربون . نحصل في الكتاب احياناً على لمحات من شواب الاصيل خاصة في تحليله لانتقائية بورج اضافة الى قابليته على الاحياء الروحي في حياة اعتيادية في مجملها . كما يجب ايضاً أن لانغفل عن حقيقة ان شواب كان في اوائل الستينات من عمره عندما قدم للحصول على الدكتوراه بصورة رسمية ومثل احد موضوعات دراسة من دراساته ، حوّل نفسه من أديب الى باحث اكاديمي . ان التعرُّجات الخاصة لاعمال شواب ـ ذلك المدى الواسع الجذّاب الذي تحصل فيه تفاعلات الافكار التي كان على هذه الدرجة من الخبرة في وصفها ـ سمحت له بالحد الاعلى من تحويل النفس مع الحد الاعلى ايضاً من التماسك والتعبير الدقيق « ولهذا من الصعب ان نصدق ان الحدّة الداخلية لحياة بورج هي ليست في الحقيقة حدة شواب نفسه التي عزاها الى روحية الاخلاص الرفاقي لبورج .

ان التباين مع كتاب (النهضة الشرقية) الذي أعقب ذلك الكتاب بسنتين في ١٩٥٠ ، واضح بصورة مباشرة ، فالعنوان التالي المفصل لمفردات هذا الكتاب يشبه موسوعة ان لم يشبه ايضاً منهاجاً للدكتوراه في الآداب الشرقية / الغربية (وبالمناسبة كان الكتاب فعلاً اطروحة شواب الرئيسة للدكتوراه) : « اكتشاف السنسكريتية ـ قرن فك رموز الكتاب ـ ظهور الانسانية المتكاملة

المستشرقون الكبار – فلسفة التاريخ والاديان – العلوم اللغوية والعلوم الحياتية . الفرضية الآريّة – الهند في الادب الغربي – آسيا والرومانسية – الهندوسية والمسيحية » . تبع شواب ذلك بعملين آخرين يعتبران نتائج منطقية للكتاب الاول . احدهما كان جزءاً في مائتي صفحة من اجزاء (تاريخ بلّياد للاداب) تحت عنوان « الميدان الشرقي » ويحمل عنواناً ثانياً متواضعاً هو « الشرقة الشرقية » لقد حول شواب اهتمامه الى تلك المادة التي كان قد سجل تاثيراتها بهذه المواظبة سابقاً . لقد كان الامر وكان مالارميه قد قرر اخيراً ان يكتب عن ذلك الموضوع الذي كان غيابه قد شغلهُ في السابق (ذلك لان (النهضة الشرقية) هي دون شك دراسة مكتوبة من وجهة نظر رمزية) .

ثم ظهر في ١٩٦٤ بعد موت شواب كتابه (حياة انتوان كالان) وعلى الرغم من انه اقل اثارة للاهتمام من كتابه عن انكيتيل دوبيرون فانه مع ذلك يعد تكميلاً للعمل السابق اضافة الى اتمامه اعمال شواب في معالجته ظاهرة ماقبل الاستشراق باعتبارها اسلوباً وادباً في اللحظة التي سبقت استسلام الشرق للعلم الغربي[١٧] .

ان احدى الخصائص الرئيسة لاعمال شواب الناضجة هي اهتمامه بمن يسميهم (بالثانويين) او بالشخصيات الصغيرة – المترجمين والجامعين والباحثين الذين جعلت جهودهم المثابرة الاعمال الاساسية لامثال كوته وهيجو وشوبنهاور ممكنة . وهكذا فان النهضة الثقافية الكبيرة التي يسميها شواب « بالشرقية » افتتحت بالترجمات التي قام بها رجلان منسيّان تقريباً هما انكيتيل وكالان – احدهما فتح الطريق أمام الثورة اللغوية والعلمية في اوربا والآخر بدأ الغرابة الاسلوبية والادبية المرتبطة في اوروبا بالاستشراق[١٨] . وما يسحر شواب بوضوح في امثال هؤلاء الرجال هو انه ليس لهم من الكمال والصقل المتوفرين عند الشخصيات الادبية والثقافية الكبيرة وعدم توفر شكل يمكن ملاحظته بسهولة في مجرى حياتهم ولا دور حصل على التقدير الكامل في الحركة الاوسع للافكار التي خدموها . انهم بالاحرى اشبه باجزاء ناقصة ، كما قال شواب مرة ، في مخطوطة خيالية[١٩] . وتُشبه كلّيتها (Totality) مايسميه فوكو بارشيف المدة المعينة . اضافة الى ان نكران ذاتهم يخلق نوعاً من رد الفعل المعاكس في الباحث المعاصر الذي لايدع تواضعهم يختفي وراء الاعمال والشخصيات الرئيسية التي شاركوا في خلقها بوضوح . احد جهود شواب الناجحة في اعادة العدالة يكمن في شرحه كيف ان اسلوب كالان كونه اكثر من مجرد نقل آلي عن الاصل العربي ، قد خلق في الواقع الجو الذي جعل انجازات (اميرة كلين) ممكنة » .

هناك جانب آخر لاهتمام شواب بالثانوي وهو تقديرة الظاهر في كل مكان من « الميدان الشرقي » لغُفليّة الادب الاسيوي وعدم اهتمامه النسبي بالفردية – الأنا القوية الظاهرة فيه – وكم من هذا التقدير مستمدٌ من انطباعات شواب عن الادب الذي يدرسه وكم منه عامل حقيقي فيه (وذلك لان المرء يصاب بخيبة أمل عندما يكتشف ان شواب يعرف الأدب الشرقي عن طريق الترجمة بصورة رئيسة) .

لا استطيع ان اقول ، ولكني اشك بانه عندما كبر في العمر اصبح يبحث – بطريقته الخاصة ويكتشف وسائل اخرى لايصال التاريخ الثقافي ووحدات جديدة يبحث عنها الباحث المدقّق الاصيل وتعميمات ذات تاثير اكبر . ذلك لان عمله يبدأ من تلك العملية التي تسد الفجوة بين المؤرخين متعددي الثقافة وهم جميعاً شكلانيون من امثال الي فور وهنري فوسييون واندريه مالرو وبين مايقع الى يسارهم من المادية اللفظية والمؤسساتية لتحقيقات فوكو الآثارية . هنالك بالطبع معنىً سياسي لهذا النوع من العمل على الرغم من ان شواب نادراً مايجعل ذلك صريحاً .

الا انه يقول في بداية (الميدان الشرقي) ان اوروبا او الثقافة الغربية تحتاج الى ان تُذكَّر بانها وانجازاتها وابطالها ليست اكثر من حالة معينة في العمومية تتجاوز المكان والزمان للثقافة الانسانية كلها[٢٠] .

ان تجنب النظرة المتمركزة عرقياً او انسانياً يُملي اهتماماً بالادب الشرقي لذاته . وان (الميدان الشرقي) ، ضمن الحدود التي أشرنا اليها آنفاً ، تامل رائع نثري – شعري . ان اسلوب شواب وهو في خريف العمر يتطلب جهداً كبيراً في بعض الاحيان مثل اسلوب ر . ب . بلاكمر . مثلاً :

ومثلما يتطلب الطابع اللامتناهي للابتهاجات الحماسية مساومات مع الكلمات عديمة الجدوى والمساعدات الاضطرارية كذلك تبدو اعتراضات الاخلاقيين عديمة القيمة جزئياً الى الاجيال اللاحقة . وسبب ذلك هو ان تلك الاشياء التي تصبح تراثاً ، موجودة داخل اشكال جامدة نجدها نحن فيما بعد بتحويلها الى وسائل تُعين الذاكرة . وبعد ذلك يصبح هذا الغلاف الجامد نتيجة قوته ذاتها

مصدر ضعف وانحطاط . فالذاكرة تحبط الخيال وفضائل التكرار تنتج الافراط : ادب المجاميع والمختارات في الهند وبلاد فارس وبلاد العرب وادب الاستشهادات والتلميحات والمقتطفات في الصين واليابان ويهودا[٢١] .

ان مثل هذا النثر الصقيل ينتقل من التعميمات الواسعة حول الادب الآسيوي الى امثلة دقيقة عن تنوع ذلك الادب ، وفي الحقيقة يؤكد شواب دائماً ان احدى خصائص ذلك الادب هو جمعه بين الوحدة وبين التعدد اللامتناهي . يبيّن الجانب الباشيلاردي « للميدان الشرقي » ، مثلاً ، كيف تعطي بعض الاشكال ـ مثل الرعاة والعمال والاشجار والرحالة والفرسان والمشاة ـ للادب الآسيوي اسسها الراسخة في الواقع . ولكن يثير اعجابنا الاعظم عندما يتناول الوسائل الجمالية واللفظية . وابتداءً من فكرة ان الآداب الشرقية تنظر الى الحقيقة التاريخية باعتبارها شيئاً يجب تحويله الى « اقواس اسطورية » عن طريق الانتهاك يحقق شواب في هيمنته الصيغة الاسمائية في القواعد الفنية الشرقية ، وفي رموز الحركات الايقاعية والتأثيرات الادبية للطول وفي الزمن باعتباره مقولة تأملية وفي استخدام الكلمات الاصلية في تركيب الشعر الايقاعي بشكل مفرط وفي التفاعل بين الخصوصية اللامتناهية والعمومية اللامتناهية والمزاج الاحتفالي المستخدم كثيراً في مايسميه شواب بالملاحم الاوقيانوسية الشرقية . وكل هذا بضمنه العدد الواسع من الامثلة ، خاضع للفرضية القائلة بأن الادب الغربي يحاول تحويل جميع الوسائل المتاحة له الى وضوح في اللفظ والمعنى بينما يسعىٰ الادب الشرقي الى تحويل كل شيء ، حتى الكلمات ، الى موسيقىٰ .

ان قلة كثافة « الميدان الشرقي » نسبياً هي نتيجة القيود التي فرضها على شواب العمل الجماعي العام الذي كان يشارك فيه والمدىٰ الواسع دون حدود للموضوع الذي كان يحاول معالجته . إلا ان شواب لايخضع لمثل هذه القيود في (النهضة الشرقية) . فهو في هذا الكتاب يسيطر على كميات كبيرة من المعلومات المفصلة التي من الواضح انه يعالجها جميعها بصورة مباشرة . وعندما يقرأ باعتباره اثراً سبقياً ومكملاً مهماً في آن واحد لكتاب فوكو (الكلمات والاشياء) فان الكتاب يكتسب اهمية عظمىٰ لفهم التحول العظيم في الثقافة والمعرفة الذي حدث في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . ولكن بينما نجد فوكو غامضاً نوعاً ما في تقديم مجموعة معينة من الاسباب تفسر هذا التغيير فان شواب اقل مساومة واكثر كرماً بالمعلومات التي تساند رايه القائل بان الشرق اصبح قضية . ومع ذلك فان كلا الرجلين يدركان ان اكتساب المعرفة وجمعها في مؤسسات وتداولها لايُحدد الممارسة الثقافية عامة حسب ولكنه يحدد الممارسة الفنية ايضاً .

وبالنسبة الى كلا الباحثين ، لاتكفي النظرة التقديسيّة الى « الشاعر » لفهم الانتاج كما انهما لايؤمنان بالنظرة التي تقول بان الاعمال الادبية يمكن دراستها في عزلة عن ظروف الانتاج اللفظي والثورة النصيّة التي تتحكم قليلاً او كثيراً في جميع اشكال النشاط اللفظي في اية فترة من الفترات .

ويعطي شواب تجسيداً ملموساً لتلك الاحكام التي يطلقها فوكو والتي لاجدال في صحتها ـ منها مثلاً ، انه قرب بداية القرن التاسع عشر كانت ثمة فترة يقيم فيها اختراع علم اللغة (Philology) وعلوم الحياة (biology) . واكثر من ذلك فان شواب يشرح بصبر لامتناهٍ كيفية تكوين الارشيف بالمعنى الحرفي الذي يقصده فوكو بعد (النهضة الشرقية) بتسع عشرة سنة في كتابه (علم آثار المعرفة) (The Archaeology of knowledge) .

ان دافعي وابطال التغيير والتكوين الثقافيين هم في راي شواب ، الباحثون وذلك لأن التحولات الثقافية يسببها اشتهاء الناس للمعرفة اولاً ولتنظيم المعارف الجديدة بعد ذلك ان المعادلة ربما تكون بسيطة ولكنها تتسع في (النهضة الشرقية) لتغطي اعادة تثقيف قارة من قبل قارة اخرى . العمل مقسم الى ستة ابواب رئيسة مع عشرات من الاجزاء الثانوية وخاتمة .

يشخص الباب الاول ظاهرة الوعي الاوروبي بالشرق ويؤكد عليها ـ كيف دعمت الاكتشافات الجغرافية المكانة العالية للدراسات المصرية القديمة (Egyptology) والحملات الاستعمارية المتعددة الى الهند والتحدي الشرقي والتوجه لمعالجته بصورة منظمة في المجتمع الاوربي . ويفصل الباب الثاني في وصف الحركة التكاملية التي تقبلت بها اوروبا الشرق ضمن مجموعة بُناها العلمية والمؤسساتية والخلّاقة . ويتضمن هذا الباب موجة الدراسات السنسكريتية التي اكتسحت القارة الاوروبية التي اتخذت باريس قاعدة رئيسة لها .

يعود شواب في الباب الثالث على ماقاله في البابين السابقين كي يبين التغييرات الايجابية التي وقعت في المعرفة بالشرق . الشيء المركزي هنا هو التحول في المعرفة باللغة من قضية دينية الى قضية

لغوية وعلمية وحتى عنصرية . ويصاحب هذا التغيير ذلك الذي اكتسبت الهند بموجبه بعداً مجازياً كاملاً في الادب الغربي من قبل الاستشراق الموجود في اعمال ملتن درايدن مروراً بشعراء البحيرات الى امرسن وويتمان والمتسامين وريختر ونوفاليس وشيلنك وريكرت وهايني وكوته وباطبع فريدريك شليكل .

الباب الرابع يشبه الفسيفساء في تركيبه المتقن المتكون من « السير » والشهادة الشخصية للتاثير الشرقي المستمد من حياة اربعين شخصية . كل صورة تضاعف من تعقيد الاستشراق باعتباره ظاهرة استقبال ونقل . ان معالجة الموضوع معالجة تصويرية اي انه سواء كان ينظر الى بالزاك اوكوفيه اوجول مول او سلفيستر دوساسي او آمبير او اوزانام او فورتيل فان شواب يقدم ايضاً المفاهيم المتغيرة للزمان والمكان التي يطرحها كل منهم . وفي الوقت نفسه فان هوائيات شواب تُفرز وتميّز التحولات في العلاقات غير الرسمية بين كل من الناس المتاثرين بالشرق (الصالونات ، الجماعات شبه السحرية ، مصانع الاشاعات) وفيما بين التخصصات العلمية (اللغويات ، علوم الارض ، علوم الحياة) . وتستطيع تحقيقاته في التشكيلات المنطقية الاستطرادية ان تبين ، مثلاً ، بأن المكتبة والمتحف والمختبر قد طرات عليها تعديلات داخلية ذات اهمية اساسية ، وتصاحب تلك الشبكة التي يرسمها شواب كالنقاط على الحروف تواريخ لاتحصىٰ واسماء ومجلات واعمال ومعارض واحداث (مثلاً ، معرض نينوى لسنة ١٨٤٦ في باريس) تعطي لسرده طابعه الآني المشوّق .

يرفع البابان الخامس والسادس جميع تفاصيل الاستشراق التي لاتُحصى من مستوى المدارس والباحثين والاكاديميات والعلوم والصالونات والايديولوجيات الى القصص الدرامية الاكثر حساسية داخل اعمال الكتاب الخلاقين الكبار . فالباب الخامس يدور حول الكتّاب الفرنسيين وهم يتصارعون مع معاناة الابداع عندما ترتطم بهم المعرفة الواسعة : لامارتين ، هيكو ، فينيي ، ميشيليه ، لوكونت دوليل ، بودلير . اضافة الى هذا هناك قسم حول مايسميه شواب « بالشرق الخارجي » اي الشرق الغريب الذي اثر ذلك التاثير الكبير في اعمال نيرفال وكوفيه وفلوبير وهناك تعليقات جيدة بصورة خاصة على كتاب فولبير (الرواية الاثرية) الذي يستمد مادته من كونيبه ولكن يناقضه في الموقف مناقضة تامة . ويركز الباب السادس ، « تحولات واستطالات » . في اكثره على الكتّاب الالمان (من بينهم نيتشه وفاكنر وشوبنهاور) والكتاب الروسي في القسم اللاحق من القرن التاسع عشر . نجد كوبينو في هذه الصفحات مع نظريته حول عدم المساواة بين الاجناس وذلك لانه عندما تقترب الدراسة من نهايتها ليهتم شواب بالانقسامات الخبيثة في الغالب (ايران ضد الهند ، والآريين ضد الساميين ، والشرق ضد الغرب) التي تترسب من الكتلة الثقافية العظيمة ـ في فترة مايقارب قرناً من « المقارنة » من قبل الوعي الاستشراقي . يمكن ارجاع جميع هذه الانقسامات الى اسلوبين روحيين اثنين يقابل احدهما الآخر من الغرب الى الشرق . وهكذا :

على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين تطورت ثلاثة اتجاهات متباينة : مدرسة الفنيين المتزمتة ـ اللغويين والفلاسفة ـ تابعت تعريفاتها الدقيقة مما ساعد في تصفية الهواة من الميدان وحلقة الايديولوجيين والمبتدئين طعّمت التجربة المحلية بالتاثيرات الاجنبية وبين اللاهوتيين ظهر الحماس التبشيري القديم ثانية منتجاً شكوكاً متصارعة بين العلم والضمير . ان هذه الاعتبارات الثلاث تفسر الاتصالات المتعددة والمستمرة التي ظهرت بصورة لم يسبق لها مثيل بين الثقافات المختلفة (٤٧٥) .

القسم الاخير، المكتوب بأسلوب معقد ومحكم، يؤكد بان النهضة الشرقية كانت اساساً ظاهرة اختلاف وأدت اساليب مقارنية بينما كانت النهضة الاولى تمثيلية وتشبيهية اساساً لانها اطرت اوروبا دون ان تُقلق المركزية الثقافية المؤكدة لذاتها . وهكذا ضاعفت النهضة الثانية بدلاً من ان تحد من نقاط المقارنة والاساليب المتوفرة الغريبة و« محاورها اللامرئي » خاصة وان النهضة اللاحقة كانت حدثاً لفظياً وليس لفظياً وتشكيلياً في آن واحد كالنهضة السابقة . لقد حقق الاستشراق « اول جولة في العالم الناطق » اطلقت بدورها نظرية لغوية ذات جذور متراجعة باستمرار ومستحيلة ، وفي وقوفها بين التاريخ والايمان فان مثل هذه النظرية كانت حدثاً .

اعتقد اللغويون بانهم قد وجدوا الجواب لبابل وتوقع الشعراء العودة الى جنة عدن وارتفع حماس في قلوب الناس للبحث عن الاصل مع كل تنقيب اثري جديد شبيه بوهم خلق حياة جديدة مع كل معادلة جديدة يقدمها العالم الكيميائي وان فرضية اللغة الام انتجت لغويين بالتوالد العُذري. ولكن مفهوم البدائي كان لا يمكن ان يؤكد الا بتشويهه وذلك لانه لم يكن في المقدور بعد ذلك ان تعتبر البدائي نقطة

الانطلاق في التاريخ ولكن مجرد نقطة تنخفض باستمرار في السياق التاريخي العام. لقد اصبحت نقطة متحركة وبذلك اثارت مفاهيم التغيير فالتاريخ لم يعد يوفر حصناً وافياً مدى الزمن وبالتاكيد لم يعد يستطيع توفير اسس. في الوقت نفسه نبذ كل من المعايير الفنية والنظريات العلمية ادعاءاتها بانها ازلية وقد احس كل باحث في الميادين التي كانت تسمى بالحركة القديمة الثابتة بانه مخدوع في سعيه واكتسابه على اي شيء ثابت. الحركة الرومانسية في الادب والفن ونظريات علوم الحياة حول الارتقاء وامبريالية اللغة في الميادين الفكرية كل هذه اصبحت الاشياء الجديدة والمهمة التي يمكن للمرء ان يتفق عليها. وفي عصرنا فان وارثي شعراء عدم الاستقرار وميتافيزيقيي اللاوعي وأطباء الاسطورة والمغيّرين الاكثر ثورية باللغة والادب يتحدثون عن « الكلمات الحرة » وكانها « تجربة روحية » ـ انهم بذلك يؤكدون ان يعرفوا معادلة برنوف: الكلمة هي الالة ـ (٤٩٧ ـ ٤٩٨).

ان إلتقاء الرومانسية والاستشراق في الغرب، كما يصوره شواب بعناية: أعطى الى الاولى ابعادها المعقدة وأدى بها الى اعادة صياغة الحدود الانسانية. وفي الحقيقة الى ذلك الحد الذي يتمكن فيه حتى اللاواعي وحتى الوحشي ان يدعي الطبيعية. يتحكم في هذا الالتقاء قانونان: « حظ العصور » و « رسالة الاجيال » (٥٠٢) اذاً ان مفهوم شواب للتاريخ الثقافي في (النهضة الشرقية) هو مفهوم كوني لانه يرى نفسه وسيطاً بين القانونين وبين ادعاءاتهما في التوصل الى الادراك الثقافي. ان كتاب (النهضة الشرقية) ـ وهو انقباضي في بعض اجزائه وانبساطي في اجزاء اخرى (والمصطلحات هما لشواب) ـ تربية كاملة تقريباً من معنى المغامرة الفكرية ونوع من انواع التحقيق البوليسي الحيوي الذي لا يهمل الأدلة المادية ولا التاملات العليا التي تقتضيها صياغة الملاحظات العامة. ان ضخامة انجاز شواب تكمن في عدم السماح لنا ابداً في ان نشك بأن الفيلولوجيا كما يستخدم الكلمة بمعناها النيتشي الواسع ويدرسها في تاريخ علم الاثار الفيلولوجي الذي ادخل النصوص الشرقية في معرفة اوروبا ووعيها، هي دراسة النصوص باعتبار آثارها تستمر دراستها دائماً. وهي ترتب وتعيد ترتيب احساس الثقافة بهويتها. ستجد الدراسات الحديثة للادب الرومانسي مثل اعمال ابيرامز وبلوم وهارتمان وبومان ـ دعائمها التي لا مفر تها في شواب وذلك لانه مثلما تبدو الطريقة مفر منها لفهم الادب الرومانسي في اعتباره تحقيقاً مطولاً في اللغة وفي الشكل الشعري الذي يبني وينسق أو يفك مستويات من المعنى فان رحلة شواب النصية توفر المصادر الاولية الاساسية لهذه الدراسة. وان كنا اثناء قراءتنا لشواب لا نتبين مساراً منظماً من الكلمات الى الاشكال او من الاكتشاف اللغوي الى الانجاز اللغوي والفني. فالصعوبة تكمن في اننا كدارسين للادب لم نسيطر حتى الآن على العلاقة بين اللغة في التاريخ واللغة باعتبارها فناً. يقول شواب بان هذه العلاقة حاسمة ولكن منهجه يعتمد على تصوير لقاء يشرحه بشكل معقد وموسوعي، تصويراً درامياً يستمد قوته الدافعة من حب الكلمات وشبكة النصوص ومجتمع العلماء والمصادرة الثقافية. وهكذا بدلاً من قراءة شواب باعتباره منظراً فاشلاً من الافضل، في اعتقادي، ان نقدر منجزاته البحثية العظيمة باعتبار انها تجهزنا بفرصة للتوجه والتأمل الداخلي النظريين.

ان القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المؤثرة في الفترات التي يدرسها تبدو غير مثيرة لاهتمام شوب الا ضمناً وتلميحاً . انه خبير في اعطائنا صورة ظروف الفترة التي قد تتضمن تفاصيل اقتصادية واجتماعية . ولكن ظرفية تفاصيله بعيدة جداً عن ذلك الجمع الذي يفسر ديناميكية القوى المكوّنة المؤثرة في التاريخ . وهكذا فهو يذكر مثلاً ان المستشرقين البريطانيين الأوائل كانوا رجال طب لهم مهام تبشيرية دينية . اضافة الى هذا كانت لهم علاقات ايضاً مع المشاريع التجارية في المستعمرات الهندية . ولكن شواب لايحاول في اي مكان ان يُدمج هذه الظروف المتفرقة في تفسير سياسي للاستشراق البريطاني . وبصورة مماثلة يلاحظ هنا وهناك ان الموجة السنسكريتية العظيمة وانتشار كراسي الدراسات السنسكريتية في اوروبا كلها كانت مرتبطة بالتجارة الاستعمارية المتطورة سريعاً وان الموقع المتميز للدراسات المصرية كان مستمداً من المغامرة النابليونية في الشرق الاوسط . فهو لايطرح في اي مكان نظرية متماسكة حول الاستشراق باعتباره علماً وموقفاً أو مؤسسة من اجل السيطرة الاوربية العسكرية والسياسية والاقتصادية على المستعمرات الشرقية .

ان التباين الموجود بين مايعرفه شواب من التفاصيل الهائلة وبين مايستنتجه من هذه التفاصيل ملفت للنظر . وهو ليس مجرد استنتاجات سياسية لايتوصل اليها حول النهب الاوربي للشرق لكنه ايضاً يعود الى اختياره لكون العلاقة بين الشرق والغرب علاقة مساواة في الاساس ـ بينما كانت هذه العلاقة في الحقيقة بعيدة كل

البعد عن المساواة ـ لقد كانت السنسكريتية لغة ذات قيمة ثقافية عالية جداً في اوروبا بينما كانت لغة ميتة بعيدة جداً عن الهنود المعاصرين ـ لقد كان الخيال الرومانسي للكتاب والباحثين الاوربيين مشبعاً بالاستشراق ولكن هذا الاستشراق كان قد اكتسب على حساب اي تعاطف كان يمكن ان يشعروا به نحو مواطني الشرق القابعين في الظلام الذين كانوا يحكمونهم . احد الخطوط الفكرية الباهتة التي تتخلل الابحاث الاستشراقية في بدايات القرن التاسع عشر ـ في اعمال ابيل ريموسا ، مثلاً ـ هي ان الحماس الاستشراقي كثيراً ماقوبل باغفال ليس الشرق القديم حسب بل وبصورة خاصة بالشرق الحديث ايضاً .

كان فريدريك شليگل وفيلهلم فون هميولت وارنست رينان يميزون بين الهندو ـ أوروبي العضوي ، والحيوي والرائع من جهة ، وبين السامي اللاعضوي اللاصق وغير المثير للاهتمام من جهة اخرى فانهم كانوا ايضاً يضعون الابحاث المعادية للعرب في الابحاث الاستشراقية في القرن العشرين ، وكل هذا كان ممكناً ليس كما يود شواب ان يعتقد نتيجة الرغبة بالمعرفة وانما نتيجة الرغبة بالتملك والسيطرة .

ويمكن اثبات حقيقة ان هذه ليست مجرد مسالة اكاديمية بسهولة في حالة الامثلة الآتية : ان المستشرق الاكاديمي المعاصر هو الوريث المباشر لعالم اللغات الشرقية في القرن التاسع عشر . يتم العودة اليه في مسائل اللحظة السياسية المباشرة كي يجهز المنظور العام والمعلومات والمساعدة لصياغة سياسة الولايات المتحدة ، مثلاً ، تجاه الشرق الاوسط . ومع ذلك فنظراً لان الاستشراق ظاهرة سياسية لايمكن فصلها عن الاستعمار الاوربي فان المستشرقين المعاصرين يحملون الماضي القبيح على ظهورهم وفي اعمالهم .

انهم ينظرون الى الشرقي باعتباره في الاساس انساناً متأخراً وبدائياً بحاجة الى السيطرة التي تُحضّره . ان آراءهم كمستشرقين مهما كانت متطورة في الشكل فانها سيئة في المضمون ولقد انتجت حرب اكتوبر ١٩٧٣ بصورة خاصة مجموعة كاملة من التحاليل التي كانت تستند على خلفيات لاتصدق من المعتقدات السَلفيّة حول العقل العربي والعقلية الاسلامية والمجتمع العربي والتي كانت كلها تستند على نظرية استعمارية مبسطة وشريرة في تبسيطها ـ وعنصرية بصراحة في تعبيراتها الاكثر صدقاً ـ للشخصية الشرقية .

اذاً ماعلينا ان نقوله هو ليس ان مايفتقده شواب احساس فوكو بالسيطرة المادية والسياسية الممثلة في تلك الانظمة الكلامية ولا ان نقول بصورة مطلقة ان شواب يفشل في ان يأخذ في حسابه الجانب الاجتماعي ـ السياسي للتمركز العرقي كما يمثله الاستشراق . بل يجب ان نسترعي الانتباه الى مشكلة اي عمل موسوعي الفكرة مثل (النهضة الشرقية) تغطي فيه فضائل المدى الواسع واخلاص الكاتب للتفاصيل الظرفية على التعميمات السياسية المنحازة وتبعده عنها . لقد كان طموح شواب يتضمن بالدرجة الاولى الرغبة في تأكيد وجود واهمية نهضة شرقية وان يتم القيام بذلك باقصى درجة ممكنة في الاخلاص للديناميكية الداخلية لهذه الحركة ـ وعلى الرغم من المصالحة الديالكتكية التي يقوم بها شواب بين الحالات التي مرت بها الحركة الا انه يبدو غير راغب في الاعتراف بان الاستشراق كان يتضمن مشكلاً أثر في كل مكان وبصورة محددة ومنهجية على جميع المواقف والوقائع الاجتماعية ـ السياسية . وهكذا يثير في اذهاننا مسالة كيفية ان يكتب المرء نوعاً جيداً من التاريخ الثقافي الاكاديمي وان يخذ في الحسبان في الوقت نفسه السلطة ، والمال ، والغزو الاستعماري . من الواضح انه لاغائية مبتذلة ولا نظرية مبتذلة للانعكاس المباشر تستطيع الاجابة على السؤال . ولكن التجنب اكثر مما ينبغي وعدم مواجهة المسالة لايمكن ان يفيدنا ايضاً .

ان ابحاث شواب ، نتيجة تفوقها واهميتها ، تثير الاذهان مثلما تثير ايضاً مازق اي باحث لايشعر بضرورة اتخاذ موقع سياسي صريح من العمل الذي يقوم به او اتجاه الاشياء عامة . ولكننا ننطلق من هذا الى المشكلة الصعبة المتعلقة بقرار ماإذا كان اي موضوع بحثي او نظري يتطلب او لايتطلب موقفاً او موقعاً سياسياً صريحاً كي يتم معالجة الموضوع بصورة عادلة ودقيقة الاستشراق باعتباره موضوعاً يكاد يصرخ مطالباً بفهم صريح لخلفيته الاستعمارية والمتمركزة عرقياً والمثيرة للاشياء . ومع ذلك علي ان اقول اني افضّلُ ابحاث شواب اللاسياسية على تحليل صاخب وصحيح ولكن اقل شمولية للجانب التاريخي للاستشراق ـ ولكن من الواضح ان هذا ليس البديل الوحيد وعلى اكثر احتمال من الصحيح القول انه في عملٍ مثل كتاب شواب ، اضافة الى غناه الوثائقي ، يستطيع المرء على الاقل ان يشير الى الجوانب المفتقدة من الواقع وربما يجزّها بعد حين . أما في الاعمال البحثية التي ليست بمستوى عمل شواب فهنالك بصورة اساسية مجرد مواقف (غالباً مايذوب فيها التاريخ)

يمكن للمرء ان يؤديها او يهاجمها ولا شيء اكثر من ذلك .

ولكني احاول ان اكون دقيقاً في وصف كيفية امكان بعض الاعمال البحثية ، حتى عندما تبعد جوانب من الموضوع ، أن تبّين تعقيداً ماتتضمنهُ وما لاتتضمنه في وقت واحد .

ان الامثلة النموذجية ، مثل (النهضة الشرقية) مفيدة على الرغم من انه لايمكن استخدامها باعتبارها نماذج اصيلة يجب تقليدها تقليداً أعمىٰ . نرجع اذاً الى مسائل مثل الصبر والعطف والحماس فانها ، كما يبدو ، تحقق تعبيرها بصورة معدية ومتضمنة في عمل الباحث مهما كانت معرفته عظيمة وغير منحازة . وان اغتاظ المرء احياناً من البساطة الهائلة المتضمنة في عبارات مثل « العقل الاسيوي » (في الميدان الشرقي) فانه مع ذلك يدرك دائماً بان غاية شواب في التعميم التعاطف وليس العدوان . وباختصار فان عمل شواب ، في موضوعه وفي منهجه على حد سواء ، يضاعف فرص الدراسة والتعليم ، ولا يحدّدها أو يقلل منها على الرغم من ان تصرف شواب السياسي يَمنعهُ من اصدار حكم صارم على الضراوة الثقافية للاستشراق لاننا نستطيع من الآن ان نتعمق في دراسة الرومانسية أو تحقق في تأثيرها المعاهد الاكاديمية على الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر او ان نحلل العلاقة بين الفيلولوجيا والايديولوجيا او كل هذه الاشياء واشياء اخرى كثيرة ـ هذه هي الاسباب التي تجعل من غرام الافكار لشواب عملاً يستحق الاهتمام الجدي . وهناك ـ اضافة الى كل ذلك ـ اللذة الصرف الكامنة في عمله .

ولكن « اللذة » عندما تستعمل بهذه الصورة المرحة لوصف « العلم » لاتعني ضمناً التمتع الكسول . فعند شواب لايوجد فن يتم تحليله او انجاز فكري تُرسم خطوطه ضمن شيء من الاحساس المتناظر بالارتباط الواقعي مع العالم . وهكذا فان ماتكتشفه أبحاثه التأريخية ويشيع اللذة لدى قرائه هي الاسس الحقيقية للحياة الثقافية التي تبين ان الثقافة ليست مجرد جمع او اتحاد لمجموعة افراد انتصروا هنا وهناك ولكنها عمل أنجزته عوامل انسانية متكونة من المجتمع والروابط الاجتماعية ومواقع الاجيال والتاريخ .

النقطة المهمة التي يجب تثبيتها فيما يتعلق بشواب هي انه على الرغم من الاهمية الفنية والحضارية والتحويلية للحدث الثقافي الذي يصفه وعلى الرغم من ضآلة الجانب السياسي في وصفه هذا فانه لايفترض ابداً أن العمل الثقافي هو مجرد نتاج لشهية الفرد المتطورة بشكل مستقيم في اعادة تكوين العالم بنفس البساطة التي يكون فيها رفاً من الكتب . الثقافة بالنسبة الى شواب اقرب الى قاعة للمحاضرات والمناقشات منها الى مقبرة للعظماء وهي اضافة الى ذلك قاعة مليئة بالحركة والنشاط ولابد ان يكون شواب الترياق المضاد للناقد المعاصر الذي لايزال مبهوتاً ومشلولاً بصورة لافائدة منها بالشكل الصرف مبتهجاً بشكل مغفل بنظرية ادبية بنيوية غير مرتبطة بالظروف . ان شواب يؤكد أهمية الشبكة بدلاً من الخلية المعزولة . ولا يمكن بغير ذلك فهم الثقافات باعتبارها انظمة يستطيع المؤرخ الانتقادي بواسطتها ان يمسك بزمام فهم تأريخي متيقظ وحذر وحكم اخلاقيّ وهو ينظر الى مجمل نشاطها .

الهوامش

١ ـ الاعداد الثلاثة من مجلة (Mercure de France) هي العدد ١١٥ (تموز ١٩٥٦) ، ص ٥٦٠ ـ ٥٦١ والعدد ١١٢٠ (كانون الاول ١٩٥٦) ص ٦٣٧ ـ ٦٩١ (تقديراً لريمون شواب) والعدد ١١٣٤ (شباط ١٩٥٨) ، ص ٢٤٢ ـ ٣٠٩ (الاعمال غير المنشورة لريمون شواب)

٢ ـ شواب ، (La Renaissance orientale)
(Paris : Payot, 1950) (النهضة الشرقية) ستتم الاشارة من الآن فصاعداً الى الاستشهادات المستمدة من هذا العمل في النص بارقام الصفحات المكتوبة داخل القواس .

٣ ـ اندريه روسو Raymond Schwab et L'humanisme integrale ريمون شواب والانسانية المتكاملة . (Mercure de Fance) العدد ١١٢٠ (كانون الاول ١٩٥٦) ، ص ٦٦٣ ـ ٦٧١ .

٤ ـ شواب ،
L'Autor des Milles et une Nuit Vie L'Antorine Galland
(مؤلف الف ليلة وليلة : حياة انتوان كالان)
(Paris: Mercure de France, 1964) ، ص ٤٨ ـ ٥١ .

٥ ـ روسو ، « ريمون شواب والانسانية المتكاملة » ص ٦٦٥ .

٦ ـ شواب « Domaine Orientale » ، « الميدان الشرقي » في :
Encyclopedie de La Pleiade:
Histoire ded Litteratures. Volume I:
Litteratures anciennes, orientales, et orales, ed- Raymond Queneau
(Paris: Gallimard, 1955), P. 213.
(موسوعة بليّاد : تاريخ الاداب . الجزء الاول : الاداب القديمة والشرقية والشفهية) تحرير ريمون كونيو (باريس ـ كاليمار ، ١٩٥٥) ص ٢١٣

٧ ـ شواب ، (Au Moins de Cinadences (Mercure de France) ، « علی الاثل صدفة ، العدد ١١٣٤ (شباط ١٩٥٨) ، ص ٢٩٩ .

٨ ـ شواب

Vie d'Anq- uetil — Duperron suive ded usages Civile et religieux des Parses Par Anquetil — Duperron

(Paris : E. Leroux, 1934), P. 3

(حياة انكيتيل دوبيرون تتبعها الاحوال المدنية والدينية للفرس لمؤلفه انكيتيل دوبيرون) باريس ـ ١٩٣٤) ص٣ .

٩ ـ نفس المصدر ، ص ٣٥ .

١٠ ـ نفس المصدر ، ص ٩٦ .

١١ ـ نفس المصدر ، ص ٤ .

١٢ ـ نفس المصدر ، ص٨ .

١٣ ـ نفس المصدر ، ص٦ .

١٤ ـ نفس المصدر ، ص٨٧ .

١٥ ـ نفس المصدر ، ص١٠ .

١٦ ـ شواب . La Vie d'Elemir Bourges (Paris Stock, 1948) .

حياة الامير بورج) (باريس ـ ستوك ١٩٤٨)

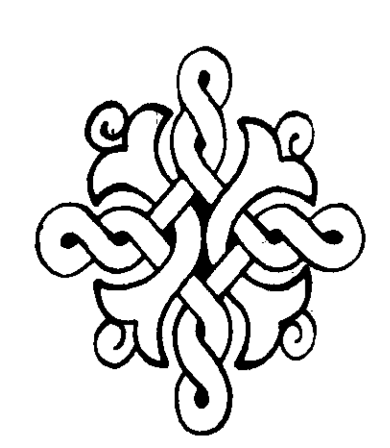
١٧ ـ شواب . (مؤلف الف ليلة وليلة) ص ١٧ .

١٨ ـ نفس المصدر ، ص٤٠ .

١٩ ـ شواب ، « علی الاثل صدفة » ، ص٢٩٨ .

٢٠ ـ شواب ، « الميدان الشرقي » ، ص١٠٨ .

٢١ ـ نفس المصدر ، ص١٨٢ ـ ١٨٣ .



احمد نظمي محمد احمد

معهد الدراسات العربية والاسلامية

جامعة وارشو - بولونيا

الاستشراق والخروج من المأزق

بعيداً عن منطلق النقد التقليدي الذي يميز بين الصالح والطالح والاسود والابيض ، ينبغي طرح قضية الاستشراق والمستشرقين بين مثقفينا ولا اقول المتخصصين فقط ، خاصة وان الجانب محور القضية واقصد بهم المستشرقين قد بدأ منذ فترة ليست بالقصيرة في اعادة تقييم اعماله وتصحيح اخطاء اعترف بها بعد وقفة انتقاد ذاتي ، والذي يؤيد ذلك هو الكم الكبير من الانتباه الذي يتوجه نحو اعادة النظر فيما تراكم من مادة استشراقية بالاضافة الى تغيير الاهداف والنوايا والمنهج .

ان مصطلح « ازمة الاستشراق » الذي طرحه انور عبدالملك وكرسه ادوارد سعيد[1] لم يكن جديداً على الساحة ، فقد انتبه بعض المستشرقين لهذه القضية وبدأ التشكك في جدية بعض الدراسات العربية والاسلامية واكتشاف وقوعها في ازمة مع انحسار المد الاستعماري وتغير النوايا والاهداف كما ذكرنا .

ولقد لفت انتباهي منذ فترة تلك الانتقادات والتي يعود بعضها الى سنوات ليست بالقليلة ، وقد صدرت سواء من المستشرقين او غيرهم اي هؤلاء الذين ترتكز اعمالهم على دراسات استشراقية .

وعلى هذا فان الرأي الذي طرحه المؤرخ كريستوفر داوسون C. DAWSON على صفحات كتابه « تكوين اوربا » The Making of Europe والذي يبدو وكانه انذار موجه للاستشراق ، تلخص في انه « ينبغي دراسة الحضارة الاسلامية من تحت سطح التاريخ السياسي والنشاط الجوفي في العالم الشرقي ، وليس من زاوية علمانية غربية خالصة او من عقلية ضيقة ، حيث ان المنهج القائم لايمثل لاصحاب هذه العقلية سوى ان هذه الحضارة ماهي الا طفرة في التطور التاريخي »[2] .

ولاشك ان داوسون المتخصص في تاريخ يوجه هذه الدعوى بالاساس الى علماء الاستشراق ، وهي ملحوظة قد تكون عابرة في اعتقاد البعض ، الا انه تاكيداً على ذلك فقد بين في مقدمة الكتاب المذكور مدى الخطورة المترتبة على استعمال التاريخ والدراسات التاريخية كسلاح مضاد للعصر الذي نعيشه او كما عبر عن ذلك بقوله « الاستعمال الدعائي للتاريخ دينياً وسياسياً » هذا وقد اشار بشكل واضح الى من اسماهم « المؤرخون الدعائيون »[3] .

يتضح لنا مما ذكرناه انه بالاضافة الى انتقاد المنهج من قبل داوسون ، فقد واجه ايضاً معضلة الاستفادة من الدراسات الشرقية المتراكمة كما شك في توجهاتها والاعتماد عليها في دراسات ترتبط بها .

ان اثارة موضوع الاستشراق - وهي او ازمة الاستشراق تسمية شائعة بين مثقفي العرب - قد واكبه ايضاً الشعور بالازمة بين المستشرقين انفسهم ، واذا تتبعنا بعض هذه الاعمال الانتقادية نجدها لاتحيد كثيراً عن هذا الخط وان لم تتجمع بعد في شكل نفسية جماعية . ونحن اذ نقرأ ماكتبه لويس غارديه L. GARDET في مقدمة كتابه Les Hommes et L'Islam والذي ترجم الى العربية تحت عنوان « اهل الاسلام » نجده يشير الى ان الدراسات الاستشراقية احياناً تتحرى السهولة في تفسير كل شيء عن طريق قوالبه (اطرافه) عنصرياً - اجتماعياً - اقتصادياً وان هذه المنهجية لابد ان تقود الى

نتائج غير موضوعية . كما تتشابه دعوته مع دعوة داوسون في اعادة دراسة البنية التحتية للثقافة والحضارة الاسلامية[6] . ومن الملاحظ بالفعل ان دراسة غارديه التي تناولت مواضيع شائكة في الدراسات الاسلامية قد جاءت ، من حيث المنهج ، مخالفة للتقاليد الاستشراقية ، واكثر عمقاً من الناحية التحليلية ، بحيث يخرج في النهاية بنتائج ليست متناقضة مع كيفية الطرح المنهجي وتخالف كثيراً الفكر المؤسساتي الاستشراقي ، كما ظهر رفضه الواضح للقوالب الموضوعة والادلجة المفروضة ، الامر الذي ادى بالتالي لوضوح فكري عقلاني فيما طرحه ومثبتاً فشل الكثير من التنظيرات الاستشراقية السابقة . ورغم لاهوتية هذا العالم الا انه لم يبدأ من منطلق ايماني عقائدي مسلما بالامور ، كما انه ايضاً لم يضع نفسه في موقف تصادمي وذلك بعلميته وموضوعيته وتجرده الذاتي .

ومتابعة لموضوع المنهجية ينبغي الا ننكر ونغفل آراء جاك بيرك J. BERQUE التي تبلورت في منهج المشاركة والتوغل[7] والتي قد تجعل آفاق الاستشراق اكثر وضوحاً وتخفف من حدة التصادم بين الاطراف المعنية ، ويصبح الطريق الى المعرفة اكثر توازناً بين الجانبين ، وان كنا نتحفظ حيال ذلك واضعين ايدينا على جروح قديمة سببتها لنا توغلات كثير من رحالة القرنين الماضيين الا ان الرؤية قد تصبح واضحة كما ان المشاركة سوف تصنع التوازن العلمي المطلوب ، ويبقى ان ننتظر حتى تظهر النتائج .

اما هاملتون جب الذي يعتبره البعض نتاج عالمين ، عالم شرق البحر المتوسط بحكم مولده بالاسكندرية ، وعالم الغرب الاسكتلندي تحت الهيمنة الانكليزية ، فقد عاصر فترة القمة الاستعمارية التي تمخضت عن حربين عالميتين ، ثم انحسرت تاركة وراءها عالماً استشراقياً غير واضح المعالم لفترة ما ، وهناك بعض الاشارات الى انه كان لديه ادراك للحكم الاستبدادي للشعوب النائية[8] ، ونحن لانستطيع ان نؤكد اسباب توجهه السابق نحو التاريخ والتخصص فيه وقيامه بهذه التغطية الواسعة سواء زمنياً او مكانياً ، ومع المفارقات التي وضحت في عالم استشراقي غير واضح المعالم كما سبق ان ذكرنا ، فقد كان لهاملتون جب وقفة لانعرف اكانت لتصحيح التوجهات اولترشيد الاستشراق العلمي ، وسواء كان هذا اوذاك فقد ظهرت نتائج تأثيرات ارنولد توينبي عليه وعمق اهتماماته بمشاكل العلاقات بين الحضارات التي لم تكن اثيرة من قبل عند المستشرقين وعند جب نفسه ، الامر الذي قاد الاخير الى التوصل للفكر الاسلامي ودراسته . وربما ادى هذا كله الى ماطرحه فيما بعد من آراء ، وقد اعتبر انور عبدالملك ذلك نوعاً من الواقعية خاصة حينما اشار جب الى افلاس الدراسات التاريخية للمستشرقين خاصة حول الشرق الحديث ، كما قام جب بتقديم منهج جديد للابحاث الاستشراقية يبدأ بالبحث في المادة التي وضعها المستشرقون والتنسيق بينهما وتقييمها بصورة نقدية[7] .

وفي بحث عن ارضية جديدة يقف عليها الاستشراق من منطلق علماني ، نجد ان « مكسيم رودنسون » يعتب كثيراً على مثقفينا ويبدي قلقه ويخفي عدم الثقة التي يبديها بعض العرب خاصة تجاه الانتاج الاستشراقي ، ويحاول طرح الفكر المادي كمنهج وايجاد نوع من الديالكتيك بين الماركسية والاسلام ،[8] فهل هي عودة للقولبة والاطراف مرة اخرى ، ويبدو انه يريد سحب هذا الاتهام فيتحفظ ويدافع فيقول « ان الاتجاهات مدعوة الى التكون في ايدولوجيات بشكل طبيعي ، وليست النتيجة صورة كما يفترض كثيراً من المحللين مسبقاً في اغلب الاحيان بل هي عدة صور وذلك حسب البيئات ، الطبقات الاجتماعية والموقع »[9] ، كما نراه يحاول ان يجد مكاناً محايداً بين المستشرقين في مقدمة الطبعة العربية لكتابه الذي يحمل عنوان « جاذبية الاسلام » فيدافع قائلاً « لقد حاولت في هذا الكتاب كما في سواه الاحتفاظ بموقف محايد بين اتجاهين يبدو لي ان كليهما على ضلال ، لكنهما اكثر انتشاراً بحكم قوة الاشياء . فعلى سبيل المثال كثيراً مايميل الضليعون في المادة ، والاختصاصيون ، الى مراكمة المعلومات الاساسية حصراً واى الاهتمام فقط بحضور نص لم يعرفونه من قبل . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى لايهتم جمهور اوسع (العموميون) من فلاسفة وسوسيولوجيون واختصاصيو ميادين اخرى ، وكل الذي يريدونه انواراً تضيء او تحترق او هي قادرة خصوصاً على تعزيز التزام إساسي (سياسي ، اجتماعي ، وجودي)[10] ربما نفهم من ذلك ان رودنسون لايضع نفسه بين الاكاديميين المهتمين بتحقيق النص او المستشرقين الدعائيين كما سماهم داوسون ، بالرغم من ان رودنسون لم يصرح بهذه التسمية الا ان القصد يبدو واضحاً بتسمية تبدو جديدة حيث اطلق عليهم اسم المشعبذين وعرفهم بانه ذلك الذي يبني نظريات بمهارة مع اكبر قدر من احتقار الواقع او الوقائع .

ومع الطروحات الصريحة والانتقاد الذاتي الذي لايقبل

التأويل ، والذي لايمثل كل شيء في سبيل التقدم بمناهج جديدة او اعطاء دور اكثر علمية للاستشراق ، نرى ان الكثير من اعمال المستشرقين الجديدة بدأت تفصح عن اساليب غير تقليدية وتبتعد عن مدى الاتهام بالدعائية او على حد قول رودنسون الشعبذة ولسنا في مجال حصر ، ولكن يبدو ذلك في نقد المفاهيم والافكار المتأصلة والمؤسسات في الدراسات الاستشراقية التي لم يجرؤ احد من قبل على محاولة ازاحتها عن العقل الاستشراقي ، فاذا نظرنا الى الدراسة التي قدمها مونتكومري واط M. WATT في عمله التحليلي السمنيولوجي تحت عنوان الاسلام والتلاحم الاجتماعي Islam and The Integration of Society نجد ان تحليلاته المقدمة بمنهجية غير قروسطية او مؤسساتية زعزعت بالتأكيد ادعاءات تاريخية ظلت مادة ومنهجاً لفترة طويلة[11] ، وهنا على الباحث والدارس للاستشراق ان يقارن بين عقليتين ، واحدة مازالت تقليدية والاخرى يضع قدمها على طريق جديد لمناهج اكثر علمية .

ان الابتعاد عن افكار مسبقة متمركزة حول واقع اوربي كان قائماً ، ورفض القولبة الجامدة ، واهمال مادة متراكمة من التراث الاستشراقي لزيادة الشكوك حولها ، قد اصبح سمة من سمات الاستشراق الحاضر ، لكننا نحتفظ في التعميم ، فلكل عصر بقاياه فما زالت الايديولوجيات تلعب دورها في الاخراج الاستشراقي ، وان لم يكن بالقدر السابق نفسه واذا وعينا ماقاله ادوارد سعيد « بأن الاستشراق قد بدأ بتبادلية بين النصوص الفردية والمصالح السياسية الدولية (في العصر الاستعماري) » فاننا نرى الآن انه ينبغي البحث في : هل ثمة تبادلية جديدة تلوح في الافق ؟ وبين أي اطراف هي ؟

الحواشي :

١ ـ ربما يكون انور عبدالملك اول من اثار الجدل الفكري القائم حالياً حول الاستشراق وقدم بمجموعة انتقادات للمناهج والادوات التي استعملها الاستشراق ، او تلك التي استعملها الغرب في معرفة الشرق ، وقد قام بتقديم تصوره العام عن ذلك في عمله .

A. Abdelmalik, Le Dialectique Social, Paris, Le Seuil, 1971 PP. 79 — 113.

انظر ايضاً ، ادوارد سعيد ، « الاستشراق » ترجمة كمال ابو ديب ، بيروت ١٩٨١ ص ٧٣ .

٢ ـ C. Dawson, The Making of Europe, Meridian Books New Yourk 1956, P. 118

٣ ـ نفس المصدر ص ١١٦ .

٤ ـ انظر مقدمة كتاب L. Gardet, Les Hommes et L'islam, Approche de Mentalites, Hachtte, Paris, 1977.

٥ ـ انور عبدالملك ، المصدر السابق

٦ ـ البرت حوراني ، « هاملتون جب : انجازات مستشرق » ، الفكر العربي ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، العدد ٣١ ، كانون الثاني ـ آذار ١٩٨٣ .

٧ ـ انور عبدالملك ، المصدر السابق .

٨ ـ يلاحظ ان مكسيم رودنسون نشر بحثه المعنون « جاذبية الاسلام » اولاً بالانجليزية في كتاب :

C. Bosworth and J. Schacht, The legacy of Islam, Oxford 1974.

M. Rodinson, The Western Image ad Western Study of Islam.

ثم قام بنشر نفس البحث بالفرنسية مع اضافة فصل آخر في كتاب :

M. Rodinson, La fascination de L'Islam.

وهذا الاخير الذي ترجم الى العربية تحت عنوان « جاذبية الاسلام » ترجمة الياس مرقص ، دار التنوير بيروت ١٩٨٢ . وقام بادراج مقدمة خاصة فيه للقراء العرب اورد فيها الافكار التي رجعنا اليها في بحثنا . انظر عمله الاخر .

٩ ـ نفس المصدر .

١٠ ـ انظر التحليل الذي ناقشه مونتجومري واط لبعض التنظيرات الاقتصادية في تفسير حركة التاريخ العربي والتي دحض فيها آراء استشراقية سابقة كانت اساساً لكثير من الاعمال التي جاءت بعد ، وذلك لكل من المستشرق بيكر وكايتاني .

M. Watt, Islam and the Integration of Society, London, Routledge and Keantpaul, 4 th edd. P 4 — 5.

الدكتور ألبير نصري نادر

المستشرقون وعلم الكلام

يبحث علم الكلام في صلب العقيدة الاسلامية ، وقد اهتم عدد من المستشرقين بهذا العلم ، خصوصاً في القرن التاسع عشر وفي قرننا العشرين هذا . رجعوا اولاً الى المخطوطات المحفوظة في مختلف مكتبات اوربا ، ونشروا ما تيسر لهم نشره منها . ونقدم هنا قائمة بما قام هؤلاء المستشرقون بطبعه من مؤلفات خاصة بالمعتزلة والاشاعرة والماتريدية وأهل السنة الحديث .. وكلها مؤلفات اصلية ومباشرة توضح موقف كل فريق من العقيدة . فتوضح هكذا للمستشرق مختلف المواقف العقائدية . وكان ذلك بما عثروا عليه من المخطوطات الخاصة بحقل علم الكلام . وهي مخطوطات تجمعت في مكتبات برلين وباريس وانكلترا ... الخ ، ثم قام فريق من المستشرقين بترجمة بعض هذه المؤلفات ، التي تبحث في علم الكلام الى عدة لغات اوربية ، لا سيما الالمانية والانكليزية والفرنسية .

بعد ذلك توالت الابحاث باللغات الاوربية في موضوع علم الكلام ، وقد نشرنا قائمة بها في المجلة التي تصدرها الجمعية الدولية لدراسة الفلسفة الوسيطة : ١٥/لسنة ١٩٧٢ ، (من ص ١٩١ الى ٢٠٩) . وأضيف ملحق لهذه القائمة في العدد المشترك لعامي (١٩٧٤ ـ ١٩٧٥) ، وهو العدد : ١٥ ـ ١٧ (من ص ١٨٩ الى ١٩٥) :

Bulletin de philosophie medievale edite par la societe internationale pour l'etude de la philosophie medievale. (S. I. E. P.M). louvain — belgique

وأكتفينا هنا بتقديم قائمة بما نشره المستشرقون من آثار مباشرة لاهل الكلام في القرن التاسع عشر وفي قرننا الحالي ، وكذلك ما ترجمه بعضهم من هذه المؤلفات الى اللغات الاوربية .

وبفضل هذا المجهود الذي بذله المستشرقون في هذا الحقل ، يستطيع الاوربي أو الاميركي ان يطلع على مختلف مواقف الفرق الاسلامية من العقيدة ، وأن يكوّن فكرة واضحة .

ولا شك في ان مساهمة الباحثين العرب في هذا الحقل وسعت كثيراً دائرة المعرفة بهذه الفرق ، ولكننا لاننكر ايضاً مساهمة المستشرقين فيها ، مع العلم ان علم الكلام ليس الحقل الوحيد الذي اسهم فيه المستشرقون ، اذ انهم لم يتركوا حقلاً من حقول الفلسفة والتصوف والعلوم العربية على مختلف انواعها الا وكان لهم ضلع فيه .

مخطوطات من اليمن تصل الى اوربا في القرن التاسع عشر

يبدو ان اول رحالة اوربي وصل الى اليمن واهتم بالمخطوطات الخاصة بالمعتزلة ، هو الالماني أ . جلازر (Ed. Glaser) . اثناء اقامته في اليمن اولا من سنة (١٨٨٢) الى سنة (١٨٨٤) ، ثم من سنة (١٨٨٥) الى سنة (١٨٨٦) ، استطاع ان يشتري (٢٤٦) مخطوطاً اقتنتها منه سنة (١٨٨٧) المكتبة الملكية في برلين .

(Koenigliche Bibliothek de Berlin)

فيما يتعلق بأول من دخل من الغربيين الى جنوب الجزيرة العربية ، أرجع الى :

G. Pfammuller: Handbuch des Islam — Literature? — Berlin 1923 P. 82 — 89.

فقد قام و . اهلورد ت (W. Ahlwardt) بتصنيف هذه

المخطوطات التي احضرها جلازر من اليمن ، في قوائم تحت عنوان :

(Kurses Verzeichniss des Glaser Sammlung Arabicher. Handschriften; Koenigliche Bibliothek Berlin 1887, p.6.

وبعد عشرين سنة ، اي مابين (سنة ١٩٠٢ وسنة ١٩٠٦) ، اشترى تاجر من ميلانو (ايطالي) يدعى ج . كابروتي G. CAPROTTI في صنعاء ، كمية مكونة من (١٦١٠) مخطوطة احضرها الى ايطاليا ، فاقتنتها منه المكتبة الامبروزانية (او الامبروزية) (ambrosiana) في ميلانو سنة (١٩٤٠) ، وذلك بفضل اكتتاب قام به مجلس بلديتها . وبدأ أ . كريفيني E. GRIFFINI بتصنيف وترتيب هذه المخطوطات اليمنية ، ولكنه توفي قبل ان ينجز عمله هذا .

بخصوص هذه المخطوطات التي احضرها كابروتي ، وبدأ كريفيني بتصنيفها ، يرجع الى :

E. GRIFFINI: Catalogo dei Manuscritti Arabi Di Nuovo Fundo Della Bibliotheca Ambrosiana Di Milano . Vol I Codici I, 475, Roma 1920.

الذي صدر اولاً في (١٩٠٨ ـ ١٩١٩) ، في تسع مقالات Rivista Dei Studi Orientali وأعاد النظر في هذه القوائم الدكتور صلاح الدين المنجد .

في شهر ديسمبر (كانون الاول) سنة (١٩٥١) ، ارسلت وزارة المعارف العمومية المصرية ـ الادارة العامة للثقافة ـ بعثة لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن برئاسة الدكتور خليل يحيى نامي ، وعضوية فؤاد سيد عماره ـ رئيس قسم المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية ، وعبدالفتاح علي عيد ـ رئيس قسم التصوير بدار الآثار المصرية ، وإحسان عثمان فهمي رئيس قسم التصوير بدار الكتب المصرية .

صورت البعثة : (١١٠) كتاباً من كتب علم الكلام ، (٣٥) كتاباً من كتب الفقه وأصوله (٢٣) كتاباً من كتب التاريخ ، (٢٠) كتاباً من كتب الحديث ومصطلحاته ، (٢٠) كتاباً من كتب الأدب ، (١٩) كتاباً من كتب التفسير وعلوم القرآن ، (١٣) كتاباً من كتب علوم اللغة ، (٨) كتب من كتب الاسماعيلية وغلاة الشيعة (٧) كتب من كتب التصوف ، (٥) كتب من فنون متعددة (٣) كتب من كتب القراءات والتجويد ، (٣) كتب في علوم السياسة والاجتماع ، (وكتابين) من المنطق .

وحصلت البعثة على بعض كتب الزيدية والمعتزلة النادرة ، مثل كتاب « المغني في اصول الدين » للقاضي عبد الجبار ، وكتاب « المجموع في المحيط بالتكليف » للمؤلف نفسه ، وكتاب المعتمد في اصول الفقه ، لابي الحسين البصري ، كما صورت البعثة كثيراً من كتب التراجم لرجال اليمن وغيرهم ، وكذلك الكتب التي وضعت في سير ائمة الزيدية ودعوتهم وحروبهم .

ويرجع تاريخ اكثر الكتب التي صورتها البعثة الى القرون الثالث والرابع والخامس والسادس من الهجرة ، واكثرها برسم خزائن ائمة ومكتوبة بخطوط جيدة ومكتوب عليها مراجعات . كما ان بعض هذه المخطوطات ، التي صورتها البعثة ، مكتوبة بخطوط مؤلفيها .

(ملاحظة ـ لقد سبق أ . جلازر (Ed. Glaser) هذه البعثة الى اليمن بحوالي السبعين سنة ، كما سبقها كابروتي (G. Caprotti) بحوالي خمسين سنة .

ولقد استفاد مما احضره جلازر وكابروتي من مخطوطات خاصة بعلم الكلام ، عدد من المستشرقين الذين نشروا بعض النصوص الخاصة بهذا العلم ، كما سنوضحه فيما بعد .)

اولاً ـ آثار مباشرة لاهل الكلام

ـ المعتزلة :

ابن المرتضى (المهدي لدين الله احمد بن يحيى ، الزيدي المعتزلي ـ المتوفى سنة ٨٤٠هـ) ، كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار ، نشرة ت . و . ارونولد (T. W. Arnold) في ليبزيغ سنة (١٣١٦هـ / ١٩٠٢م) ، معتمداً على المخطوط المحفوظ في برلين ـ رقم (٢٣٠) ، ترتيب جلازر ، الذي احضره من اليمن .

ايضاً لابن المرتضى :

« كتاب طبقات المعتزلة » ـ عنيت بتحقيقة سوسنة ديفلد ـ فلزر (Susanna Diwald—wilzer) ، في المنشورات الاسلامية ـ يصدرها الجمعية المستشرقين الالمانية هلموت ريتر والبرت ديتريش ـ جزء ٢١ ، بيروت (١٣٨٠ ـ ١٩٦١م) .

اعتمدت محققة الكتاب سوسنة ديفلد ـ فلزر ، لتحقيق النص ، على المخطوطات الآتية :

١ ـ مخطوط مكتبة المتحف البريطاني في لندن رقم (٣٩٣٧) (ورقة ٢٨ ب ـ ٥٥آ و١٢١ ـ ٢٢١ آ ، وهي ترجع الى القرن التاسع فيما يبدو) .

٢ ـ مخطوطة المكتبة نفسها المرقومة (٣٧٧٢) المؤرخة في (١١١٠هـ) (ورقة ١٦٧آ ـ ٢٤٤آ و١٩٥آ ـ ٢٠٠آ) مخطوطة المكتبة العمومية البروسية في برلين ، وهي مجموعة مخطوطات

لجلازر (Glaser) رقم (١٠٨) ، (ورقة ٨٢ ب ـ ١٢١آ و٤٣ب ـ ٤٦آ) وتاريخها (١٠٨١هـ) وضعها الورد ت(Ahlwardt) في فهرسه تحت رقم (٤٩٠٩) .

٣ ـ المكتبة عينها ، مجموعة مخطوطات للندبرج (Landberg) ، رقم (٤٣٨) (ورقة ٥٣ ب ـ ٧٨ آ ـ ٢٩آ ـ ٣٠آ) ، كتبت حوالي سنة (١١٠٠هـ) ووصفها الوردت (Ahlwardt) تحت رقم (٤٩٠٨) .

٤ ـ مخطوطة مكتبة السلطان احمد الثالث في سراي طوب قابي ، رقم (١٨٦٨) (ورقة ٥٥آ ـ ٧٧ب) ، تاريخها (٩٦٧هـ) وصفها هـ . ريتر (H. Ritter) في مقالته المسماة (Philo-logik III) في مجلة « الاسلام » (Der Islam) (١٨) ، ١٩٢٩ ، (ص ٥٣) .

الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب ـ المتوفى سنة ٢٥٥هـ / ٨٦٨م) :

« الرد على النصارى » نشره ج . فنكل (J. Finkel) في : (Three Essays 1 — 39) في القاهرة (١٩٢٦) .

الخياط (ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان ، المعتزلي ، المتوفى سنة ٢٩٠هـ) .

« كتاب الانتصار ، والرد على ابن الراوندي الملحد ـ ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم » ـ نشره هـ . س . نيبرج (H. S. Nyberg) ، الاستاذ المحاضر في جامعة ابسالا في السويد ، نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة (١٩٢٥) .

اعتمد الدكتور نيبرج على النسخة الوحيدة الباقية من كتاب الانتصار المحفوظة في دار الكتب المصرية ، تحت رقم (٨٥٢) من فن التوحيد ، وهي نسخة قديمة جداً من آثار الايام الماضية ، وهي اقدم ماني ايدينا من المخطوطات التي مادتها الورق ، ذلك انه فرغ من نسختها سنة (٣٤٧هـ) ، كما صرح به ناسخها في آخر الكتاب .

القاسم (الامام القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل ، الزيدي المتوفى سنة ٢٤٦هـ) :

« كتاب الرد على الزنديق اللعين المقفع » نشره وترجمه الى الايطالية م . غويدي (M. Guidi) في روما سنة (١٩٢٨) ، تحت عنوان : . La Lotta Tra L'islam ID Manicheismo

القيرواني

(ابو محمد عبدالله بن ابي زيد ـ المتوفي سنة ٣٨٥هـ/١٩٦٦م) :

« الرسالة » ـ نشر النص العربي مع ترجمة فرنسية المستشرق الفرنسي ليون برشر (Leon Bercher) ، الجزائر الطبعة الاولى سنة (١٩٤٥) منشورات ج . كربونل

(Edit. J. Carbonel Epitre Sur les Elements du Dogme Et De La Loi De L'islam Selon Le Rite Malekite

عبدالجبار (قاضي القضاة ، ابو الحسن عبدالجبار بن احمد الهمزاني المعتزلي المتوفي في الري سنة ٤١٥هـ) :

« كتاب المجموع في المحيط بالتكليف » ، وهو من جمع (الشيخ الامام ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه علي عبدالله بن عطيه ابن محمد بن احمد النجراني ـ المتوفي سنة ٤٦٩ هـ/١٠٧٦م) ـ عني بتصحيحه ونشره الاب جين يوسف هوبن اليسوعي (J. J. Houben) الجزء الاول في مجموعة « بحوث ودراسات » بادارة معهد الآداب الشرقية ، رقم (٢٥) المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة (١٩٦٥) .

اعتمد ي . ج . هوبن على المخطوطات التالية :

Glaser 52, Ahlwardt Katalog 5149 orientalische Abteilung Der Deutschen Staats Bibliothek

وهو جزء من مجموعة آ . جلازر ، احضرها من الين في احدى رحلاته العلمية في (١٨٨٣ ـ ١٨٨٤) و (١٨٨٥ ـ ١٨٨٦) ، ومحفوظة الآن في

Das Depot Der Chemaligen Preussischen Staats Bibliothek In Der Univesitats Biblio thek — Tubingen.

٢ ـ مخطوط موجود في مكتبة تيمور باشا ، وانتقل بعد ذلك الى دار الكتب بالقاهرة ، وقد ذكره ريتر في .Der Islam, XVIII P 42

٣ ـ مخطوط وجد في وقف كايتاني (Caetani) في مكتبة مجمع لينشيه (Academie Des Lincei) (٢٠) ، في روما وصدر من اليمن ايضاً .

٤ ـ نسخة وجدت مع « المغني » للقاضي عبد الجبار ، وتقع في اربعة مجلدات ، وكانت قد عثرت عليها البعثة التي ارسلت الى اليمن تحت اشراف السيد خليل نامي (راجع : البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن ، باشراف خ . نامي ـ القاهرة سنة ١٩٥٢) .

النيسابوري (ابو رشيد سعيد ب محمد بن سعيد المتوفى حوالي سنة ٤٠٠ هـ)

« كتاب المسائل في الخلاف بين المصريين والبغداديين في الكلام في الجوهر ـ أملاه النيسابوري نشره أرثر بيرم (Arthur Biram) مع ترجمة المانية ، ليدن (١٩٠٢) ـ نشر الجزء الخاص

بالجوهر من « المسائل » مع ترجمة بعضه الى الالمانية ونشر م . هورتن (M. Horten) دارسة عن هذا الكتاب عام (١٩١٠) ، محاولاً استخراج فلسفة لابي رشيد من خلال « المسائل في الخلاف » النسخة الوحيدة لهذا الكتاب – وهي التي اعتمد عليها بيرم محفوظة في Orientalisch Abteilung Der Deutschen Staats Bibliothek — Berlin Glaser 12, Ahlwardt 5125.

ثم نشر هذا الكتاب الدكتور معن زيادة والدكتور رضوان السيد – في (سلسلة الدراسات الانسانية / الفكر العربي) معهد الانماء العربي ، الطبعة الأولى – بيروت ١٩٧٩ .

اعتمد المحققان لهذا الكتاب د . زيادة ود . السيد على ذات النسخة التي اعتمد عليها كل من بيرم وهورتن ، التي كتبت سنة (٦٢٧هـ) والمحفوظة في مكتبة برلين (اهلوردت ، رقم ٥١٢٥) وذكر ناسخها انه نقلها عن اصل كتبه زيدي – ربما كان احد تلاميذ ابي رشيد عام (٤٦٣ هـ) ، والمخطوطة بحالة جيدة غير ان الناسخ لم يفهم بعض المواطن ، فادى ذلك الى غموض بعض الكلمات واهمال بعضها الآخر .

واصل بن عطاء (ابو حذيفة ، واصل بن عطاء الغزال : ٨٠ – ١٣١هـ/٦٩٩ – ٧٤٩م) : « خطب في التوحيد والعدل » نشره هوتسما (M. Th. Houtsma) ، في المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق . Z. K. M. W. عام (١٨٩٠) (ص ٢٢٠) .

الدار قطني (الحفاظ ابو الحسن علي بن عمر بن احمد بن مهدي الدارقطني – المتوفى سنة ٣٨٥ هـ / ٩٩٥م) :

« اخبار عمرو بن عبيد بن باب – المتكلم المعتزلي (المتوفى سنة ١٤٤ هـ/٧٦١م) » . حققه وترجمه الى الالمانية الدكتور يوسف فان اس (J. Van Ess) تحت عنوان :

Traditionis tische Polemik Gegen Amr B. Ubaid Zu Einem Text Des Ali b. Umar Ad — Daraqutni.

« نصوص ودراسات ، سلسلة يصدرها المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت – (رقم ٧) (بيروت ١٩٦٧ – يطلب من دار نشر فارنس شتاينر – بفيسبادن) اعتمد الدكتور فان اس على الرواية الوحيدة الموجودة على (الورقات ٩٨ آ – ١٠٦ ب) من المجموع رقم (١٠٦) المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق . (انظر : يوسف العش ، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية – دمشق (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) ، (ص ٣٠٥) .

الاشاعرة :

ابن عساكر (ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر . ولد في دمشق سنة ٤٩٩ هـ/ ١١٠٦م وتوفي سنة ٥٧١ هـ / ١١٧٥م) :

« تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري » – نشره أ . ف . مهرن (A. F. Mehren) ليدن – سنة (١٨٧٨) .

ثم نشر في دمشق عام ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ ، مع مقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري مطبعة التوفيق .

يرد ابن عساكر على الحشوية ضد تهجمهم على الاشعرى . خصومة الحشوية متوجهة نحو العقل والعلوم النظرية وكل فرقة قائمة . والمعتزلة ضد الحشوية بخط مستقيم . والاشعرية هم العدل الوسط بين المعتزلة والحشوية : لم يبتعدوا عن النقل ، كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية .

والماتريدية هم الوسط بين الاشاعرة والمعتزلة ، وقلما يوجد بينهم متصوف . فالاشعري والماتريدي هما اماما اهل السنة الجماعة في مشارق الارض ومغاربها .

ابو القاسم بن عساكر الدمشقي ، هو احسن من قام بترجمة الاشعرى وتاريخ حياته العلمية وبيان سيرته والدفاع عن السنة ورد ما اختلقه خصومه عليه ، مع ذكر تراجم مشاهير الاشاعرة .

يذكر ابن عساكر ، ان الاشعرى رجع عن مذهب الاعتزال ، اثر رؤيا ظهر له فيها النبي وطلب منه الابتعاد عن الكلام . وابن عساكر يعتمد على احاديث عن الاشعرى تواترت ، ويذكر اسنادها الى من رواها نقلاً عن الاشعرى . يذكر حديثا لابي هريرة ، انه قال : « يبعث الله لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (ص١٠٣) . يعطي ابن عساكر قائمة بمؤلفات الاشعري (ص١٢٨ – ١٣٥) ، ثم قائمة باسماء مشاهير اتباع الاشعرى .

الاسفرائيني (ابو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد – المتوفى عام ٤٧١ هـ . بطوس) .

« التبصير في الدين ، وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين » رجع المستشرق ماكس هرتن (Max Horten) الى النسخة الموجودة في خزانة الدولة ببرلين (Koenigliche Bibliothech. Berlin) لهذا الكتاب ، في تاليف بعض ماكتبه عن علم الكلام لاسيما كتابه عن مذاهب المتكلمين الفلسفية في الاسلام :

Die Philosophischen System der Speculativen Theologen Im Islam, Bonn P, Hanstein, 1912.

هذا الكتاب هو عرض – فيه بعض الانجازات – لمختلف الفرق الاسلامية ، مع ذكر ما خالفت فيه اهل السنة . والاسفرائيني

اشعري المذهب .

ظهرت الطبعة الاولى لهذا الكتاب ، في القاهرة عام (١٥٣٩هـ/ ١٩٤٠م) . مع ترجمة للمؤلف و تعليق للشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري . وعني بنشره السيد عزت العطار الحسيني - مؤسس ومدير مكتب نشر الثقافة الاسلامية من اقدم عصورها الى الآن .

الاشعري (الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل المتوفى عام ٣٣٠ هـ) :

« مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين » عني بتصحيحه هـ . ريتر - ونشره في (٣) اجزاء في استنابول (١٩٢٩ - ١٩٣٣)

Die Dogmatischen Lehren Der Anhanger Des Islam Ed. Hellmut Ritter – Lepzig, (Istanbul) 1929 — 1933 Biblio theca Islamica I, a—c.

ثم ظهرت طبعة اولى لهذا الكتاب في القاهرة عام ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠) مكتبة النهضة المصرية ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - في جزئين .

وكان هـ . ريتر قد نظم « فهرس المقالات » ، وجعله ملحقاً لمقالات الاسلاميين .

الاشعري :

« كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع » نشره وصححه الاب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي (Richard Joseph Mc Carthy, SJ) وترجمة ايضا الى الانكليزية بعنوان : The Theology of ALASH'ARI المطبعة الكاثوليكية - بيروت سنة (١٩٥٢) .

اعتمد الاب مكارثي في نشر هذا الكتاب على المخطط المحفوظ في مكتبة البريتش ميوسيوم (Museum(N. 3091 British) وعلى المخطوط المحفوظ في مكتبة الجامعة ببيروت تحت رقم (Ms 297. 3 A81 IA)

ثم نشر هذا الكتاب الاستاذ حمودة غرابة في القاهرة ، عام (١٩٥٥) - جماعة الأزهر للتاليف .

الاشعري :

« رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » - نشرها عن النص المطبوع (الطبعة الثانية) بمصلحة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهندي ، سنة (١٣٤٤هـ) ، وعلق عليها الاب رتشارد مكارثي اليسوعي (الطبعة الاولى عام ١٣٢٣هـ) حيدر آباد . وذلك ضمن « كتاب اللمع » بعنوان : The Theology Of Al ASH'ARI .

الايجي (القاضي عضد الدين عبدالرحمن بن امد بن عيد - المتوفى عام (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) :

« كتاب المواقف في علم التوحيد » نشرت . صورنسن « TH. Sorensen) الموقف الخامس (في الالهيات) ، والموقف السادس (في السمعيات) تحت عنوان :

Statio V et VI Et Appendix Libri Mewakif ed . Th. Sorensen — Leipzig 1848.

ثم قام بطبع الكتاب ونشره : ابراهيم الدسوقي عطية واحمد محمد الحنبولي، عام (١٣٥٧هـ/١٩٣٦م) في « سلسلة مطبوعات في علم الكلام » القاهرة ، مطبعة العلوم (رقم ١) .

الباقلاني (القاضي ابو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني - المتوفى عام ٤٠٣ هـ / ١٠١٢م) .

« كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - عني بتصحيحه ونشره الاب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي - منشورات جامعة الحكمة في بغداد - سلسلة علم الكلام (١) ، والمكتبة الشرقية - بيروت ١٩٥٧ .

حقق هذا الكتاب الاستاذان محمود محمد الخضري ومحمد عبدالهادي ابو ريدة ، ونشراه في القاهرة سنة (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م) معتمدين على النسخة المخطوطة القديمة المحفوظة في المكتبة الاهلية في باريس ، وهي ضمن مجموعة شفر (Schefer) المرقمة (عربي ٦٠٩٠) وتاريخ المخطوط هو : (٤٧٢ هـ / ١٠٨٠م) . وكان يعرف الاستاذان الخضيري وابو ريدة ان لكتاب التمهيد مخطوطين آخرين موجودين في تركيا ، كان قد أشار اليهما الاستاذ الالماني هـ . ريتر (H. Riter) ومع ذلك اضطر الاستاذان الى الاعتماد على النسخة المخطوطة الباريسية وحدها ، وذلك ، كما قالا : نظراً لصعوبة الحصول على غيرها ايام اعداد الكتاب للنشر ، وهي صعوبة لاتزال قائمة ، لان معظم كنوز المخطوطات العربية في تركيا لاتزال بسبب عدم الاستقرار في الظروف الحالية في مخابئها بجبال الاناضول .

اتضح للاب مكارثي ان المخطوط الباريسي غير كامل ، وانه قد سقط منه جزء كبير . واستطاع ان يحصل على صورة للمخطوطين التركيين ، وكان ذلك آخر عام (١٩٥٠) ، وكلا المخطوطين التركيين يتضمن عدة ابواب متتابعة لا وجود لها في المخطوط الباريسي ، وتزيد

عليه بجملتها اكثر من الثلث . وبفضل هذه الابواب الزائد صار كتاب التمهيد اكمل كتاب من نوعه ورد علينا من ذلك الزمن البعيد .

وقد فضل الاب مكارثي ان يعيد نشر الكتاب كاملاً بدل ان يضيف « مكملة » الى النص المطبوع بعناية الاستاذين الخضيري وابي ريدة . وجاءت طبعته هذه معتمدة على المخطوطات التالية :

١ ـ مخطوط باريس الآنف الذكر .

٢ ـ مخطوط أيا صوفيا المرقم (٢٢٠١) ، وفيه (٢٥٥ ورقة ـ ٥١٠ صفحات) وتاريخ نسخه : (٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) .

٣ ـ مخطوط مصطفى افندي المرقم (١٢٢٣) ، وفيه (٢٤٧ ورقة ـ ٤٩٤ صفحة) . وتاريخ نسخه : سنة (٥٥٥هـ / ١١٦٠م) .

الباقلاني :

« كتاب البيان ، عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات » ـ

عني بتصحيحه ونشره الاب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي ـ منشورات جامعة الحكمة في بغداد ـ سلسلة علم الكلام رقم (٢) . المكتبة الشرقية ـ بيروت ١٩٥٨ . اعتمد ناشر الكتاب الاب مكارثي على مخطوط محفوظ في مكتبة جامعة توبنغن ، هو ، على ما يظهر ، المخطوط الوحيد المعروف لهذا الكتاب . وقد وصفه الاستاذ « فيسفيلر » في المجلد الثاني من « جدول المخطوطات العربية في مكتبة جامعة توبنغن .

Max Weisweiler Universitätsbibliothek Tübingen : Verzeichnis der Arabischen Handschriften — Leipzig, 1930 11. PP. 58 — 64.

صرح فيسفيلر بأن المخطوط يعود على اقل تعديل الى القرن السادس او السابع للهجرة ، ولكن يعتقد الناشر الاب مكارثي بأن المخطوط يعود على اقل تعديل الى القرن السادس ولعله اقدم عهداً . ولسوء الحظ لم يؤرخ الناسخ نسخة في آخرها . ويذكر الناشر الاب مكارثي في مقدمته لهذا الكتاب : اقدم للعلماء والمستشرقين كتابا له اهميته الخاصة في ميدان علم الكلام . ولهذه الاهمية سببان : احدهما موضوع الكتاب ، والآخر كونه وحيداً من نوعه بين ما لدينا من تصانيف متكلمي الاسلام الاولين . اما موضوع الكتاب ، فهو المعجز الدال على صدق من يدعي على الله رسالة . والكتاب وحيد من نوعه ، لأن المؤلف تناول فيه هذا الموضوع من جهته النظرية ولا اعرف مما بقي لنا من كتب المتكلمين الاولين كتاباً ، بحث صاحبه في هذا الموضوع من هذه الجهة .

الجويني (امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف . المتوفى عام ٤٧٨ هـ) :

« كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد » نشره مع ترجمة فرنسية المستشرق الفرنسي ج . د . لوسياني ـ

(J. D. Luciani) : El — Irchad D'al Juwani — Traduction et edition par J.D. Luciani (Collection Du Centenaire De L'algérie,) Paris, E. Le Roux 1938.

وكان لوسياني قد نشر النص العربي عام (١٩٣٠) ، معتمداً على المخطوط المحفوظ في المكتبة الاهلية بباريس ، وعلى المخطوط المحفوظ في الجزائر ، وعلى نسخة تونس .

وقد اعاد نشر هذا الكتاب الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد عام (١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م) في مجموعة « جماعة الازهر للنشر والتاليف » ، مكتبة الخانجي ـ مصر . ويذكر الناشران في تقديم الكتاب : « وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على اربع نسخ كاملة جيدة : ١ ـ نسخة المستشرق الفرنسي لوسياني التي نشرها عام ١٩٣٠ بخط مغربي ، معتمداً على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس . وهي في (٢٤٤) صفحة من القطع الكبير ـ وقد اثبت هذا المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد ، الا اننا لاحظنا انه يختار احياناً نص نسخة ، ويترك نص نسخة اخرى هو في رأسنا احق بالاختيار وقد اشرنا الى هذه النسخة بحرف « ل » ٢ ـ نسخة دار الكتب المصرية رقم (٨١٩) ٣ ـ نسخة اخرى بدار الكتب المصرية رقم (١٨٧٩) .

٤ ـ نسخة المكتبة الاحمدية بحلب رقم (٧٦٤ ـ توحيد) . وتاريخ نسخها سنة (٨٦٢هـ) .

ثم يقول الناشران محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد : وقد اتخذنا اصلاً لنسختنا التي ننشرها اليوم ، نسخة المستشرق لوسياني ، وأثبتنا اختلافات النسخ الاخرى في نهاية كل صفحة ، اذ لم تر من العدل ان نفرض اختيارنا على القراء » .

(ملاحظة : الجويني اشعري المذهب ، يعرض في كتابه هذا مختلف المسائل الكلامية ، ويوضح موقفه من موقف المعتزلة في مسائل التوحيد والعدل ، ويوضح كذلك موقف باقي الفرق من هذه المسائل) .

الجويني :

« كتاب الشامل في اصول الدين » ـ نشر الجزء الاول من هذا

الكتاب المستشرق الالماني هـ . كلوبفر . (H. Klofer) في القاهرة عام (١٩٥٩) ، معتمداً على المخطوط رقم (١٢٩٠) المحفوظ في دار الكتب المصرية ـ علم الكلام .

الشهر ستاني (ابن ابي الفتح محمد بن ابي القاسم عبد الكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني ـ المتوفى عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣م) :

« نهاية الاقدام في علم الكلام » ـ ترجمة وصححه الفرد جيوم ـ اكسفورد (١٣٥٣هـ / ١٩٣٤م) .

Guillaume (Alfred) : The Summa Philosophiae of Al — Shahras tani Edited With A Translation From Manuscripts Oxford University Press. London 1934.

الملطي (ابو الحسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي ـ المتوفى سنة ٣٧٧ هـ) .

« التنبيه والرد على أهل الاهواء او البدع » ـ نشره ديدرنج (Dedering Bibliotheca Islamica, Bd 9 Istabul 1936.

ثم ظهرت في القاهرة عام (١٣٦٩هـ / ١٩٤٩ م) طبعة اولى لهذا الكتاب . عرف به وترجم للمؤلف ، وعلق حواشيه الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، وعني بنشره وراجع اصله ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني ـ مؤسس ومدير مكتب نشر الثقافة الاسلامية من اقدم عصورها الى الآن . طبعة القاهرة هذه مأخوذه عن النسخة الخطية الوحيدة المحفوظة في الخزانة الظاهرية بدمشق .

ويذكر الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمة طبعة القاهرة هذه : « وقد بلغني ان الكتاب نشر في الاستانة قبل سنين ، بعناية بعض كبار المستشرقين بأرشاد عميدهم المستشرق الكبير الاستاذ الطائر الصيت البروفسور لويس ماسينيون الفرنسي (Louis Massig-non لكنني لم اظفر بنسخة منه » .

وهكذا لم يطلع الشيخ الكوثري على طبعة ديدرنج ، التي ظهرت عام (١٩٣٦) اي (١٣) سنة قبل طبعة القاهرة .

اليافعي (ابو محمد عبدالله اسعد اليافعي نسبا والشافعي مذهباً ـ ولد عام ٦٩٨هـ / ١٢٩٨م . وتوفي عام ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م) :

« كتاب مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين والادلة المفصلة ، مختوماً بعقيدة اهل السنة » .

نشره دنيسون روس (Denison Ross) في كلكتا / الهندسة (١٩١٠) ، معتمداً على مخطوط يرجع الى اواخر القرن الثامن الهجري ، على ما يرجح دنيسون روس .

ولد المؤلف اليافعي في اليمن حوالي عام (٦٩٨هـ) وتوفي (يوم ٢٠ جمادي الاول سنة ٧٦٨ هـ) .

ونشر الكتاب في مجموعة : Bibliotheca India a Collection of orientalworks Published by the Asiatic Society of Bengal — Calcutta 1910.

ويعرض المؤلف موقف المعتزلة من مسائل القدرة كما يعرض مسالة لتولد وجوب الاصلح على الله ، وكلام الله اذ يقول : والمعتزلة من تابعهم وافقونا في حدوث حروف وخالفونا في قدم القرآن ، فجعلوه مخلوقاً وحروفه حادثة . ويقولون ان الحسن والقبيح من مقدرات العقل قبل ورود الشرع .

الماتريدية :

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر الراي التميمي البكري ـ اصله من طبرستان شافعي المذهب ، ما تريدي النزعة ـ ولد بالرى عام ٥٥٤ هـ / وتوفي بهرات عام ٦٠٦ هـ) :

(السيرة الفلسفية ـ نشرها المستشرق بول كراوس في مجلة اورينتاليا (Orientalia) في روما ، مجلد (٤) سنة (١٩٣٥) ثم نشرت في طهران ـ منشورات اليونسكو سنة (١٩٦٤) عني بنشرها بول كراوس وترجمها اقبال .

ـ أهل السلف ـ أهل السنة والحديث :

ابن بطة العكبري (الامام عبدالله بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري الحنبلي ـ المتوفى عام ٣٨٧ هـ /٩٩٧م .) :

كتاب الشرح والابانة على اصول السنة الديانة » ـ مقدمة وترجمة وتعليق هنري لاووست (Henri — Laoust) منشورات المعهد الفرنسي بدمشق . طبع في بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية سنة (١٩٥٨) . اعتمد الاستاذ هنري لاووست على : ١ ـ مخطوطة دمشق المحفوظة في المكتبة الظاهرية (مجموعات ٦٤) واتخذها اساسا لنشره هذا الكتاب ـ ويرجع تاريخ هذه المخطوطة الى (٤ صفر عام ٥٥٩ هـ / ٢ كانون الثاني سنة ١١٦٤م) . ونسخها الشيخ عبدالغني بن عبدالواحد بن علي المقدسي .

٢ ـ المخطوطة المحفوظة في رمبور ، وهي بدون تاريخ . وترجع الى ابي القاسم البصري (المتوفى عام ٤٧٤ هـ) . لم يستطع الاستاذ لاووست الحصول على نسخة مصورة لهذه المخطوطة بل استنسخ له نسخة الاستاذ فيليوزا (M. J. Filliozat) الاستاذ في

الكوليج دي فرانس (College De France) ومدير المعهد الفرنسي في بنديشيري .

ابن رجب (زين ابو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين احمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي ـ المتوفى عام ٧٩٥ هـ) :

« كتاب الذيل على الطبات الحنابلة » ـ

نشره وحققه هنري لاووست (Henri Laoust) وسامي الدهان ، منشورات المعهد الفرنسي ـ دمشق سنة (١٩٥١) . اعتمد الاستاذان لاووست والدهان في نشر هذا الكتاب على ثلاث مخطوطات :

١ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق برقم (تاريخ ٦١) وهي في (٣٣٩ ورقة) . وقد علقت سنة (٨٠٠ هـ) . ولا شك في انها كتبت بيد احد تلاميذه عن نسخة بخط المؤلف .

٢ ـ نسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول برقم (١١١٥) وهي في (٢٨٧ ورقة) ، وعلقت سنة (٨٣٦هـ) بيد شهاب الدين احمد بن عبداللطيف المكي الحنبلي .

٣ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق ، برقم (تاريخ ٦٠) وهي في (١٩٢ ورقة) ، بخط الياس بن خصر بن محمد التركماني ، يرجع تاريخها الى (٨٣٤هـ) .

ثم اعاد نشر هذا الكتاب الشيخ محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة عام (١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م) ، في مجلدين .

الدارمي (ابو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد ابو سعيد السجستاني الدارمي ولد عام ٢٠٠ هـ وتوفي عام ٢٨٢ هـ) .

« كتاب الرد على الجهمية » ـ نشره كوستا فيتستام (Goeta Vitestam) بريل / لندن سنة (١٩٦٠) .

اعتمد المستشرق فيتستام على النسخة ، التي كتبت في شهر رجب الفرد سنة خمس وثلاثين وسبعمائة (٣٧٥هـ) بمدرسة الحافظ ضياء الدين بسفح قيسون ظاهر دمشق . هذه النسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استنابول تحت رقم (٨٥٠) . ووضع الاستاذ فيتستام مقدمة لهذا الكتاب باللغة الالمانية ، تقع في (١١٦ صفحة في الصفحة (٤٥) من النص العربي ـ وهو يقع في (١٠٤ صفحات) ، حاول الدارمي ان يثبت رؤية اهل الجنة لله ويحتج في ذلك بعدد من الآيات والاحاديث . ثم يذكر (صفحة ٥٤) حجج من ينفي الرؤية من المعطلة والجهمية (المعتزلة) ، ويفند هذه الحجج (٥٧) ويذكر أويل المعطلة والجهمية للآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ـ بمعنى منتظرة ثواب ربها . فيرد على هذا التأويل بأن لاثواب اعظم من النظر الى وجهه تعالى .

وفي الصفحة (٧١) ويذكر كلام الله ، ويرد على القائلين بخلقه (ص ٨٣) . ويحتج للقرآن انه غير مخلوق (ص ٨٥) ، وذلك ضد المعتزلة الذين يتهمهم بالكفر (ص٩٨) . ويذكر المحنة التي حصلت ايام المامون (ص ٩٨) .

الدارقطني (ابو الحسن علي بن احمد بن مهدي بن مسعود بن دينار بن عبد الله ـ ولد عام ٣٠٦ ه / وتوفي عام ٣٨٥هـ) .

« أخبار عمرو بن عبيد » ـ

حققه وترجمه الى الالمانية مع مقدمة الدكتور يوسف فان أس (Josef Van Ess) في مجموعة ، نصوص ودراسات ـ سلسلة يصدرها المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت (رقم ٧) بيروت ١٩٦٧ . دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن .

يذكر الدكتور فان اس في التمهيد : « النص العربي الذي هو مجموعة لبعض اخبار المتكلم المعتزلي عمرو بن عبيد المتوفى سنة ١٤٤هـ / ٧٦١م) ، كما حفظت في الصورة النهائية التي قام بها علي بن عمر الدارقطني ، احد المحدثين واللغويين البغداديين المعروفين . ونعتمد في تحقيقنا لها على الرواية الوحيدة الموجودة على الورقات (٩٨ ـ ١٠٦ ب) في المجموع رقم (١٠٦) المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق ، (انظر : يوسف العش ، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ١ ، دمشق (١٣٦٦ / ١٩٤٧) ، ص ٣٠٥) . وقد تمكنا في كثير من المقاطع من ان نبرهن على ان النص محرف للغاية ، ومن حسن حظنا اننا نملك بعض الاخبار الموازية ، وذلك في « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ، وفي « ميزان الاعتدال » للذهني ، وغيرهما .. مما يمكننا ، في بعض الاحيان ، من اعادة تركيب الصيغة الاصلية » .

ثانياً ـ ترجمة بعض مؤلفات المتكلمين الى لغات اوربية

الاشعري (الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل المتوفى عام ٣٣٠هـ) :

« الابانة عن اصول الديانة » ترجمه الى الانكليزية ولتركلين (Walter V. C. Diein) ونشره في New Haven سنة (١٩٤٠) .

American Oriental Society, Vol1 (— New Connecticut 1940 96 66 — 96.

الأشعري :

، كتاب الامام ـ ترجمة المانية . Spitta (W.) Zur Geschichte

Abu al Hassan Al— Ash'ari Leipzig — Henricks I 876.

البغدادي (عبد القاهر بن طاهر ، التميمي الاشعري ، البغدادي ـ المتوفى عام ٤٢٩ هـ) .

« كتاب الفرق بين الفرق » ـ ترجمه الى الانكليزية .

K. C. Sieeve: Moslem S Chisms and Sects New York 1920 (Columbia University, Oriental studies) No XV. Et A— S Halkin; Tel — Aviv1935

التفتازاني (سعد الدين مسعود ـ المتوفى ٧٩١هـ / ١٣٨٩م) :

« شرح العقائد النسفية ، للامام نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد النسفي ـ المتوفى ١١٤٢ م » ترجمه الى الانكليزية :

Earl Edgar Elder : A Commentary On The Creed Of O Islam New York, Columbia University Press, 1950 With Introduction And Notes.

الجويني (الامام الحرمين ، ابو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ـ المتوفى عام ٤٨٧ هـ) :

العقيدة النظامية .

ترجمه الى الالمانية :

Das Dogma Des Imam Al — Haramain Klaser (H) Haramain Al — Djuwaini

الشهرستاني (ابن الفتح محمد بن القاسم عبدالكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني المتوفى عام ٥٤٨هـ) .

« الملل والنحل » .

ترجمه الى الالمانية :

Abu' — L — Fath Muhammad ooA — Schahrastani's Religionsparthaien Und Philosophen — Schulen, Zum Ersten Mal Vollstandig Aus Dem Arabischen Y Ubersetzt Und Mit Erklärenden Anmerkungen Versehen. T. I. Halle 1850, t. 2, Halle 1851.

(Reprint : Hildesheim 1969).

ابن حزم (ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم ، الظاهري الاندلسي ـ المتوفى عام ٤٥٦هـ / ١٠٦٣ م) :

« والفصل في الملل والاهواء والنحل » .

ترجمه الى الانكليزية

1 . Friedlander: The Heterodoxies of The Shiites, In Jaos (1907) I — 80 XXVIII et Jaos (1909) 1-666XX Ix.

وترجمه الى الاسبانية :

Asin Palacios (Miguel): Abenhazam Decorcoba Y SU Historia Critica De Las Ideasreligiosas, Madrid, Real Academia de La Historia 1927 32; 5 vol; (Traduction espagnole du kitab al — Fisal D'Ibn Hazm de Cordoue).

الغزالي الامام حجة الاسلام ، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ـ المتوفى ٥٠٥هـ / ١١١١ م) :

« كتاب الاقتصاد في الاعتقاد » ـ

ترجمه الى الاسبانية :

Asin Palacios (Miguel) El Justo Medio En la Creencia. Madrid, D, Estanislao Maestre, 1929.

ابن الجوزي (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي البغدادي الحنبلي المتوفى عام ٥٩٧ هـ) :

« نقد العلم والعلماء او تلبيس ابليس » .

ترجمة الى الانكليزية :

Margoliouth (D.S) ; The Devils Delusion By Ibn Al — Jauzi In Islamic Culture (Hayderabad) T. 9 — 12 (19935 — 38) 10 — 22, (1945 — 48).

الحواشي

(١) المرجع : البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن ، تقرير مقدم من الدكتور خليل يحي نامي ـ رئيس البعثة ، ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٥١ ـ مطبعة وزارة المعارف العمومية ١٩٥٢ ، وزارة المعارف العمومية ـ الادارة العامة للثقافة .

(٢) ملاحظة : اعدنا طبع هذا الكتاب مع ترجمة فرنسية له في مجموعة « بحوث ودراسات » بادارة معهد الاداب الشرقية في بيروت ، رقم (٦) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ـ نقله الى الفرنسية الدكتور البير نصري نادر ـ المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٧ .

الدكتور ميشال جحا

الدراسات العربية والاسلامية في المانيا في القرن العشرين

مقدمة :

لاشك في ان الدراسات العربية والاسلامية قد نشطت في القرن التاسع عشر وبلغت اوجها في الجامعات الاوروبية وخاصة في المانيا .

ولا شك كذلك في ان المستشرقين والمستعربين الالمان هم من بين الذين عرفوا باناة البحث ، وسعة الاطلاع ، وعمق التفكير . وكانوا اقرب من سواهم الى إنصاف العرب واعطائهم حقهم ولم يتحاملوا عليهم وذلك لان المانيا لم تكن ـ خلافاً لانكلترا وفرنسا وايطاليا وهولندا ـ دولة مستعمرة للبلدان العربية والاسلامية .

ومن المعروف ان المدرسة الاستشراقية الالمانية التي بدأت في القرن الثامن عشر ، بيوهان جاكوب رايسكه (١٧١٦ ـ ١٧٧٤) (Reiske, Johann Jacob) قد تميزت بخصائص اهمها :

اولاً : انها لم تكن نتيجة لمآرب سياسية او استعمارية كما اشرنا .

ثانياً : لم تكن وثيقة الصلة بالأهداف الدينية التبشيرية . فمن المعروف انه لم تكن لالمانيا في القرن الماضي اهداف تبشيرية واسعة في العالم العربي مثل فرنسا وانكلترا او على الاصح لم يترك لها الفرنسيون والانكليز حرية العمل في هذا الحقل .

ثالثاً : غلبة الروح العلمية وتقصي الحقائق على الدراسات الشرقية في المانيا . فهي تمتاز عن سواها ببعدها عن الهوى والتعصب والتحامل . وهي تمتاز كذلك بالعمق والشمولية والاحاطة .

رابعاً : الطابع البارز الذي يميزها هو الاهتمام بالقديم والتركيز على دراسة التراث العربي وخدمة هذا التراث.[1] اما الالتفات الى الادب العربي الحديث ودراسة اللهجات العربية المحكية والمجتمع العربي المعاصر والاوضاع السياسية والاقتصادية الثانية خلافاً للاستشراق في الدول الاوروبية الاخرى .

خامساً : بدأ الاهتمام في اللغات الشرقية مرتبطاً بعلم اللاهوت . وكانت اللغة العبرّية هي اساس هذه الدراسات ، ثم ما لبثت اللغة العربية ، والاسلام ، ان لقيا الاهتمام في اعقاب القرون الوسطى والدخول في عصر التنوير .

■ ولعل ابرز ما قام به المستشرقون الالمان على صعيد اللغة العربية والتاريخ العربي والدراسات الاسلامية هو :

١ ـ انهم جمعوا ونشروا وفهرسوا المخطوطات العربية والنصوص القديمة ، مما اغنى المكتبة العربية ، بالمؤلفات المهمة التي تتناول كتب المراجع والاصول .

٢ ـ وضع المعاجم العربية . اهتم المستشرقون الالمان منذ القرن التاسع عشر بوضع المعاجم العربية ، والعربية ـ اللاتينية والعربية ـ الالمانية والالمانية ـ العربية . فقد قام فرايتاج (١٧٨٨ ـ ١٨٦١) (F reytag, wilhelm) بوضع المعجم العربي ـ اللاتيني (Lexicon Arabico- Latinum) في اربعة اجزاء وفلايشر (١٨٠١ ـ ١٨٨٨) (Fleischer) واوغست فيشر (١٨٦٥ ـ ١٩٤٩) (Fischer, August) وهانس فير (١٩٠٩ ـ ١٩٨١) (Wehr, Hans) واضع القاموس العربي ـ الالماني للغة العربية المعاصرة (Arabisches Worterbuch fur die Schriftsprache der Gegenwart) (١٩٥٢) و (١٩٥٦) و (١٩٦٨) . وقد ترجم هذا القاموس الى الانكليزية تحت عنوان : (A Dictionary of Modern Written Arabic, Ed. by J. Milton Cowan)

وطبع في الولايات المتحدة طبعات عدة سنة ١٩٦١و ١٩٦٦ و ١٩٧١ وطبعته مكتبة لبنان في بيروت سنة ١٩٧٤ وطبعة رابعة سنة ١٩٧٩ . وقاموس شراجله (Schragle, Gotz) الالماني - العربي (١٩٧٤) و (١٩٧٧) . يضاف الى ذلك كله القاموس الضخم الذي يعمل عليه الاستاذ اولمان (Ullmann) في جامعة توبغن والذي يتناول اللغة العربية الفصحى .

٣ - التدريس في بعض الجامعات العربية : وخاصة في جامعة القاهرة . امثال ليتمان وبرجستربر وشاده وشاخت . كما ان مدير المكتبة الخديوية بالقاهرة كان المستشرق شتيرن .

٤ - تعيين المستشرقين الالمان البارزين اعضاء في مجامع اللغة العربية . امثال فيشر ، وليتمان ، وبروكلمان ، وهارتمان وريتر ، وشاخت وزلهايم .

٥ - كذلك اهتم المستشرقون الالمان في إنشاء معاهد ثقافية ومعاهد للتنقيب عن الآثار في بعض العواصم العربية مثل المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت ، ومعهد الآثار في القاهرة وفي بغداد .

وبعد هذا التمهيد الذي اردنا به ان تظهر بعض ماقدّمه المستشرقون الالمان الى الحضارة العربية والتراث العربي والاسلامي من جهد ومن خدمات لايستطيع احد انكارها او التقليل من اهميتها ، ننتقل الى الكلام على واقع هذه الدراسات في القرن الذي نعيش فيه .

ان اكثر المستشرقين الالمان الذين ولدوا في مطلع هذا القرن قد انتقلوا الى رحمة ربهم . ومن بقي منهم على قيد الحياة قد اصبح في سن الشيخوخة بحيث انه لايستطيع ان يضيف جديد الى ماقام به .

ومما تجدر الاشارة اليه ان هؤلاء المستشرقين قد اقبلوا على هذه الدراسات العربية الاسلامية وقد رسّخ قواعدها ومهّد سبيلها من سبقهم من كبار المستشرقين الالمان وسواهم من الذين عاشوا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، وتركوا لهم ذخراً ضخماً من الاعمال والمؤلفات القيّمة والابحاث الوافية ، ووضعوا لهم المقاييس التي يتبعونا ويتخذونها ورسموا لهم اطر البحث والمنهج العلمي التي يعتمدونها .

ويجب ان لانتوقع انه بتقدم القرن العشرين قد طرا تغير جذري على الدراسات العربية في الجامعات الالمانية . وفي الواقع استمرت هذه الدراسات ناشطة كما كانت من قبل . وان يكن من جديد طرأ عليها فهو التخصيص من جهة وكثرة عدد الشبان والشابات الذين اخذوا يقبلون عليها وتزايد عدد الجامعات ومراكز الابحاث التي تعنى بها .

وكذلك يجب ان نشير الى ان هذه الدراسات في الثلث الاول من هذا القرن قد تأثرت بظهور النازية في المانيا . فقد هاجر العديد من المستشرقين المعروفين هرباً من الحكم النازي ، الى دول اخرى وخاصة الى الولايات المتحدة الامريكية - حيث كان لقدومهم اثر بالغ في تنشيط هذه الدراسات في الجامعات الاميركية .

وفي اعقاب الحرب العالمية الثانية التي انهزمت فيها المانيا شرّ هزيمة ولحق بها دمار كبير وقتل في اثنائها بعض المستشرقين كما انقطع بعضهم عن العمل الجاد بسبب اشتراكهم في الحرب ، كان لابد من ان تنطلق هذه الدراسات من جديد عندما عادت عجلة الحياة الى طبيعتها بعد الهزيمة وهكذا وجدت المانيا نفسها ، بعد الحرب العالمية الثانية بحاجة الى التقرب من سائر الدول والشعوب وكانها تبيض صفحاتها التي سودتها النازية ونشروها فاخذت تقدم من جديد على ترسيخ الدراسات العربية والاسلامية وتسعى لاقامة علاقات سياسية واقتصادية ونفطية مع العالم العربي والتقرب منه . كما اقبل عدد من المستشرقين الالمان على دراسة اللهجات العربية المحكية والعالم الاسلامي ، والاهتمام بالأدب العربي الحديث ، وبالتيارات الفكرية والسياسية فيه ، بعد مجيء عبدالناصر . وقد كان لقضية فلسطين دور في ذلك لما لالمانيا من اسهام مادي في قيام « دولة اسرائيل » على تراب فلسطين .

وباختصار .. فان الدراسات العربية والاسلامية في المانيا لم تعد وقفا على التراث العربي القديم وحده ، بل دخلها شيء من الدراسات العصرية .

وقد اتاح المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت الذي تأسس سنة ١٩٦١ ، لعدد من المستشرقين الالمان من الشباب زيارة العالم العربي عن كثب ودراسة اللهجات العربية ، والوقوف على مشاكل وقضايا البلدان العربية - خاصة في المشرق العربي - ومتابعة التنقيب على الآثار والحضارات القديمة المغمورة في الارض واظهار اهميتها الحضارية .

وان الدراسات الاسلامية قد اخذت تستقل عن الدراسات العربية ، ومع العلم انه من الصعب الفصل بين الموضوعين في بعض الاحيان لمتانة الصلة بين الدين الاسلامي واللغة العربية وانعكاسه

على الحضارة العربية والحياة الاجتماعية في البلدان العربية .

مع الاعتراف بـان الدراسات السـاميّة القـديمة ظلت عـلى ما كانت عليه في الجامعات والمعاهد الالمانية من رسوخ وعمق .

وكذلك تجدر الاشارة هنا الى ان المانيا ، بعد الحرب العالمية الثانية ، قد اصبحت مقسّمة الى قسمين والى دولتين تختلفان عقائدياً اختلافاً واضحاً وان كانت في الأصل شعباً واحداً يتكلم لغة واحدة .

ولن اتناول في هذا البحث ، جمهورية المانيا الديمقراطية ، او مانسميه المانيا الشـرقية بـل سأقتصر عـلى المانيـا الاتحاديـة او ما يعرف بالمانيا الغربية .

ان عدد المستشرقين الالمان المعاصرين كبير وقد يكون اكثر منه في اية دولة اخرى . ولهذا ليس بالامكان تناولهم جميعاً وسوف اقف عند البارزين منهم فقط ممن عنوا بـاللغة العـربية والتـاريخ العربي والحضارة العربية وبالاسلام .

ولا بأس من ان نتناول ابرزهؤلاء المستعربين الذين عاشوا في القرن العشرين بدءً بالراحلين وانتقالاً الى الذين مازالوا عـلى قيد الحياة وذلك فقط لسني ولادتهم .

١ ـ الأستاذ الدكتور اوتوسبيس (Spies, Otto) .

درس في جـامعة بـون . وهـو متخصص في الادب العـربي والدراسات الاسلامية . في جامعـة براسلو وفي ١٩٥١ انتقـل الى جامعة بون واصبح مديراً للمعهد الشرقي فيها . وفي سنة ١٩٦٠ اصبح رئيساً لتحرير مجلة « عالم الاسلام » (Die Welt des Islams) عني الاستاذ سبيس بالأدب العربي وبالتصوف وبالفقه الاسلامي .

نشر « رسالة الطير » لابن سينا وشرح السهروردي .

كما شارك في « دليل الاستشراق » الذي اشرف عليه شبولر وتناول الشريعة الاسلامية . وله « مكتبات الحجاز » (١٩٣٦) . كـما وضـع مقـالات عن « تـاريـخ طب الاسنـان عنـد العـرب » (١٩٦٢) . وعني بموضوع الطب عند العرب الى جانب اهتمامه باللغة العربية والأدب العربي . وقد اجتمعت به في جامعة بون سنة ١٩٨٠ .

٢ ـ الاستاذ الدكتور هانس فير (١٩٠٩ ـ ١٩٨١) (Wehr, Hans)

وهو استاذي الذي درست عليه في جامعة مونستر . وكان قد انتقل اليها من جامعة ارلنخن . وقد بقي استاذاً في مونستر حتى تقاعده . دَرّس هانس فير في جامعة هالّه (Hallee) وكان سكـرتيراً لجمعية المستشرقين الالمانيـة . وهو متخصص في اللغـة العربيـة ولهجاتها المحكية وخاصة لهجة الشام التي سجلها اثناء زياراته الى دمشق . وهو كذلك متخصص بالآداب الشعبية وناشر لمجموعة من القصص الشعبية شبيهة بقصص الف ليلة وليلة هي « الحكايات العجيبة والاخبار الغريبة » (١٩٥٦) . اخذها عن مخطوط فريد غير كامل محفوظ في مكتبة استتابول . ولهذه المجموعة القصصية اهمية كبرى بـالنسبة الى تـاريخ ادب القصص عنـد العرب . وله مؤلفات في اللغة العربية . واهم عمل قام به هو قاموسه الشهير الذي مرّ ذكره .

وقد زرته في منزله سنة ١٩٨٠ قبل وفاته بسنة وكان مريضاً

٣ ـ الاستـاذ الدكتـور رودي بـاريت (١٩٠١ ـ ١٩٨٣) (Paret, Rudi)

يعـد الأستاذ رودي بـارت من كبـار المستعـربـين الالـمـان المعاصرين الذين اهتموا بالاسلام وبالقرآن الكريم .

دَرس في جامعة تـوبنغن وتخرج عـلى المستشرق المعـروف ليتمان .

ثم انتقل للتدريس في جامعة هايد لبرج . وبعد الحرب عاد الى جامعة توبنغن كاستاذ للغة العربية والدراسـات الاسلاميـة خلفاً للاستاذ الدكتور ليتمان (Enno Littmann) وبقي فيها حتى تقاعدة سنة ١٩٦٨ .

ومن مؤلفاته : « محمد والقرآن » . وترجمته للقرآن الكـريم التي ظهرت سنة ١٩٦٦ ثم طبعت عدة طبعات والتي تعتبر من اهم الترجمات . وقد زرته في منزله الهادىء في ضـاحية تـوبنغن سنة ١٩٨٠ وكان في صحة جيدة نشيطاً منتصب القامة . وقد توفي في سنة ١٩٨٣ .

٤ ـ الاستاذ الدكتور البرت ديتريش (١٩١٢ ـ ؟) (Diet- rich, Albert)

نال الاستاذ ديتريش شهادة الدكتوراه سنة ١٩٣٧ . ثم درّس في جامعة هايد بيـرج سنة ١٩٤٩ الى ان عـين استاذاً في جـامعة غوتنغن سنة ١٩٥٩ قـام الاستاذ ديتـرش بنشر « كتاب الجليس الصالح الكافي والانيس الناصح الشافي » لمؤلفه ابي زكرياء المعافي النهرواني . وهذا الكتاب يضم قصصاً واشعاراً ترجع الى العصر الأموي . ومن مؤلفاته :

« البرديات في مكتبة هامبورج » و « الكتابـات العربيـة في مصر » و « الايوبيين » . و « دراسـات لمخطوطات عـربية طبية

محفوظة في دور الكتب في تركيا وسوريا » . وكتاب العلاقات بين الشرق والغرب Orient und Abendland

وقد علمت مؤخراً ان الاستاذ ديتريش قد توفي .

٥ ـ الاستاذ الدكتور انطون شبيتالر (١٩١٠ ـ) (Spitaler, Anton)

ولد الاستاذ شبيتالر في مدينة ميونخ عاصمة بافاريا في جنوبي المانيا ، ودرس في جامعتها وجامعة براسلو على المستشرق الكبير بروكلمان (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) (Brockelmann, Carl) واضع « تاريخ الأدب العربي » وعلى الاستاذ برجستر يسر ١٨٨٦ ـ ١٩٣٣ Bergstraesser Gotthelf ثم خلفه كاستاذ لكرسي الدراسات العربية والاسلامية في جامعة ميونخ في سنة ١٩٤٩ .

للاستاذ شبيتالر دراسات ومؤلفات يتناول فيها القرآن الكريم واللغة العربية والقصص العربي . وجمع « مصطلحات علم الطبيعة في اللغة العربية » . و « تركيب الجمل العربية في الازمنة الوسطى والحديثة » (١٩٦٢) . كما اعاد نشر كتاب نولدكه قواعد اللغة العربية الفصحى » سنة (١٩٦٣) . ونشر فصلاً من كتاب « فضائل القرآن » لابي عبيد .

٦ ـ الاستاذ الدكتور برتولد شبولر (١٩١١ ـ) (Spuler, Bertold) .

درس الاستاذ شبولر اللغة العربية في جامعات هامبورج وميونخ وهامبورج . ودرّس في جامعة غوتنغن ثم عين استاذاً في جامعة هامبورج سنة ١٩٤٨ . وكذلك درّس في جامعتي انقره واستانبول . وقد تولى رئاسة تحرير مجلة « الاسلام » Der Islam) . وهو متخصص في الدراسات الاسلامية . ومن اهم منجزاته كتاب « دليل الاستشراق » (Handbuch der Orientalistik) وبالاضافة الى ذلك فقد نشر الاستاذ شبولر ابحاثاً تتناول الإسلام والتاريخ الإسلامي واثر الحضارة العربية .

وهو يعيش في مدينة هامبورج .

٧ ـ الاستاذ الدكتور هانس روبرت رويمر (١٩١٥ ـ) (Roemer, Hans Robert) .

عاش الاستاذ رويمر فترة طويلة في البلدان العربية وخاصة في القاهرة وبيروت . فقد عمل كمدير لمعهد الآثار الالماني في القاهرة من سنة ١٩٥٦ ـ ١٩٦١ ثم مدير لمعهد الآثار الالماني للابحاث الشرقية التابع لجمعية المستشرقين الالمان من سنة ١٩٦١ ـ ١٩٦٣ . ثم اصبح استاذاً للدراسات الاسلامية وتاريخ الشعوب الاسلامية في جامعة فريبورج منذ سنة ١٩٦٣ والى ١٩٨٣ حين تقاعد . وهو يجيد اللغة العربية ويتكلم الفارسية بطلاقة . وهو كذلك رئيس جمعية المستشرقين الالمان .

قام الاستاذ رويمر بنشر الجزء التاسع من كتاب « كنز الدرر وجامع الغرر » تأليف ابي بكر بن عبدالله بن ايبك الداوداري (١٩٦٠) ، الذي يتناول تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون . واسم هذا الجزء « الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر » . وهو من ضمن مصادر تاريخ مصر الاسلامية التي يصدرها قسم الدراسات الاسلامية في المعهد الالماني للآثار في القاهرة .

٨ ـ الاستاذة الدكتورة آنا ماري شيّمل (١٩٢٢ ـ) (Schimmel, Anemarie) .

تعد الاستاذة الدكتورة شيّمل اهم مستشرقة المانية . وهي عميدة المستشرقات الالمانيات نالت شهادة الدكتوراه سنة ١٩٤١ ، وشهادة الاستاذية سنة ١٩٤٦ في جامعة ماربورج ، ثم درّست فيها وفي جامعة انقرة ثم في جامعة بون حيث تدرّس منذ سنة ١٩٦١ فصلاً دراسياً من كل سنة والفصل الآخر في جامعة هارفارد في الولايات المتحدة الاميركية . وهي تعنى بالدراسات الاسلامية وبالحضارة الهندية الاسلامية . من مؤلفاتها : « الخليفة والقاضي في مصر اواخرالقرون الوسطى »(١٩٤٣) « فهرس تاريخ ابن اياس » (١٩٤٥) . « ملامح روحية في الاسلام » وقد زرتها في منزلها في بون صيف ١٩٨٠ .

٩ ـ الاستاذ الدكتور فريتس شتابت (١٩٢٣ ـ) (Steppat, Fritz)

ولد الاستاذ شتابت سنة ١٩٢٣ ونال شهادة الدكتوراه سنة ١٩٥٤ . ثم عمل كمدير لمعهد غوته في القاهرة من ١٩٥٥ ـ ١٩٥٩ مما اتاح له الفرصة لاتقان اللغة العربية ودراسة الحياة السياسية والاجتماعية في مصر في فترة من فترات التحول الهامة من تاريخها المعاصر في زمن عبد الناصر . ثم تولّى رئاسة المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت خلفاً للاستاذ رويمر من سنة ١٩٦٣ ـ ١٩٦٨ .

وفي سنة ١٩٦٨ اصبح استاذاً للغة العربية والدراسات الاسلامية في جامعة برلين الحرّة .

ومن مؤلفاته : « القومية والاسلام عند مصطفى كامل » (١٩٥٦) . يتناول فيه التاريخ الفكري للحركة الوطنية في مصر . « تاريخ العالم العربي » (١٩٦٤) . « التقليد والعنصرية في التربية الحديثة في مصر حتى سنة ١٩٥٢ » . « الله والفتوّة والعلم في رواية نجيب محفوظ (اولاد حارتنا) » الصراع التاريخي بين القومية العربية والصهيونية (١٩٦٩) . وهو يجيد اللغة العربية .

١٠ ـ الاستاذ الدكتور فؤاد سزكين (١٩٢٤ ـ) (Sezgin,

(Fuat وهو تركي الاصل ولكنه اكتسب الجنسية الالمانية ، ومن كبار المستشرقين في المانيا . وهو استاذ في جامعة فرانكفورت . ومن اهم ماقام به كتابه « تاريخ التراث العربي » في تسعة اجزاء .

صدر الجزء الاول عن ليدن بريل سنة ١٩٦٧ .

صدر الجزء الثاني عن ليدن بريل سنة ١٩٧٥ .

صدر الجزء الثالث عن ليدن بريل سنة ١٩٧٠

صدر الجزء الرابع عن ليدن بريل سنة ١٩٧١ .

صدر الجزء الخامس عن ليدن بريل سنة ١٩٧٤ .

صدر الجزء السادس عن ليدن بريل سنة ١٩٧٨ .

صدر الجزء السابع عن ليدن بريل سنة ١٩٧٩ .

صدر الجزء الثامن عن ليدن بريل سنة ١٩٨٢ .

صدر الجزء التاسع عن ليدن بريل سنة ١٩٨٤ .

وهو تكملة لكتاب بروكلمان الهام « تاريخ الأدب العربي » وقد نقل الجزء الاول الى العربية المرحوم الدكتور فهمي ابو الفضل سنة ١٩٧١ ، الاستاذ في جامعة عين شمس سابقاً بمشاركة الدكتور محمود فهمي حجازي .

وقد نال الاستاذ سزكين جائزة الملك فيصل تقديراً لخدماته للتراث العربي والاسلامي . وهو مدير معهد تاريخ العلوم الاسلامية التابع لجامعة فرانكفورت الذي تموّلة المملكة العربية السعودية .

١١ ـ الاستاذ الدكتور رودولف زلهايم (١٩٢٨ ـ) (Sel-lheim, Rudolf) .

درّس الاستاذ زلهايم في جامعة بون سنة ١٩٥٧ . ثم تولّى كرسي الدراسات العربية والاسلامية في جامعة فرانكفورت . وهو يهتم بالمخطوطات العربية وبالتاريخ للأدب العربي . وقد زرته في مكتبه في جامعة فرنكفورت في صيف ١٩٨٠ .

ومن مؤلفاته « تراجم العلماء لأبي عبدالله المرزباني » (١٩٦٤) (١٩٦٨) و « الحرب الاهلية الثانية في الاسلام » (٦٨٠ ـ ٦٩٢) نشر سنة (١٩٧٠) وترجم الى العربية سنة (١٩٧٤) وله باللغة العربية « العلم والعلماء في عصور الخلفاء » (١٩٧٢) . وهو عضو في مجمع اللغة العربية في القاهرة .

١٢ ـ الدكتور فولف ديتريش فيشر (١٩٢٨ ـ) (Fischer, Wolfdietrich) ولد الاستاذ فيشر في مدينة نورنبرغ ودرس في جامعة ارلنفن على الاستاذ هانس فير ثم اصبح مساعداً له في جامعة مونستر . وفي سنة ١٩٦٤ اصبح استاذاً في جامعة ارلنفن . وهو متخصص باللهجات العربية وخاصة لهجات بلدان شمال افريقيا . وقد قام بعدة زيارات الى البلدان العربية وزار عدة عواصم وخاصة القاهرة ودمشق وبيروت .

ومن مؤلفاته : « اسماء الإشارة في اللهجات العربية الحديثة (١٩٥٩) .

« الصفات الدالة على الالوان والاشكال في لغة الشعر العربي القديم (١٩٦٥) « قواعد اللهجات العربية الفصحى » (١٩٧٢) . مقدمة للغة العربية المعاصرة (١٩٧٧) . و « دليل اللهجات العربية » (١٩٨٠) .

هذا ، وقد تراس الاستاذ فيشر مؤتمر المستشرقين الالمان الذي عقد في جامعة ارلنفن سنة ١٩٧٧ .

١٣ ـ الاستاذ الدكتور مانفريد اولمان (١٩٣١ ـ) (Ullmann, Manfred) ولد الاستاذ اولمان سنة ١٩٣١ ودرس في جامعتي هامبورج توبنفن وعمل على « قاموس اللغة العربية الفصحى » مع فريق من المستشرقين . وهذا القاموس هو اضخم قاموس للغة العربية ومعاني مفرداته ماخوذة من النصوص ، اي من الشعر العربي القديم . وهو استاذ في جامعة توبنفن . وقد اجتمعت به سنة ١٩٨٠ وحدثني عن عمله الضخم على هذا القاموس .

واهم اهتماماته الى جانب ذلك تتناول الشعر العربي وتاريخ العلوم عند العرب .

ومن مؤلفاته : « ابحاث حول شعر الرجز » (١٩٦٦) و « الطب في الاسلام » (١٩٧٠) و « العلوم الطبيعية في الاسلام » .

١٤ ـ الاستاذ الدكتور هاينس جروتسفيلد (١٩٣٣ ـ) (Grotzfeld Heinz) ولد الاستاذ جروتسفيلد في قرية كويرشيد القريبة من الحدود الفرنسية في منطقة « السار » سنة ١٩٣٣ ودرس في جامعة ارلنفن على الاستاذ هانس فير ثم انتقل معه الى جامعة مونستر حيث كانا زملاء طيلة اربع سنوات (١٩٥٧ ـ ١٩٦١) . وهو متخصص باللهجات العربية المحكية وخاصة لهجات لبنان وسوريا . عمل بعد تخرجه ، سنة ١٩٦١ ونيله شهادة الاستاذية سنة ١٩٦٨ ، استاذاً للعربية في جامعة ستوكهولم من سنة ١٩٦٨ ـ ١٩٧٥ ، حين دعي لتولي كرسي الدراسات العربية في جامعة مونستر خلفاً لاستاذه هانس فير الذي تقاعد .

يعد الاستاذ جروتسفيلد من ابرز المستعربين الالمان المعنيين باللهجات وخاصة لهجة البقاع في لبنان ولهجة دمشق .

وقد عمل فترة في المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت كباحث وزار لبنان وسورية مرات عدة كما امضى في السنة الماضية فترة في القاهرة . من مؤلفاته : « تركيب الجملة في اللهجة

الدمشقية » (١٩٦٤) . « قواعد اللهجة العربية السورية » . (١٩٦٥) و « الحمّام في القرون الوسطى العربية - الاسلامية » (١٩٧٠) ، وابحاث تناولت لهجة البقاع في لبنان .

١٥ - الاستاذ الدكتور جوزيف فان آس (١٩٣٤ -) (Van Ess, Josef) ولد الاستاذ فان آس سنة ١٩٣٢ ودرس في جامعة فرانكفورت ونال شهادة الدكتوراه من جامعة بون سنة ١٩٥٩ وشهادة الاستاذية من ذات الجامعة سنة ١٩٦٤ . وهو استاذ الكرسي في جامعة توبنغن التي تعد اهم جامعة للدراسات العربية والاسلامية في المانيا اليوم . كما يعتبر الاستاذ فان آس من ابرز المستشرقين الالمان المعاصرين .

وهو يركز اهتمامه على الدراسات الاسلامية ، الفقه والفكر الاسلامي خاصة . ومن مؤلفاته المهمة في هذا الحقل نذكر :

« اول بدع المعتزلة » (١٩٧١) « بين علم الحديث وعلم الكلام » (١٩٧٤) . « بدايات علم الكلام في الاسلام » (١٩٧٧) . بالاضافة الى العديد من الابحاث الهامة في كبريات المجلات الاستشراقية المعروفة .

وبفضل شهرته الواسعة فهو مدعو دائماً للتدريس في كبريات الجامعات الاميركية والاوربية وللمشاركة في المؤتمرات الدولية . وهو يجيد اللغة العربية .

١٦ - الاستاذ الدكتور بيتر باخمان (١٩٣٦ -) (Bachmann, Peter) ولد الاستاذ باخمان في مدينة ليبزيج الشهيرة بجامعتها ذات الاهتمامات العريقة في الدراسات الاستشراقية وخاصة في الحضارة العربية . درس في جامعة غوتنغن ونال شهادة الدكتوراة سنة ١٩٦١ . ثم درّس فيها ، وفي ١٩٧٤ - ١٩٧٨ كان مديراً للمعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت ، وعانى من الحرب المستعرة في لبنان . ثم عاد الى جامعة غوتنغن حيث يدرّس . وهو يهتم بالطب عند العرب وبتاريخ العلوم بشكل خاص . وكذلك بالشعر العربي الحديث وقد ترجم مختارات من الشعر وقد اعطى عناية خاصة لشعر خليل حاوي . وهو يجيد اللغة العربية .

١٧ - الاستاذ الدكتور ستيفان فيلد (١٩٣٧ -) (Wild Stefan) وهو كذلك من مواليد ليبزيج الشهيرة ، وهي اليوم في جمهورية المانيا الديمقراطية . درس في جامعات ميونيخ وارلنغن وتوبنغن وكذلك في جامعة يابل في الولايات المتحدة الاميركية ، ثم عمل كاستاذ مساعد في جامعة هايدلبرج . وفي (١٩٦٨ - ١٩٧٣) كان مديراً للمعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت . وعين استاذاً للدراسات العربية في جامعة امستردام ثم تولى كرسي الدراسات العربية والاسلامية في جامعة بون .

وهو متخصص بالمعجمات وبعلم العروض وبالمخطوطات العربية في اليمن .

ويعني ايضاً بالفكر العربي المعاصر وبالأدب العربي الحديث . ويتقن اللغة العربية نطقاً وكتابة .

ومن مؤلفاته :

« كتاب العين والمعاجم العربية » (١٩٦٥) ، « اسماء الاماكن اللبنانية » (١٩٧٣) . « اللهجة العربية في تعز (اليمن) . بالاضافة الى العديد من الابحاث التي يتناول فيها كتاب صادق العظم « نقد الفكر الديني » ، وكتاب « راس المال » لكارل ماركس في الترجمات العربية ، وشخصيات جمال عبد الناصر ونيتشه وجبران خليل جبران .

١٨ - الاستاذ الدكتور غيرهارد اندريس (١٩٣٩ -) (Endress, Gerhard) الاستاذ اندريس من مواليد سنة ١٩٣٩ ، درس اللغة العربية في جامعات توبنغن وباريس وفرانكفورت حيث نال شهادة الدكتوراه سنة١٩٦٥ . وفي سنة ١٩٦٩ امضى سنة في لبنان كباحث في المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت . وبعد ذلك تولى كرسي الدراسات العربية في جامعة بوخوم منذ سنة ١٩٧٥ وما زال معنياً بالقضايا الاسلامية والفلسفية الاسلامية ومن مؤلفاته :

« الترجمات العربية من كتاب السماء لارسطو » (١٩٦٦) .

« الفيلسوف بروكلوس » بالعربية (Proclus Arabus) (١٩٧٣) (سلسلة نصوص ودراسات بيروتية ، رقم ١٠) .

« مؤلفات يحيى ابن عدي ، بيان تحليلي مفصّل (بالانكليزية) (١٩٧٧) . « مقدمة في التاريخ الاسلامي » (١٩٨٢) .

كما نشر عدداً من الابحاث في المجلات العلمية التي تعنى بالدراسات العربية والاسلامية تناول فيها : ترجمة الفلسفة الى العربية ، والفارابي ، وابن سينا والكندي . وكذلك النحو العربي والمنطق اليوناني .

١٩ - الاستاذ الدكتور تلمان ناجل (١٩٤٢ -) (Nagel, Tilman) نال الاستاذ ناجل شهادة الدكتوراة سنة ١٩٦٧ ثم اصبح استاذاً سنة ١٩٧٢ وهو اليوم استاذ كرسي في جامعة غونغن وهو متخصص بالعلوم الاسلامية ومن مؤلفاته :

« قصص الانبياء » (١٩٦٧) . « ابحاث حول نشوء الخلافة العباسية » (١٩٧٢) « الاسماعيلية والفاطمية القديمة في

ضوء رسالة افتتاح الدعوة » (١٩٧٢) « الخلافة والقضاء » (١٩٧٥) بالاضافة الى مقالات وابحاث في مجلات : « الاسلام » و « مجلة المستشرقين الالمان » و « عالم الاسلام » .

٢٠ ـ الاستاذ الدكتور فارنر ديم (١٩٤٤ ـ) ,Diem Werner) درس الاستاذ ديم اللغات السامية في جامعة ميونيخ ونال شهادة الدكتوراه منها بامتياز . وفي ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ عمل كمساعد باحث في المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت . كما زار عدة بلدان عربية وشارك في البعثة الالمانية الى اليمن للقيام بابحاث لغوية ودراسة اللهجة اليمنية . وفي سنة ١٩٧٢ نال شهادة الاستاذية في الدراسات العربية . وفي سنة ١٩٧٦ دعي لتولي كرسي اللغات الشرقية في جامعة كولن (كولونيا) وهو مازال فيها . ومن مؤلفاته :

« كتاب الجيم لابي عمرو الشيباني » (١٩٦٨) . « نماذج من اللهجة اليمنية » (١٩٧٣) « اللغة الفصحى واللهجة » تجارب حول ثنائية اللغة العربية (١٩٧٤) كما اسهم في قاموس العالم الاسلامي الذي صدر في ثلاثة اجزاء (١٩٧٤) . بالاضافة الى ابحاث تتناول اللغة العربية واللهجات العربية والادب العربي .

هناك مستشرقون غير هؤلاء يعملون اليوم في الجامعات والمعاهد الالمانية بجد ونشاط . واذا لم نتناولهم فذلك لايعني عدم اهميتهم بل لضيق المجال . ولاستحالة الاحاطة بهم جميعاً والحصول على معلومات وافية عنهم .

الجامعات الالمانية التي تعني بتدريس اللغة العربية والدراسات الاسلاميّة .

في المانيا اليوم ـ اكثر من اي بلد آخر ـ عدد كبير من الجامعات التي تعني بالدراسات العربية والاسلامية يصل قرابة خمس وعشرين جامعة . منها جامعات عريقة عمرها اكثر من ٦٠٠ سنة ومنها حديثة عمرها ٦ سنوات نذكر هنا اهم هذه الجامعات وفقاً للتسلسل الابجدي بالعربية .

١ ـ ارلنغن Erlengen
٢ ـ بايروث Bayreuth
٣ ـ برلين Berlin
٤ ـ بوخوم Bouchum
٥ ـ بون Bonn
٦ ـ توبنغن Tubingen
٧ ـ جيسن Giessen
٨ ـ ساربروكن Saarbrücken
٩ ـ غوتنغن Gottingen
١٠ ـ فرانكفورت Fronkfurt
١١ ـ فرايبورج Freiburg
١٢ ـ فورتسبورج Inirzburg
١٣ ـ فيتن / الرور Witten / Ruhr
١٤ ـ كولن Koln
١٥ ـ كيل Kiel
١٦ ـ ماربورج Marburg
١٧ ـ ماينز Mainz
١٨ ـ مونستر Munster
١٩ ـ ميونيخ Munchen
٢٠ ـ هامبورج Hamburg
٢١ ـ هايدلبرج Heidelberg

واليكم نبذة عن كل منها مع ذكر للاستاذ صاحب الكرسي فيها .

١ ـ جامعة ارلنغن :

مدير معهد اللغات الشرقية في جامعة ارلنغن هو الاستاذ الدكتور فولف ديتريش فيشر (Prof. De. Woeldietrich Fischer) وهذا المعهد يعنى بصورة خاصة باللهجات العربية الحديثة ولا سيما لهجات سوريا والعراق .

٢ ـ جامعة بايروث :

هذه الجامعة تأسست حديثاً ويتولى التدريس فيها الدكتور جميل ابو النصر وهو استاذ من اصل عربي كان يدرّس قبل ذلك في جامعة برلين الحرّة (Prf. Dr. Jamil Abun — Nasr) .

٣ ـ جامعة برلين الحرّة :

مدير معهد العلوم الاسلامية فيها الاستاذ الدكتور فريتس شتابات (Prf. Dr. Fritz Steppat) والدكتور ناجي نجيب (.Dr Nagi Nagib) وهو مصري . والاستاذ الدكتور ماتسوخ (Prof . Dr. Macuch) .

وتعدجامعة برلين الحرّة من اهم الجامعات الالمانية في حقل الدراسات العربية والاسلامية أخذت تعني حديثاً بقضايا العالم العربي السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ولقد تأسست هذه الجامعة في اعقاب الحرب العالمية الثانية . وفيها مكتبة شهيرة بمخطوطاتها العربية التي تزيد على عشرة آلاف مخطوطة .

٤ ـ جامعة بوخوم :

يتولى كرسي الدراسات الشرقية فيها الاستاذ الدكتور غيرهارد اندريس (Prof.Dr. Gerhard Endress) يعاونه الدكتور مجدي يوسف (Dr. Magdi Yousef) وهو من اصل عربي . وهي من الجامعات التي تاسست حديثاً في الوسط الصناعي من منطقة الرور .

٥ ـ جامعة بون :

ان مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة بون هو الاستاذ الدكتور شيفان فيلد (Prof. Dr. Stefan Wild) والاستاذة الدكتورة انامـاري شيمل (Prof. Dr. Annemarie Schimmel) والدكتور كلاوس لاش (Dr. Klaus Lech) والدكتورة فيلاند (Dr Rotraud Wielandt) وتعد جامعة بن من اهم الجامعات الالمانية للدراسات العربية .

٦ ـ جامعة توبنغن :

مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة توبنغن التي تعد اهم جامعة في المانيا ، وربما في العالم ، للدراسات العربية الاسلامية ، وهو الاستاذ الدكتور جوزيف فان آس (Prof. Dr. Josef Van Ess) وفي المعهد كذلك الاستاذ الدكتور مانفريد اولمان (Prof. Dr. Manfred Ullmann) وهو يعمل على القاموس العربي الكبير . والاستاذ الدكتور بوليش (Prof. Dr. Alexan- der Bohlig) وهو متخصص بلغات وحضارات المشرق المسيحي . والدكتور هاينس هالم (D. Heinz Halm) وهو متخصص بالتاريخ الاسلامي القديم ، وبالاسلام في افريقيا . وجامعة توبنغن تعمل منذ سنة ١٩٦٨ على وضع اطلس عن الشرق الادنى يشتمل على ٣٠٠ خريطة .

٧ ـ جامعة جيسن :

إستاذ الدراسات العربية في جامعة جيسن هو الاستاذ الدكتور ايفالد فاغنر (Prof. Dr. Ewald Wagner) يساعده الدكتور غريغور شولر (Dr. Gregor Schoeler) صاحب كتاب شعر الطبيعة في العربية (الزهريات والربيعيات والروضيات منذ بدايته وحتى الصنوبري) وهذا الكتاب من ضمن (سلسلة نصوص ودراسات بيروتية رقم ١٥) التي يصدرها المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت وقد صدر سنة ١٩٧٤ .

٨ ـ جامعة ساربروكن :

كان استاذ الدراسات العربية في جامعة ساربروكن الاستاذ الدكتور هلموت جاتيه (Prof. Dr. Helmut Gatje) الذي توفى مؤخراً . وفي هذه الجامعة تدرّس الاستاذة الدكتورة ريناته ياكوبي (Prof. Dr. Renate Jacobi) وهي متخصصة بالشعر العربي القديم .

٩ ـ جامعة غوتنغن :

يتبوأ كرسي الدراسات العربية في جامعة غوتنغن الاستاذ الدكتور بيتر باخمان (Prof. Dr. Peter Bachmann) وهو متخصص بالطب عند العرب وبالادب العربي الحديث ويقوم بترجمة مختارات من النثر والشعر العربي الحديث وخاصة لخليل حاوي ومحمود درويش وغسان كنفاني . وفيها يدّرس كذلك الاستاذ الدكتور تلمان ناجل (Prof. Dr. Tilman Nagel) المتخصص بالعلوم الاسلامية .

١٠ ـ جامعة فرانكفورت :

يتولى كرسي الدراسات العربية في جامعة فرانكفورت الاستاذ الدكتور رودولف زلهايم (Prof. Dr. Rudolf Sellheim) وكذلك الاستاذ الدكتور فؤاد سزكين (Prof Dr. Fuat Sezgin) التركي الاصل وهو المسؤول عن معهد تاريخ العلوم الاسلامية الذي تموله المملكة العربية السعودية والذي تاسس منذ بضع سنوات والحق بجامعة فرانكفورت .

١١ : جامعة فرايبورج يشرف على معهد الدراسات الشرقية فيها بعد تقاعد الاستاذ الدكتور هانس روبرت رويمر (Prof Dr. Hans Robert Roemer) سنة ١٩٨٢ الاستاذ الدكتور فارنر اندي (prof. Dr. Werner Ende) وهو متخصص بالعالم الاسلامي المعاصر يساعدة الاستاذ اسعد خيرالله وهو لبناني، والسيدة الدكتورة اريكا غلاسن (Dr. Erika Glassen) وهي متخصصة بتاريخ العالم الاسلامي في العصور الوسطى وقد صدر للاستاذ اندي بالاشتراك مع الاستاذ شتاينباخ كتاب « الاسلام في الحاضر » (١٩٨٤) .

١٢ ـ جامعة فورتسبورج :

تتولى الدكتورة سوزانا ديفالد ـ فالسر (Firan Dr. Susanne Diwald — Wilzer) التدريس فيها وهي متخصصة بالدراسات الاسلامية وخاصة في فلسفة اخوان الصفا .

وقد حلت محل الاستاذ الدكتور ولهالم ايلارز (Prof. Dr. Wil- helm Eilers) الذي تقاعد .

١٣ ـ جامعة فيتن الرور :

انشئت هذه الجامعة مؤخراً في منطقة الرور الصناعية الشهيرة في المانيا . ويتولى الاستاذ الدكتور ميشال بريدي اللبناني كرسي الدراسات العربية فيها (Prof. Dr. Michael Breydy)

جامعة كولن :

يتولى كرسي الدراسات الشرقية في جامعة كولن الاستاذ الدكتور فيرنر ديم (Prof. Dr. Werner Diem) وهو يعني بالشريعة الاسلامية وخاصة بالمشاكل القانونية الراهنة كقضية تحديد النسل وتنظيمه .

١٥ ـ جامعة كيل :

يتولى الاستاذ الدكتور هريبرت بوسّه (Prof. Dr. Heribert Busse) كرسي العلوم الاسلامية في جامعة كيل التي تقع في اقصى الشمال من المانيا . والاستاذ بوسّه هو ناشر « التحفة النابلسيّة في الرحلة الطرابلسية » لعبد الغني النابلسي « بيروت ١٩٧١ ، من ضمن (سلسلة نصوص ودراسات بيروتية رقم ٤) . وكذلك كتاب (البرويهيون في العراق) من ضمن السلسلة ذاتها رقم ٦) .

١٦ ـ جامعة ماربورج :

ان مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة ماربورج هو الاستاذ الدكتور والتر موللر (Prof. Dr. Walter Müller) ومن بين المواضيع التي يعني بها هذا المعهد تاريخ ومحاضر الكنائس المسيحية في الشرقين الأدنى والاوسط .

١٧ ـ جامعة ماينز :

مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة ماينز هو الاستاذ الدكتور هاربرت هورست (Prof. Dr. Heribert Horst) وهو متخصص في التاريخ الاسلامي في العصور الوسطى وبالدراسات القرآنية . وهناك ايضاً الاستاذ الدكتور هانس رودولف سنجر (Prof. Dr. Hans — Rudolf Singer) وهو متخصص باللهجات العربية خاصة في شمال افريقيا . والدكتور مارتن فورستنر (Dr. Martin Forstner) وهو متخصص بتاريخ الاسلام في العصر العباسي وخاصة في المغرب .

١٨ ـ جامعة مونستر :

يتولى مدير معهد الدراسات العربية والعلوم الاسلامية في جامعة مونستر هو الاستاذ الدكتور هاينس غروتزفلد (Prof. Dr. Heinz Grotz- feld)

وهو يعنى بدراسة اللهجات العربية المحكية وخاصة بلهجة سوريا ولبنان . يعاونه الاستاذ بيتر هاينة (Dr. Peter Heine)

١٩ ـ جامعة ميونيخ :

يتولى كرسي الدراسات الشرقية في جامعة ميونيخ الاستاذ الدكتور راينر داغن (Prof. Dr. Rainer Degen) ويدرس فيها الاساتذة راينهارد فايبرت (Dr. Reinhard Weipert) وهو متخصص باللغات السامية وباللغة العربية ، والاستاذ باول كونيتش (Prof. Dr. Paul Kunitzsch) الذي يهتم باللغة العربية وبعلم الفلك عند العرب والاستاذة الدكتورة نايفرت (Neuwirth)

٢٠ ـ جامعة هامبورج :

استاذ الدراسات الشرقية في جامعة هامبورج هو الاستاذ الدكتور البرشت نوت (Prof. Dr. Albrecht Noth) الذي حل محل الاستاذ الدكتور برتولد شبولر Prof Dr Bertold Spuler بعد تقاعده ، وهناك أيضاً الدكتورة انجليكا هارتمان (Dr. Angelika Hartman) وهي متخصصة بالتاريخ العربي وبالتصوف وخاصة بالسهروردي .

٢١ ـ جامعة هايدلبرج :

وهي اقدم جامعة في المانيا انشئت منذ اكثر من ٦٠٠ سنة مدير معهد الدراسات الشرقية فيها هو الاستاذ الدكتور انطون شال (Prof. Dr. Anton Schall) والاستاذ الدكتور رئيف جورج خوري وهو لبناني متخصص بالبرديات والدراسات الاسلامية وبتأثير الآداب الاوروبية في الأدب العربي الحديث والدكتور مانفريد كروب (Dr. Manfred Kropp) وهو متخصص بالدراسات الشرقية والاسلامية وهذه الجامعة تعني بدراسة لغات البربر في المغرب العربي وتأثيرها على اللهجات العربية المحكية هناك .

المعاهد التي تعنى بالدراسات الشرقية

بالاضافة الى هذه الجامعات والى هذا العدد الضخم من المستشرقين البارزين الذين يهتمون بالدراسات العربية والاسلامية هناك عدد من المؤسسات والمعاهد العلمية والمجلات المتخصصة المهمة التي تقوم كذلك بواجبها نحو خدمة هذه الدراسات .

وفي مايلي اهمها :

١ ـ معهد اللغات الشرقية : (Seminar fur Orientalische Sprachen) الذي اسّسه المستشرق الالماني ساخو (Sachau) سنة ١٨٨٧ في برلين عاصمة المانيا في ذلك الحين ، ثم نقل الى بون عاصمتها الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية في سنة ١٩٥٩ . وهو يقوم بتدريس اللغات الشرقية الحيّة وخاصة باللغة العربية ، كما يعني بالحضارة الاسلامية وبتاريخ الشعب العربي وخاصة

ما اتصل بالتاريخ الحديث والأوضاع الراهنة في العالم العربي . ويملك مكتبة غنية بالمراجع والمخطوطات العربية .

يعود الفضل في تأسيس هذا المعهد الى بسمارك الذي اراد من ورائه تعليم اللغات الشرقية للديبلوماسيين الالمان الذين يرسلون الى الدول الشرقية كمبعوثين وسواهم ممن بحاجة الى معرفة هذه اللغات . ويروى ان السبب في انشائه يعود الى ان احد المبعوثين الصينيين جاء الى برلين في زيارة رسمية وكان يجهل اللغة الالمانية أو اية لغة اوربية اخرى ولم يكن في وزراة الخارجية الالمانية في ذلك الحين من يعرف اللغة الصينية فما كان من بسمارك الا ان امر بانشاء هذا المعهد .

وهذا المعهد يضم طلاباً المان يدرسون اللغة العربية وخاصة اولئك الذين يعملون في السلك الديبلوماسي وسوف يبعثون الى الدول العربية كممثلين لبلدهم المانيا .

وبالاضافة الى الاساتذة المستشرقين الذين يدرّسون في هذا المعهد فهناك بعض الاساتذة العرب امثال : الدكتور محمد علي حشيشو وهو لبناني من صيدا والدكتور ريمون عازر وهو فلسطيني من يافا الماني الجنسية .

٢ ـ معهد الشرق الالماني في هامبورج : (Deutsches Orient — Institut) الذي تأسس سنة ١٩٦٠ وهو يعني بجمع المعلومات والوثائق عن الدول العربية . يتولى ادارة هذا المعهد الاستاذ الدكتور اودو شتاينباخ (Pro. Dr Udo Steinbach) وعن هذا المعهد تصدر مجلة « اورينت » الشرق (Orient) اربع مرّات في السنة . وهذه المجلة تعني خاصة بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلدان العربية . وينشر سلسلة من الكتب حول الشرق .

٣ ـ المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت (Orient — In- stitut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft — Beirut)

تأسس هذا المعهد التابع لجمعية المستشرقين الالمان سنة ١٩٦١ في بيروت وهو اول معهد من نوعه يؤسس في بلد عربي وخارج الاراضي الالمانية .

اشرف على تاسيسة استاذي الدكتور هانس فير الذي كان امين عام جمعية المستشرقين الالمان ، وكان يريد ان يكون مركزه في دمشق ولكن اسباباً سياسية حالت دون ذلك .

اول مدير لهذا المعهد كان الاستاذ الدكتور رويمر (١٩٦١ ـ ١٩٦٣) ثم خلفه الاستاذ الدكتور شتابت (١٩٦٣ ـ ١٩٦٨) ثم تعاقب على رئاسته كل من الاساتذة فيلد (١٩٦٨ ـ ١٩٧٤) ثم بافمان (١٩٧٤ ـ ١٩٧٨) ثم هارمان (١٩٧٨ ـ ١٩٨٠) ثم روتر (١٩٨٠ ـ ١٩٨٤) واليوم هاينن .

وهذا المعهد يضم مكتبة ضخمة تحتوي مايقارب مئة الف كتاب اكثرها بالعربية . وهو يتيح الفرصة امام المستعربين الالمان الشباب للعمل في المحيط العربي ومتابعة ابحاثهم والتعرف على العالم العربي عن كثب .

وبالاضافة الى ذلك يصدر سلسلة « نصوص ودراسات بيروتية » وقد صدر منها نيف وثلاثين مؤلفاً . كان اولها دراسة لكاتب هذا البحث عن اللهجة اللبنانية صدرت سنة ١٩٦٤ .

وبالاضافة الى ذلك فان المعهد يعني بنشر « المكتبة الاسلامية » (Bibliotheca Islamica) وهي سلسلة من النصوص الاسلامية المهمة بدات تصدر في استانبول سنة ١٩١٨ وقد اسسها الاستاذ الدكتور ريتر ثم اشرف عليها الاستاذ ديتريش .

٤ ـ معهد الآثار الالماني في القاهرة (Deutsches Arch aologie- ches Institut Kairo) كان يشرف عليه الاستاذ كايذر . وهذا المعهد يعني بالتنقيب على الآثار ونشر بعض الكتب .

٥ ـ معهد الآثار الالماني في بغداد : (Deutsches Archaeologisches Institut — Baghdad) كان يشرف عليه الاستاذ يورجن شميت . وقد قام باكتشافات اثرية مهمة في العراق وخارجه .

جمعية المستشرقين الالمان : Deutsche Morgenlandische Gesellschaft)

تعد هذه الجمعية من اهم الجمعيات من نوعها في العالم . واسسها المستشرق الالماني المعروف فلايشر (Fleischer) سنة ١٩٤٥ في هالّه (Halle) ، على غرار الجمعيتين الآسيويتين الفرنسية والبريطانية[٢] . وهي مازالت حتى اليوم تواصل نشاطها في جمع شمل المستشرقين الالمان واقامة المؤتمرات الدورية . وهي تصدر مجلة تعني بالدراسات الشرقية صدرت سنة ١٨٤٧ اي منذ ١٤٠ سنة ـ وما زالت تصدر حتى اليوم يسهم فيها العديد من المستشرقين الالمان وسواهم وتعتبر من اهم المجلات من نوعها بابحاثهم الرصينة والعميقة هي : (Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG) .

ويزيد عدد اعضاء هذه الجمعية على الـ (٥٠٠) عضو . منهم بعض الاساتذة العرب امثال الاستاذ الدكتور احسان عبّاس ، والاستاذ فؤاد افرام البستاني ، وبعض الاساتذة المصريين .

المجلات الالمانية التي تعني بالدارسات والابحاث الشرقية : بالاضافة الى مجلة جمعية المستشرقين الالمان التي تكلمنا عنها اعلاه

هناك

مجلة « الاسلام » (Der Islam)انشأها الاستاذ الدكتور بيكر (Becker) سنة ١٩١٠ في هامبورج ، وهي تعني بعرض ابرز المؤلفات المتعلقة بالتاريخ والأدب والحياة الاسلامية في الشرق والغرب . وهي تصدر اليوم عن معهد اللغات الشرقية في جامعة هامبورج وتتناول الأبحاث الاسلامية ولا سيما مايخص العالم العربي . يشرف عليها الاستاذ الدكتور شبولر (Spuler)

مجلة « عالم الاسلام » (Dei welt des Islam) .

اسسها الاستاذ الدكتور كامبفماير (Prof. Dr. George Kampff meyer) في برلين سنة ١٩١٣ . وهي تعني بالقضايا المعاصرة في العالم الاسلامي . ويشرف عليها اليوم الاستاذان الدكتوران فيلد (بون) واندي (فريبورج) .

مجلة « اوريانس » (Oriens)

اسسها الاستاذ الدكتور ريتر (Ritter) في استانبول سنة ١٩٤٨ وهي تعني بالدراسات العربية . ويشرف عليها الاستاذ الدكتور زلهايم (Sellheim) .

مجلة الألسنية العربية : (Zeitschrift fur arabievche Linguistik)

وهي أحدث مجلة تصدر في المانيا . يصدرها الاستاذ الدكتور فيشر (Fischer) عن جامعة درلنغن منذ سنة ١٩٧٨ .

مجلة « فكر وفن : (Fikrun Wa Fann)

تأسست هذه المجلة سنة ١٩٦٣ في بون (Bonn) وهي تصدر باللغة العربية واحياناً بالالمانية ايضاً مرّتين في السنة وتتناول قضايا الأدب العربي الحديث والفن الاسلامي ، والفلسفة العربية وتترجم احياناً عن الشعر العربي الحديث لشعراء امثال : عبدالوهاب البياتي وبدر شاكر السيّاب وادونيس ومحمود درويش وسواهم . يسهم في تحريرها الدكتور مصطفى ماهر من مصر والدكتور ناجي نجيب والدكتور مجدي يوسف والدكتور عبد الغفار مكاوي من القاهرة . ويشارك فيها عدد من الاقلام من لبنان وسوريا ومصر . وهي تنشر احياناً اخبار كبار المستشرقين الالمان ومقالات عنهم باللغة العربية .

ويرأس تحريرها اليوم . د . هللر . ناجي نجيب . وقد صدر منها مايزيد على ٤٥ عدداً .

خاتمة

ذكرنا في المقدمة اهمية الاستشراق الالماني وخصائصة وخط سيره . وعرضنا لعشر من كبار اساتذته وكذلك للجامعات والمعاهد العلمية التي تدرسه وللمجلات التي تتولى نشر الابحاث والدراسات الاستشراقية .

ننهي هذا البحث مبرزين في نقاط خلاصة الكلام حول هذه القضية ، ونبدي الملاحظات التالية .

١ ـ تزايد عدد الجامعات في المانيا التي تعني بالدراسات العربية والاسلامية .

٢ ـ تزايد عدد المستشرقين الالمان الشباب الذين يقبلون على التخصص في هذه الدراسات . على عكس بلدان اوربية اخرى امثال هولندا وبلجيكا مثلاً حيث ضعفت هذه الدراسات وقلّ عدد الذين يقبلون عليها . فقد فقدت هولندا اكبر دولة مستعمرة لها هي اندونسيا الدولة المسلمة فقل اهتمامها بالدراسات الاسلامية . وقلت الموارد التي تنفق على الجامعات في بلجيكا بحيث باتت تهدد في اقفال معاهد الاستشراق .

٣ ـ الاهتمام بالعالم العربي والاسلامي اليوم خلافاً لما كان عليه الاستشراق الالماني في القديم .

يقول الدكتور ناجي نجيب[7] في معرض تناوله لكتاب صدر مؤخراً « الاسلام في الحاضر » الذي وضعه الاستاذ الدكتور فارنر اندي والاستاذ الدكتور اودو شتاينباخ والذي صدر في ميونيخ ١٩٨٤ :

« أما الاستشراق الالماني فقد ظل طويلاً بعيداً عن الحاضر ، محصوراً على الاغلب في دائرة الدراسات الفيلولوجية والتاريخية الاكاديمية . والمجلد الحالي الذي نقدمه هنا هو اشبه بوثيقة مهمة تشير الى مدى انفتاح الاستشراق الالماني على حاضر العالم الاسلامي في المرحلة الحالية » .

٤ ـ إنشاء المعاهد العلمية في العالم العربي وخاصة المعهد الالماني للابحاث الشرقية الذي تأسس في بيروت سنة ١٩٦١ وكان اول معهد من نوعه يقام في بلد عربي .

٥ ـ الاهتمام بالتنقيب على الآثار في البلدان العربية وانشاء معهدين في القاهرة وبغداد .

٦ ـ الاهتمام بدراسة اللهجات العربية المحكية وخاصة لهجات مصر ولبنان وسوريا والعراق واليمن وبلدان شمال افريقيا .

اتاحة الفرصة والمجال امام الاساتذة المستشرقين وحتى امام الطلاب المتخصصين زيارة البلدان العربية .

فان نولدكه (Noldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) كبير المستشرقين الالمان الذي نذر حياته المديدة لخدمة العرب والعربية ، لم تطأ رجلاه

ارضاً عربية .

٨ ـ إحداث مواد تخصّص جديدة مثل دراسة الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسة في البلدان العربية اليوم .

٩ ـ تزايد عدد النساء المستشرقات اللواتي يُقدمن على الدراسات الشرقية . هذه ظاهرة جديدة بالنسبة الى المانيا لم تكن مألوفة من قبل .

١٠ ـ توثيق الصلات بين الاساتذة العرب والالمان بدعوتهم الى حضور الندوات والمؤتمرات التي تعقد في المانيا . ومنح البارزين منهم عضوية الانتساب الى جمعياتهم العلمية .

١١ ـ تبادل الاساتذة والطلاب عن طريق منح بعضهم منحاً للدراسة او للبحث في الجامعات والمعاهد الالمانية .

١٢ ـ وفي المقابل منح المستشرقين الالمان البارزين عضوية المجامع اللغوية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد .

١٣ ـ بعد الحرب العالمية الثانية اخذ عدد من الطلاب العرب الذين يتخصصون في الجامعات الالمانية على ايدي المستشرقين الكبار بتزايد . وهم موجودون اليوم من مختلف البلدان العربية حيث يدرّسون ويعملون .

١٤ ـ اتاحة الفرصة امام الاساتذة العرب للتدريس في الجامعات الالمانية واعطاء بعضهم مراكز هامة .

المراجع :

المراجع العربية :

١ ـ نعمان ، الدكتور بيتر .

يوحنا يعقوب رايسكه ، مؤسس الدراسات العربية في المانيا (١٧١٦ ـ ١٧٧٤) ، بيروت ، ١٩٧٤ .

٢ ـ جحا ، الدكتور ميشال ،[1] الدراسات العربية والاسلامية في اوربا ، معهد الانماء العربي ـ بيروت الطبعة الاولى ـ ١٩٨٢ .

[مراجعته في مجلة الفكر العربي عدد ٣٢ نيسان (ابريل) حزيران (يونيو) ١٩٨٣ (ص١٧٢ ـ ١٧٧)] .

(٢) مستشربان المانيان بارزان : هلموت ريتر وهوري باروت ، مجلة الفكر العربي عدد ٣١ كانون الثاني (يناير) ـ آذار (مارس) ١٩٨٣ . (ص ٣٣٨ ـ ٣٤٩) .

٣ ـ ديترش ، الاستاذ الدكتور البرت . .

الدراسات العربية في المانيا ، تطورها التاريخي ووضعها الحالي ، فيسبادن الطبعة الاولى (١٩٦٢) الطبعة الثانية (١٩٦٨) .

٤ ـ رويتر ، الدكتور جرنوت ،

الدراسات العربية والاسلامية بجامعة توبنغن ، ترجمة د . كمال رضوان ، دار صادر ، بيروت ١٩٧٤ .

[مراجعته في مجلة الفكر العربي عدد ٣٢ سنة ١٩٨٣ (ص ١٧٢ ـ ١٧٧) .

٥ ـ العقيقي ، نجيب

المستشرقون ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

٦ ـ كثورة الدكتور جورج : « صورة الاستشراق الالماني » مجلة الفكر العربي العدد ٤٤ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٨٦ ، (ص ٣٣٧ ـ ٣٤١) .

٧ ـ المنجد ، الدكتور صلاح الدين .

(١ المنتقى من دراسات المستشرقين (الجزء الاول) دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧٦ .

(٢) المستشرقون الالمان ، تراجمهم وما اسهموا به في الدراسات العربية ، دار الكتب الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٨ .

٨ ـ الولي ، طه .

الاسلام والمسلمون في المانيا بين الامس واليوم : عرض سريع لتطور الاستشراق في المانيا مع صورة عامة للنشاط الاسلامي الراهن فيها ، بيروت ، ١٩٦٦ .

المراجع الاجنبية

1 — Buren, Rainer

GEGENW ARTSBEZOGENE Orientwissenschaft in der Bundes republik Deutschland. Vandenhoeck & RuPrechtl, Gottingen, 1974.

2 — Falken stein, AdaM

Denkschrift JZr Lage der Orientalistik, Wiesbaden, 1960.

(3 — Fikrun wa Fann (Bonn) مجلة فكر وفن عدد ٤١)

4 — Fuk. Johann.

Die arabischen Studien in Eurpa lis des Anfang des r20 Jahr-nderts, Leijzing, 1955.

6 — Paret, Rudi . The Study of Arabic and Islam of German Uni versities, Wies - leaden, 1966.

(2) Arabistik and Islamkunde and deuschn Univer sitaten, deutsche Orientalisten seit Theodar Noldeke, wiesbaden, 1966.

(3) orientalistische Studies, Enno Littuan Zu seinerne 60 Geburtstag, Leiden Briel , 1935.

7 — Roemer, Haus Robert (Hrsg.) Deutsche Orientalistik der SiebZiger Jahre, Zustande anasse, Perspektivn, Wiesbaden, 1972.

د . ميشال جحا

مستعربان ألمانيان بارزان :

هلموت ريتر و رودي بارت

هلموت ريتر (Ritter, Hellmut) (١٨٩٢ ـ ١٩٧١)

يعتبر الاستاذ ريتر من كبار المستعربين الالمان المعاصرين ، لايقل عن نولد كه (Noldeke) وبروكلمان (Brockelmann) وهو من دون شك اكبر مستعرب الماني في القرن . يمتاز ريتر بتعدد نشاطاته وسعة علمه وتطرقه الى عدة مواضيع استشراقية . وهو صاحب اليد البيضاء على الحضارة العربية والاسلامية بما اسداه لهما من خدمات جلى .

ولد سنة (١٨٩٢) في عائلة عرفت بالعلم والعمل في حقل اللاهوت . ثم درس في جامعة هالله الشهيرة ، التي تقع في جمهورية المانيا الديمقراطية ، على مستشرقين كبيرين هما : كارل بروكلمان (١٨٨٦ ـ ١٩٥٦) (Brockelmann, carl) ، وبول كاله (١٨٧٥ ـ ١٩٦٤) ، ثم انتقل الى جامعة ستراسبورغ حيث كان يدرس مستشرقان كبيران آخران هما ثيودور نولدكه (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) (Noldeke, Theodor) وانو ليتمان (١٨٧٥ ـ ١٩٥٨) (Littamen, Enno) .

وفي مطلع الحرب العالمية الاولى ، اي سنة (١٩١٤) ، نال شهادة الدكتوراة من جامعة بون ، ثم انخرط في سلك الجندية وذهب الى اسطنبول حيث عمل كمترجم ومنها انتقل الى العراق وفلسطين لانه كان يعرف اللغتين التركية والعربية . وقد ساعده ذلك على الاتصال بشعوب هذه المنطقة ، فجمع العديد من الاخبار وتمكن من هذه اللغات .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الاولى ، اصبح سنة (١٩١٩) استاذاً للغات الشرقية في جامعة هامبورج . وفي هذه الفترة ترجم كتاب الغزالي ، كيمياء السعادة ، تحت عنوان (Des Elixier der Glucksaligkeit) ونشر كتاباً في السحر هو « غايات الحكيم » الذي كان قد وجد مخطوطته في مكتبة فريبورج سنة (١٩٢١) ، وهو يدور حول موضوع السحر عند الاغريق .

وفي سنة (١٩٢٧) ، عاد الى اسطنبول كمدير لمعهد الآثار الالماني فيها ، حيث مكث فترة تقارب ثلث قرن ، وقام بالتدريس في جامعتها كمعيد اول الامر ، ثم كاستاذ ، ساعده على ذلك اتقانه للغة التركية واجادة التحدث بها . وفي اسطنبول انكب على دراسة المخطوطات العربية الموجودة في مكتباتها الفنية ، والتي يقدر عددها بحوالي ربع مليون مخطوط . وفيها كان قد اسس المكتبة الاسلامية (Bibliotheca Islamic) سنة (١٩١٨) التي تعني بنشر عدد من المراجع العربية ، وقد نشر المخطوطات ذات الصلة بأعلام الصوفية امثال : مولانا جلال الدين الرومي ، والسهروردييين الاربعة ، والنظامي ، والمحاسبي .

وفي سنة (١٩٤٨) ، اسس مجلة ، « اورينس » (Oriens) ومعناها الشرق . وفي سنة (١٩٤٩) عين عميداً لكلية الآداب في جامعة فرانكفورت ، حيث درس عليه عدد كبير من المستشرقين الالمان وسواهم .

وبعد تقاعده سنة(١٩٥٧) في جامعة فرانكفورت ، عاد الى

اسطنبول موفداً من قبل منظمة اليونسكو للعمل على فهرسة المخطوطات والدواوين الشعرية الموجودة في مكتباتها كما عاود التدريس في جامعتها ، وكذلك أمضى فترة اواخر الستينات في بيروت ـ حيث كنت التقيه في المعهد الالماني للابحاث الشرقية ـ يعمل رغم سوء حالته الصحية ، ورغم كبر سنه ، على كتابه الضخم الذي يتناول لهجة « طورويو » السريانية الذي سوف نتناوله فيما بعد .

وفي سنة (١٩٦٩) ، عاد اخيراً الى المانيا بعد ان ساءت صحته ، ولكنه لم ينقطع عن العمل المضني الشاق الذي بدأه في ريعان شبابه ، وكرس له حياته ، الى ان وافته المنية سنة (١٩٧١) .

بيد ان هلموت ريتر لم يمت ، بل هو حي في خلفه من مؤلفات مهمة بلغت (٢٦) مؤلفاً وابحاث تعد بالعشرات . بالاضافة الى العديد من المواضيع التي عالجتها في الموسوعات العلمية كالموسوعة الاسلامية ومجلة « الاسلام » (Der Islam) و « اسلاميكا » (Islamica) ومجلة الدراسات العربية (olz) ومجلة الدراسات الشرقية (Rso) ومجلة الدراسات العربية واورينيس (Oriens) ومجلة جمعية المستشرقين الالمان (ZDMG) واكثر من منتي مراجعة للكتب العلمية ، والمحاضرات في كبريات جامعات العالم .

اتقن ريتر بالاضافة الى اللغة العربية ، اللغتين التركية والفارسية وكتب بها جميعاً .

كان رحمه الله ، متشعب الاختصاصات ، فقد عالج مواضيع عديدة كما نقل مختارات من كتابات الغزالي ، وترجم كتاب « كيمياء السعادة » الى الالمانية سنة (١٩٢٣) كما سوف نرى . وقام بالاشتراك مع كارل هانريش بيكر (١٨٧٦ ـ ١٩٢٣) (Becker, Carl Heinrich) الذي يعتبر مؤسس الدراسات الاسلامية في جامعة هامبورج ـ باصدار مجلة « الاسلام » (Der Islam) سنة (١٩٢٠) ، كما اسس بعد الحرب العالمية الثانية مع بعض العلماء « الجمعية الدولية للابحاث الشرقية » التي اصدرت سنة (١٩٤٨) مجلة « أورينس » (Oriens) والتي تولى الاشراف عليها حتى سنة (١٩٥٤) ، عندما تولى الاستاذ زالهيم (Sellheim, Rudolf) .

انكب ريتر على دراسة الشاعر الصوفي فريد الدين العطار الذي شغله لفترة طويلة من الزمن ، ونشر كتاب « اسرار البلاغة » لعبدالقاهر الجرجاني سنة (١٩٥٤) في اسطنبول ، وقدم له بمقدمة مطولة باللغة الانجليزية ، ثم نقله الى الالمانية سنة (١٩٥٩) بلغة رائعة ، وقد ظل يعمل على هذه الترجمة مدة تزيد على ثلاثين سنة . وكتاب « أسرار البلاغة » من اهم الكتب العربية في موضوعه ، فهو يعتبر الاساس في ظهور علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع .

وفي سنة (١٩٥٩) ، حقق ونشر كتاب « مشارق أنوار القلوب ومفاتيح اسرار الغيوب » لابن الدباغ يعود الى القرن السابع الهجري ، وفي سنة (١٩٦٠) ، دعي ريتر للمشاركة في الاحتفالات بذكرى مولانا جلال الدين الرومي في « كونيا » في تركيا ، حيث القى محاضرة قيمة عنه ، وشاهد رقص الدراويش ، وكتب عنه مقالاً مطولاً ونشره في مجلة « أورينس » (Oriens) (مجلد ١٩٦٢/١٥) .

انصرف ريتر الى دراسة لهجة طور عبدين التي يتكلمها اليعاقبة (السريان) المسيحيون والتي سجلت في بيروت واسطنبول ، ثم ترجمها الى الالمانية ووضع قواعدها الصرفية والنحوية ومعجمها لمفرداتها ، وظهر عمله هذا في ثلاثة مجلدات ضخمة تحت اسم لهجة طوريو (Toroyo) التي توشك على الانقراض ، نشره المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت ، بثلاثة اجزاء ، صدرت على التوالي سنة (١٩٦٧ ، ١٩٦٩ ، ١٩٧١) قبل وفاته بفترة قصيرة ، وهي تحتوي على النصوص وترجمتها ، والجزء الرابع معجم للمفردات .

وعند بلوغه السبعين من عمره ، رفض ريتر ان ينشر في هذه المناسبة ، كما جرت العادة في المانيا ـ كتاب (Festschrift) فاستعاض زملاؤه وطلابه الكثر عن ذلك بنشر مقالات في مجلة « أورينس » ، التي كان قد أسسها كما رأينا ، غطت أربعة اجزاء

من المجلة وعند نشر آخر هذه المقالات كان قد اصبح في سنته الخامسة والسبعين . وفي سنة (١٩٦٢) ، دعي الى بغداد للمشاركة في الاحتفال بذكرى الفيلسوف العربي الاول الكندي .

هذا ، ويعد الاستاذ ريتر من اهم المتخصصين في حقل الدراسات الاسلامية وأوفرها انتاجا ، وقد نشر في هذا الحقل كتابا مهماً يتناول تاريخ الفرق الاسلامية ، هو « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » لأبي الحسن الاشعري ، الذي ظهر في جزئين بين سنة (١٩٢٠ ، ١٩٣٠) نشرته المكتبة الاسلامية « Bibliothe- ca Islamica) ، التي كان قد اسسها كما اسلفنا ، وهذا الكتاب يحمل الرقم واحد في سلسلة منشوراتها . وهو يساعد على تتبع خطوط تطور تاريخ العقيدة الاسلامية في العصر المبكر تتبعا مفصلاً . كما نشر كتاب « فرق الشيعة » للحسن بن موسى النوبختي صدر سنة (١٩٣١) ، ويحمل الرقم (٤) في سلسلة منشورات « المكتبة الاسلامية » ، يضع فيه اسساً جديدة لدراسة الفقه الاسلامي في مراحله الاولى . ولعل اهم موضوع ركز عليه الاستاذ ريتر هو موضوع التصوف الاسلامي ، فبالاضافة الى تناوله جلال الدين الرومي ـ كما مر معنا ـ درس السهروردين الاربعة ,Dier Vier) Suhrawardis) وفي كتابه هذا يعرض لكبار المتصوفة المسلمين في القرن الثاني عشر ميلادي . كما تناول أبا يزيد البسطامي . وأهم مؤلف لريتر حول التصوف هو كتاب « بحر النفس » Das Meer der) Seel) يدور حول الانسان والعالم والله في قصص فريد الدين العطار .

كما نشر أجزاء الوافي بالوفيات للصفدي ، وهو اهم كتب التراجم ، يشتمل على أربع عشرة الف ترجمة . ودرس ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع المعروف .

وبفضل ما أسداه ريتر من ابحاث ، وما قام به من نشاط علمي بارز عُيِّن في سنة (١٩٤٨) عضواً مراسلاً في المجتمع العلمي العربي في دمشق . وفي سنة (١٩٥٥) ، عين عضو شرف في الجمعية الملكية الاسيوية في لندن ، وعضواً عاملاً في جمعية الابحاث الاسلامية في بومباي وسنة (١٩٦٢) ، عين عضواً في المعهد الالماني للآثار في برلين . وفي سنة (١٩٦٤) عين عضو شرف في الجمعية الشرقية الاميركية في نيوهافن ، وعضواً مراسلاً في الاكاديمية الملكية في برشلونة ، واصبح سنة (١٩٦٦) عضواً في الاكاديمية البريطانية في لندن ، ومنح لقب دكتوراه شرف من جامعة اسطنبول ، كما اصبح سنة (١٩٦٩) عضو شرف في جمعية المستشرقين الالمان ، وعضواً في المجمع اللغوي التركي في انقرة .

أن التراث الفكري الذي خلفه لنا ريتر يعد من اغنى وابرز وأوسع ما يمكن ان يخلفه عالم ، فقد شملت ابحاثه التراث العربي والفارسي والتركي والكردي والآرامي ، كما انه ألّف في مواضيع متشعبه ، مثل : علم النحو واللهجات ، وتاريخ الادب والاقتصاد وتاريخ العلوم والسحر والمخطوطات والفلسفة والدين والتصوف والشعر والعادات الشعبية والمسرح (خيال الظل) « الكركوز » وشمل حتى الموسيقى ، وهوكان عازف بارع . ساعده على ذلك ، أنه كان يجيد العديد من اللغات الشرقية وخاصة العربية والفارسية والتركية ، كما اسلفنا ، بالاضافة الى اللغات الاوربية القديمة والحديثة .

ولعل ابرز ابحاثه العلمية ، تتناول تاريخ الادب العربي والاسلامي بشكل عام ، وقد ساعدته ابحاثه التي تناولت المخطوطات الضخمة التي اكتشفها في مكتبات اسطنبول افساح المجال لتسليط أضواء جديدة واساسية على نصوص عربية وغير عربية ، تناولت مواضيع : الدين والفلسفة والسيرة الذاتية والتصوف والشعر وفن الخطابة والسحر وترجمة مثل هذه النصوص . وخاصة ما قدمه في ابحاث مهمة حول التصوف في الاسلام ، ومسرح خيال الظل عند الاتراك ، ولهجة طور عبدين ، كما انه اسهم اسهاماً بارزاً في مساعدة عدد كبير من المستشرقين وتوجيههم وارشادهم . بما قدمه لهم من معلومات ، بما زود به من جامعات ومعاهد ومؤسسات وأشخاص من نسخ عن المخطوطات الهائلة الموجودة في مكتبات اسطنبول .

ولقد استطاع ريتر بطريقة فذة التنسيق بين المواضيع المترابطة ، التي نادراً ما يتمكن انسان من ان يحيط بها ، ويوازن فيما بينها ، وأن يغوص في المواضيع الشائكة ، واظهار الاوجه الموحية والمسائل الدقيقة وذات الابعاد المتشعبة ، والقدرة على الجمع والاحاطة والالهام والغنى في الاهتمامات المتعددة . وبالاضافة الى ذلك ، مقدرته ـ على الرغم من تشعب اهتماماته ـ على التركيز على المواضيع الدقيقة والمتخصصة ، واستغلال ذلك كله في الموضوع الذي يؤلف فيه موقفاً بين الجمع والتأليف .

هذا وان يكن الاستاذ ريتر لم يصرف جل اهتمامه الى موضوع واحد معين ، ويبحث فيه في العمق ، فأنه ـ على الرغم من اتساع افقه وتنوع المواضيع التي تناولها ـ ظل محافظاً على تفرد شخصيته واصالته في تتبع الحقائق وعرضها مبتعداً عن السطحية والقفز الى تقرير النتائج . أن الذي كان يفتنه اكثر من اي شيء آخر

هو طرح الاسئلة الاساسية واستخلاص النتائج . وأنه كان يكرس انتباهه نحو الظواهر والسعي الى ادراكها قبل ان ينصرف الى التساؤل حول تركيبها التاريخي .

لم ينظر ريتر الى الحضارة الاسلامية نظرة المتشكك ـ كما فعل بعض المستشرقين ـ بل نظر اليها من حيث انها تشكل وحدة عضوية شاملة . ولم تكن نظرته نظرة جزئية بين الشرق والغرب بل كان يرى انه ليس من الممكن الفصل بينهما .

لقد اسهم في العلوم الاسلامية اسهاماً كبيراً ، نادراً ما نجده عند عالم فرد ، شمل جميع العلوم الاسلامية . كما اسهم في نقل الحضارة العربية والاسلامية الى الغرب مفسحاً المجال امام تفاهم انساني أوسع .

كان هلموت ريتر رجلاً عظيماً بكل معنى الكلمة ، بالاضافة الى كونه بحاثة وعالماً من الطراز الاول ، وصاحب عبقرية فذة في جميع الحقائق والتعامل معها ، وتناول المواضيع المتشعبة والشائكة والاحاطة بها . وقد أسدى خدمات جلى في نشر النصوص العربية والاسلامية والآرامية . وبالاضافة الى اهتمامه بالدراسات الاسلامية والتصوف . فقد اهتم بالشعر العربي والاسلامي بشكل عام ، وقارن بين كل نوع منها وفهمها فهماً دقيقاً ، وعني بالشعراء الكبار ، امثال جلال الدين الرومي ونظامي وحافظ .

كان باحثاً دؤوباً في بحثه عن الحقيقة ، وكان رجلاً لا يخاف في الحق لومة لائم وقد استطاع في الثلاثينات والاربعينات ان يبقى بعيداً عن التقلبات السياسية التي شهدتها المانيا ، وخاصة على أثر مجيء النازية الى الحكم سنة (١٩٣٣) ، محافظاً على اصالة المستشرق الالماني وصفات الباحث العالم .

وبعد ، لقد استطاع ريتر ، بفضل اطلاعه وعلمه وحسه المرهف ، أن يجعل لنفسه اسماً مرموقاً في عالم الاستشراق ، وأن يكون لنفسه شهرة عالمية . فكان مثال العالم الباحث الدؤوب لايثنيه شيء عن العمل الصامت . كان منجذباً الى الشرق مأخوذاً به ، كما كان مشرقي الهوى ، ولكنه ظل في دخيلة نفسه المانياً يتصف بالصفات الجرمانية .

رودي باريت (Paret, Rudi) (١٩٠٠ ـ ١٩٨٢)

يعد الاستاذ رودي باريت من كبار المستعربين الالمان الاحياء ، وهو متخصص باللغة العربية والدراسات الاسلامية وبالقرآن الكريم بوجه خاص .

درس باريت ، في جامعة توبنجن ، اللغات السامية والعربية منها خاصة ، بالاضافة الى التركية والفارسية ، وذلك من سنة (١٩٢٠ الى ١٩٢٤) وتخرج على المستشرق الكبير انوليتمان (Littmann, Enno) (١٨٧٥ ـ ١٩٥٨) ، الذي رأس قسم الدراسات الشرقية في جامعة توبنجن فترة ثلاثين عاماً . وكان موضوع اطروحته القصة الشعبية « سيف بن ذي يزن » ثم امضى فترة قصيرة في القاهرة في شتاء سنة (١٩٢٥ ـ ١٩٢٦) عاد بعدها لينال شهادة الاستاذية من جامعة توبنجن سنة (١٩٢٦) في اللغات السامية والعلوم الاسلامية ، وبقي يدرس فيها حتى سنة (١٩٣٠) .

وهو يروي لنا عن زيارة قام بها صيف سنة (١٩٣٠) للمستشرق الكبير تيودور نولدكه (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) (Noldeke Theodor) في منزله ، وكان ذلك قبل وفاته بفترة قصيرة في تلك السنة بعد ان كان قد بلغ من العمر عتياً . فيقول عنه : انه بالرغم من ذلك كان صافي الذهن متقد التفكير . وكان نولدكه اكبر عالم ـ ليس في المانيا وحدها بل وفي اوربا كلها في علوم القرآن . وقد تركت تلك الزيارة أثرها في الدارس الشاب باريت ، الذي لم يكن قد بلغ الثلاثين من عمره بعد ، وتشاء الصدف ان يصبح الشاب الزائر رودي باريت فيما بعد اكبر مستشرق الماني معاصر ، يعني بالقرآن الكريم ويضع له ترجمة بالالمانية تعد افضل الترجمات على الاطلاق . ثم انتقل الى جامعة ايدلبرج ـ اقد جامعة في المانيا ، واصبح فيها استاذا سنة (١٩٣٩) .

وأثناء الحرب العالمية الثانية ، عمل باريت كمترجم في شمالي افريقيا في حملة المارشال رومل ، اذ كان يستخدم معرفته للغة العربية للتفاهم مع الليبيين ، وخاصة مع البدو والذين كان يطلب منهم تأمين بعض المواد الغذائية للجيش الالماني . ولما فشلت حملة روميل ، وانهزم الجيش الالماني ، وقع باريت في الاسر وظل اسيراً من سنة (١٩٤٣) حتى (١٩٤٦) الى ما بعد انتهاء الحرب وانهزام المانيا النازية .

وبعد ان نفضت المانيا غبار الحرب عنها ، وبدأ العمل في بناء ما هدمته الحرب استأنفت الجامعات اعمالها ، عاد باريت الى التدريس سنة (١٩٥١) في جامعة توبنجن التي تعد من اهم جامعات المانيا للدراسات الاسلامية والعربية ، وبعد أن كان قد امضى بضع سنوات يدرس في جامعة بون ـ التي اصبحت عاصمة لجمهورية المانيا الاتحادية ـ كأستاذ للغة العربية والدراسات الاسلامية خلفاً لاستاذه ليتمان ، وبقي فيها حتى تقاعده سنة (١٩٦٨) .

وهو وقد بلغ الثمانين من عمره ، مازال يعيش في توبنجن مع

زوجته وقد زرته في العام الماضي في داره التي تقع في ضاحية مشرفة من المدينة الجامعية العريقة التي احتفلت منذ سنوات بذكرى مرور (٥٠٠) عام على تاسيسها وامضيت معه وقتاً ممتعاً ، تداولنا فيه الاحاديث حول اسهامه في موضوع الدراسات العربية والاسلامية ، وعن الخبرات والتجارب التي حصّلها في الفترة المديدة من عمره الذي قضاه في خدمة الدراسات العربية والاسلامية ، وذلك عن حاضر ومستقبل هذه الدراسات في الجامعات الالمانية في يومنا هذا . وكان ذلك لقائي الثالث به ، اذ كنت قد تعرفت عليه لاول مرة في سنة (١٩٥٧) في المؤتمر الدولي الرابع والعشرين للمستشرقين ، الذي عقد في مدينة ميونخ . وكان بقامته المديدة المنتصبة وشعره الذي يوخطه الشيب يوحي بالاحترام ، وقد ترك في نفسي الانطباع للمرة الاولى على اني امام عالم متواضع جليل . ثم عدت والتقيت به في مؤتمر المستشرقين الالمان الذي عقد في خريف سنة (١٩٧٧) في جامعة ارلنجن ، واستمعت الى مداخلاته وملاحظاته التي زادت من تقديري واحترامي له . وقد ارسل لي فيما بعد نبذة عن حياته وبعض مؤلفاته .

كان الاستاذ باريت يركز اول الامر على الادب الشعبي عند العرب ـ وكان هذا النوع من الادب قد اخذ يلاقي اهتمام بعض المستشرقين الالمان ، وخاصة بعد نقل كتاب الف ليلة وليلة الشهير ، الذي نقله الى الالمانية انوليتمان في ستة مجلدات باسلوب رائع ـ ومن مؤلفاته في هذا الحقل ، نذكر :

١ ـ تاريخ الاسلام على ضوء الادب الشعبي ، (١٩٢٧)
(Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur) .

٢ ـ أدب المغازي الخرافي ، أشعار عربية عن حروب الاسلام في عصر الرسول محمد ، (١٩٣٠)
(DieLegerdare Maghazi — Literatur, arabische Dichtungen uber Muslimische Kriegszuge Zu Mohammeds Zeit).

ثم مالبث ان انتقل الى العلوم الاسلامية ، وركز على الابحاث القرآنية مبتدئا بالاهتمام بوضع المراة في الاسلام ، في كتابه « قضية المراة في العالم العربي الاسلامي » ، (١٩٣٤) .
(Zur frauenfrage in der arabisch — Islamischen Welt.

وهو يقول عن ذلك : « لم اتفرغ للبحث في القرآن الا بعد ان عكفت طويلاً على دراسة وضع المرأة في العالم العربي الاسلامي ، مستخلصاً من القرآن كل ما يتعلق بهذا الموضوع من نصوص ثم وصلت الى النتيجة بانه توجد فعلاً ترجمات كثيرة للقرآن الى لغات اوربية ، الا ان تفصيلات معينة بالنص كانت اما مختلفة في الترجمات او غير واضحة اطلاقاً ، وفي محاولتي لتوضيح هذه التفاصيل ، توصلت الى وجهة نظر أبعد ، وهي ان الانسان عند محاولته الشرح لابد من ان يستجمع كل المعلومات الموضوعية والصيغ اللغوية الواردة في مواضع اخرى من القرآن ، وأن ينظمها ويراعيها عند التفسير . كانت النتيجة الحتمية لذلك ، هي وضع برنامج لترجمة القرآن ترجمة علمية جديدة ، وقد وضعت الخطوط العريضة لذلك البرنامج في مقال لي بعنوان : « خطة لترجمة القرآن ترجمة جديدة علمية فيها بعض الشرح) .

فبعد ظهور ترجمة ريتشارد بيل (Bell) للقرآن الى الانكليزية ، التي صدرت في ادنبرة سنة (١٩٣٧ ـ ١٩٣٩) ، وتعليق ادموند بيك (Beck) على سورة الروم ، وبعد ظهور مقدمة للقرآن (Introduc-tion au Coran) لويجيس بلاشير (Blachere) (باريس ١٩٤٧) ، ثم ترجمته للقرآن الى الفرنسية في جزئين (١٩٤٩ ـ ١٩٥٠) ، وضع باريت كتاباً حول « حدود البحث في القرآن (Gren, en der koranfors-chung) ، نشر سنة (١٩٤٩) ، ثم اخذت مؤلفاته حول هذا الموضوع تتتالي .

اهم مآالفه في هذا الحقل :

١ ـ محمد والقرآن (Mohammed und der koran) ، طبعة اولى سنة ١٩٥٧ ، طبعة رابعة سنة ١٩٧٦ .

٢ ـ الرمزية في الاسلام (١٩٥٨) (Symbolik des Islam) .

٣ ـ ترجمة للقرآن الى الالمانية (١٩٦٦) .

٤ ـ « القرآن تعليق وفهرست » (١٩٧١) (Der Koran, Kommentar und Konkordanz)

٥ ـ وآخر كتاب صدر حول هذا الموضوع ، « مؤلفات رودي باريت الاسلامية » (Schriften Zum Islam ، حققه الاستاذ فان آس (J. Van Ess) صدر سنة (١٩٨١) .

وعند اعداد ترجمة للقرآن ، اطلع باريت اطلاعاً وافياً على تفاسير الطبري ، والزمخشري والبيضاوي ، وكان في استخدامه لهذه التفاسير في منتهى الحرص والحذر ، على عكس المترجمين الالمان السابقين ، الذين نقلوا عن الاصول العربية بعض التفسيرات الغامضة وتبنوها . فهو يرى انه من واجبه ترجمة النص بمعناه الاصلي ، كما اخبر به محمد آنذاك بعدنزوله عليه ، وكما اراد له ان يفهم ، وقد حرص كل الحرص على الاستعانة بالقرآن نفسه في تفسير نصوصه ، بحيث جمع لكل آية وفقرة كل ما يتعلق بها او يجاريها مما ورد في اماكن اخرى ، ثم قارن التعابير المتشابهة

والمتباينة ببعضها بحيث وضع امام كل آية تلك المواضيع التي لها علاقة بالآية من حيث المعنى . او التي تتضمن تعبيراً مذكوراً في الآية المعنية ويرد في موضع آخر من القرآن ، سواء بنفس الطريقة أم بطريقة متشابهة . وقد رتب هذه الاستشهادات بحيث ترد في المقام الاول والآيات ، التي تطابق الآية المعنية ، ثم تليها بالتدريج الآيات التي تقل فيها درجة المطابقة .

وهو يشرح لنا طريقته في ترجمة القرآن ، فيقول « ان طريقة تعبير القرآن كثيراً ما تكون مقتضبة ، واحياناً ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف او تبقى بدون تلميح ، وعلى القارىء ان يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من اضافات . ولما كانت هذه الاضافات لاتأتي من نفسها ان يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من اضافات . لوما كانت هذه اضافات لا تأتي من نفسها بل تكتسب بعد تجربة لغوية والمام تام بالموضوع ، فقد ادخلت في ترجمتي اضافات معينة هنا وهناك لربط سياق الكلام ، وخاصة في الموضع التي ترك فيها النص عوامل الربط المهمة . وقد وضعت الاضافات وهمزات الوصل الفكرية التي تفي بهذا الغرض داخل اقواس لتدل انها اضافات مني عند ترجمتي للنصوص القرآنية .

ثم يضيف قائلاً : يجد المرء نفسه امام كثير من الاسئلة ، بمجرد ان يحاول استيعاب كل سورة على انها وحدة ادبية محاولاً فهم بنائها الداخلي . وعلى المرء منذ البداية ان يفرق بين السور القصيرة والسور الطويلة . فالسور القصيرة يرجع معظمها الى فجر النبوة ، وهي بفضل قصرها تعطي انطباعاً على أنها مترابطة ، الا انها احياناً تبدو كأنها مواد متنوعة . ويتضح ذلك بصورة اكبر في السورة الطويلة . حتى ان المفسرين المسلمين قرروا أن السور المكية (اي المنزلة بمكة قبل الهجرة) تشتمل على بعض الآيات المدنية (التي نزلت بعد الهجرة) والعكس بالعكس وكثيراً ماتعطي السور الطويلة انطباعاً بأنها جمعت من فقرات مختلفة ذات طابع مستقل ، واحياناً نجد تشابها في الترتيب ، ومثل ذلك في السور التي تسرد قصص الانبياء المرسلين السابقين . فالسورة رقم ١٢ ، تتناول قصة محكمة السياق ، وهي قصة يوسف وأخوته . وكذلك السورة رقم ٧١ (سورة نوح) ، وهي اقصر بكثير ـ تخبر عن نوع . لكن الحالات التي يصعب فيها الترتيب او يتعذر تشكل اغلبية .

ثم انتهى كلامه حول هذا الموضوع الشائك معترفاً بأن النتائج التي توصل اليها رينتشارد بيل حول ترتيب نقدي تايخي لمختلف السور القرآنية ، وأن تكن مهمة ، فهي ليست كلها اكيدة فيقول : « وعند اعدادي لترجمة القرآن ، كنت اختار عموماً الفقرات القصيرة من النص التي تبدو انها مرتبطة ببعضها منذ البداية ، ثم ادرسها واستدل منها على المعنى الاصلي المقصود بنزولها في موقف حددته ظروف العصر والبيئة . وكان لذلك مايبرره اذ افترضنا ان التنزيل كان محدد الكم في كل مرة . حتى سورة يوسف ذات الموضوع المترابط لم يخبر بها الرسول على دفعة واحدة بالتأكيد والحقيقة التي لاجدال فيها ، وهي ان بعض الفقرات المتنوعة قد اندمجت وانضمت الى سور طويلة . وللمرء ان يتساءل طبعاً عن الاعتبارات التي ادت الى ذلك وعن اسباب عدم الاتساق الظاهري في سياق النص . وما زال هذا المجال من البحوث القرآنية يتطلب الكثير من الدرس .

هذا مايورده لنا الاستاذ باريت حول ما لاقاه من صعوبات في ترجمة القرآن الى الالمانية بالاضافة الى ما يلاقيه المترجم من صعوبة في فهم الاعجاز القرآني ونقله بأمانة . ومع كل ذلك ، فأن ترجمة باريت للقرآن الكريم تمتاز عن سواها من الترجمات العديدة التي وضعت في اوربا ، وفي المانيا بوجه خاص .

أزداد اهتمام المستشرقين الالمان بالنبي محمد وبالقرآن في المئة السنة الاخيرة . فأول من وضع فهرساً ابجدياً لمفردات القرآن الكريم ، مع ذكر رقم السورة ورقم الآية التي ترد فيها ، كان الاستاذ غوستاف فلوجل (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) (Flugel, Gustav) ، وكان ذلك في مدينة ليبزيج سنة (١٨٣٤) ، ثم نشر فستنفيلد (١٨٠٨ ـ ١٨٩٩) (Wustenfeld, Fer) سيرة ابن هشام عن النبي سنة (١٨٥٨ ـ ١٨٦٠) ، نقلها بعد ذلك الى الالمانية المستشرق فايل (١٨٠٨ ـ ١٨٨٩) (Weil, Gustav) ، سنة (١٨٦٤) ، ونشر فلايشر (١٨٠١ ـ ١٨٨٨) (Fleischer, Heinrich Lebercht) تفسير البيضاوي للقرآن (١٨٤٦ و ١٨٤٨) . كما نشر نولد كه (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) (Noldeke, Theodor) كتابه المهم « تاريخ القرآن » (Geschichte des Qorans) سنة (١٨٦٠) .

ومنذ مطلع القرن العشرين ، قام ساخاو (١٨٤٥ ـ ١٩٣٠) (Sachau, Edward) بالاشتراك مع ميتفوخ (١٨٧٦ ـ ١٩٤٢) (Mittwoch, Eugen) ، وهوروفيتس (١٨٧٤ ـ ١٩٣١) (Horowitz, Josef) ، وشفالي (Schwally, Freidrich) وآخرين ، بنشر « كتاب الطبقات » لابن سعد . الذي يعد مرجعاً مهماً للعصور الاولى من التاريخ الاسلامي .

كما تناول جريمة (١٨٦٤ ـ ١٩٤٢) (Grimme, Hubert) حياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في مجلدين . وكذلك كتاب هورفيتس حول النبي محمد والقرآن والتاريخ الاسلامي الباكر

وبرجشتريسر ١٨٨٦ ـ ١٩٣٣) (Bergstrasser, Gotthelf) الذي اعاد كتابة « تاريخ القرآن » لنولدكه ، وفوك (١٨٩٤ ـ ١٩٧٤) (Fuch, Johann) الذي تناول سيرة ابن اسحق ، وسوى ذلك .

بأنه حرص على ان يكون عمله علمياً واقرب ما يكون من الدقة والأمانة في نقل المعاني القرآنية من العربية الى الالمانية ، حتى انه حينما تعترضه كلمة يشكل عليه فهمها على الوجه المقصود ، أو لا يطمئن الى قدرته على تحديد معناها باللغة الالمانية ، فانه يكتبها بنصها العربي كما ورد في الآية الكريمة ولكن بالحرف اللاتيني تاركاً المجال للقارىء أن يتوصل الى اعطائها المعنى الذي يراه ملائماً لسياق الكلام بدون ان يفرض عليه وجهة نظره الشخصية . وقد اصبح علمه هذا المرجع الاساسي لكل الدارسين الالمان في هذا المجال .

هذا بالاضافة الى ذلك كله ، فأن باريت الف في حقل ثالث له اهميته الا وهو تاريخ الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية (Arabistik und Islam — Kunde an Deutschen Universitaten) صدر بالانكليزية سنة (١٩٦٨) تحت عنوان :

(The Study of arabic and Islam at German Universities)

كما جدد باريت كتاباً وضعه هاردر (Harder) الطبعة العاشرة (١٩٦٥) (Harder's Kleine arabisch Sprachlihre) وهذا الكتاب يعتمد لتدريس قواعد اللغة بالعربية في الجامعات الالمانية للمستعربين .

بالاضافة الى ذلك كله ، فقد وضع العديد من المقالات والابحاث التي تتناول الاسلام والقرآن الكريم والادب العربي والتاريخ الاسلامي ، نشرت في كبريات المجلات الاستشراقية في المانيا وفي خارجها . وكذلك في الموسوعة الاسلامية والموسوعة البريطانية .

وفوق ذلك كله ، يبقى الاستاذ باريت مثال العالم المتواضع الذي يحب الابتعاد عن الاضواء ، ولا يرغب في ان توضع عنه كتب الاطراء والتبجيل .

الهوامش

(١) بمناسبة مرور عشر سنوات على وفاته .

(٢) بمناسبة بلوغه الثمانين من عمره .

(٣) الدراسات العربية والاسلامية بجامعة توبنجن ، (ص ١٢٠ ـ ١٢١)

(٤) المصدر نفسه ، (ص ١٢٦ ـ ١٢٧) .

(٥) المصدر نفسه ، (١٢٨) .

(٦) ظهرت اول ترجمة للقرآن الكريم الى اللاتينية ، سنة (١١٤٣) في اسبانيا ، ثم توالت التراجم الى اللغات الاوربية عبر العصور فهناك (٥٧) ترجمة الى الانكليزية و (٤٢) ترجمة الى الالمانية و (٣٣) ترجمة الى الفرنسية ، بالاضافة الى ترجمات اخرى الى باقي اللغات .

(٧) تجدر الاشارة هنا الى ان ترجمات عديدة للقرآن الكريم ، او لقسم منه الى الالمانية سبقت ترجمة رودي باريت ، كما اشرنا في الهامش اعلاه ولعل اشهرها :

١ ـ اقدم ترجمة للقرآن الكريم الى الالمانية هي ترجمة الكاهن ابراهيم هنكلمان (١٦٥٢ ـ ١٦٩٥) (Hinkelmann Abraham) طبعت في مدينة هامبورج) (١٦٩٤)

٢ ـ نقل فريد ريش روكرت (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) (Ruckert, Friedrich) قسماً من القرآن الكريم ، نشره بعد وفاته المستشرق الالماني أوغست مولر (Muller) سنة (١٨٨٨) .

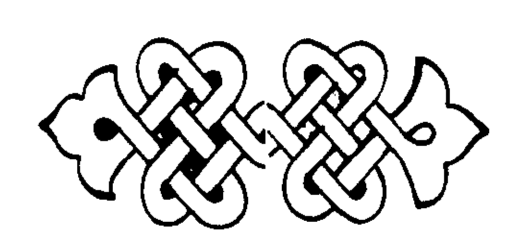
٣ ـ ترجمة لودفيك اولمان (Ullmann, Ludwig) التي ظهرت سنة (١٨٤٠) ، اعاد طبعها ليوونتر (Winter, Leo) في ميونخ (١٩٥٨) .

٤ ـ ترجمة ماكس هانج (Henning, Max) نشرة سنة (١٩٠١) ثم اعادت طبعها الدكتورة انا ماري شيمل (Schimmel, Annemarie) ، شتوتفرت (١٩٦٠ ـ ١٩٦٣) .

٥ ـ ترجم أريش بشهوف (Bischoff, Erich) مختارات من القرآن الكريم ، ليزينج (١٩٠٤) .

٦ ـ مختارات في القرآن الكريم نقلها ارنست هاردر (Harder, Ernst) ليزيج (١٩١٥) .

٧ ـ ترجمة لزاروس جولد شميث (Goldschmidt, Laxarus) برلين (١٩١٦ ـ ١٩٢٣) .



الدكتور حكمت علي الاوسي

كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ

من اعلام الاستشراق الاسباني

ميكل آسين بلاثيوس

يمكننا ان نقول إن البدايات الأولى للاستعراب الاسباني قد بدأت في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حين كان الشباب الاسباني يقبل على دراسة اللغة العربية وثقافتها وآدابها باندفاع ذاتي منقطع النظير أثار حفيظة الأب الاسباني القارو القرطبي فراح يطلق شكواه المرّة من اولئك الاسبان الذين انصرفوا عن اللاتينية لغتهم ولغة دينهم ليقبلوا طواعيه ، على لغة العرب وآدابها ، لا ليتعرفوا مواطن ضعف الفكر العربي الاسلامي ومواطن قوته ، ليفيدوا في محاربته والنكاية به ، بل ليتمتعوا بما فيه من أدب جميل ، وافكار غنية ، وشعر يخلب الالباب ، ضاربين صفحاً عن اللغة اللاتينية حتى لم يعودوا قادرين على استخدامها في كتابة رسالة سليمة من الخطأ . وأما لغة العرب فانهم يجيدونها وينظمون بها شعراً قد يفوق شعر العرب فناً وجمالاً .

ولقد هيّأت هذه المرحلة مجموعات كبيرة من الأسبان المتضلعين باللغة العربية وما فيها من علوم وثقافات ، فكوّنت اساساً مكيناً لظهور مراكز اسبانية ، ثقافية تُعنى بالعربية وما فيها من علوم وآداب وفكر وحضارة ، لتغترف منها ماكانت بها حاجة ماسة اليه ، ولقد كانت حاجتها ملحة الى كل مالدى العرب الاندلسيين من حضارة وفكر .

وكان من أبرز هذه المراكز الاسبانية التي انصرف اهتمامها الى دراسة العلوم العربية ونقلها اى لغتها ، دير « ريبول » Ripoll حيث درس العربية فيها البابا سلفستر الثاني المعروف باسم جربرت دي اورليـاك GEHBERTO DE AURILLAC . وهناك مركز ثان في ضواحي مملكة ليون ، وثالث في مدينة طليطلة .

وكان في هذه المدينة الاخيرة تجمعات كبيرة من المستعربين الاسبان المستقرين فيها الشيء الذي اهلها لان تحتضن تيار الثقافة العربية وعلومها فكان ذلك سبباً في ظهور ماعرف باسم مدرسة المترجمين الطليطليين Escuela de Traductores de Toledo .

ومنذ ذلك الحين اصبح من الممكن الحديث عن مركز اشعاعي اسباني يَشع تأثيراته القوية المشبعة بمختلف معطيات العلوم والآداب العربية ، فيجتذب طلاب العلم والثقافة من جميع أنحاء اوربا .

في ذلك المركز الثقافي والعلمي الطليطلي بدأت حركة النقل العلمي والادبي والثقافي والفكري من العربية الى اللاتينية ، منذ زمن الفونسو السابع ، بادارة واشراف شخصية كنسية اسبانية هو المطران رايموندو Raimundo (١١٣٠ ـ ١١٥٠م) . فكان لهذه الحركة العلمية النشيطة دور تاريخي حاسم في عملية نقل اوربا كلها من ظلام العصور الوسطى الى ضياء عصور التنوير والنهضة العلمية والحضارية الشاملة .

ولقد دفعت هذه الجهود النقلية للمعارف العربية المنظمات الدينية الاسبانية المختلفة الى الاهتمام باللغة العربية وثقافتها ، وبالدين الاسلامي . وكان هذا من البواعث التي جعلت رايموندو مارتين Raimundo Martin الى تأليف المعجم العربي Vocabulista in Arabic ، وانبري رامون لول Ramon Lull لتأسيس « مدرسة لتعليم اللغة العربية للمبشرين » ، في مدينة مالبوقه Mallorca وحصل على اذن من

البابا « اونوريو الرابع « Papa Honorio Iv لتأسيس مركز للدراسات الشرقية في روما .

ولقد درس المستشرق الاسباني الكبير (خوليان ريبيرا Jullian Ribera) التأثير الثقافي العربي والتصوف العربي في رامون لول ، في دراسة موسعة له .

على ان اعظم من جعل الاستعراب جزءاً مهماً من التراث الثقافي الاسباني هو الفونسو العاشر الذي قرر أن يتخذ خطوة حاسمة في هذا السبيل بأن يكلف مجموعة من المترجمين بالقيام بسلسلة من الترجمات من العربية الى اللغة اللاتينية الدارجة ، والتي كانت تدعى « الرومانثية » . ولقد سُمي بالملك الحكيم el Rey Sabio لعنايته العظيمة بالعلوم ونقلها من العربية الى هذه اللغة التي كونت الجذور الاولى للاسبانية الحديثة ، فاليه يرجع الفضل في أول ترجمة للقرآن الكريم ، ومجموعة من المؤلفات ذات الشهرة الأدبية الواسعة والتأثير العميق الفعال مثل كليلة ودمنة ، والعاب الشطرنج ، ومعراج محمد ، .... الخ ، اضافة الى ان هذا الملك الحكيم قد افاد فائدة جُلى من عناصر الثقافة الاسلامية وعلومها ومعارفها فضمَّن ذلك كله في كتابه الشهير « التاريخ العام « General Historia ، وفي كتبه الاخرى مثل : كتاب المعرفة الفلكية Libero del Saber de Astronomia وكتاب الكانتيكات Las Cantigas ، وهو كتاب في الاشعار الصوفية لسانتا ماريا .

ثم تجلت هذه التأثيرات العربية في الثقافة الاسبانية بوضوح فيما بعد ، في كتاب الكوندي لوكانور للامير دون خوان مانويل Don Juan Manuel, El Conde Lucanor وهو مجموعة قصص ذات مغزى حكمي على طريقة قصص كليلة ودمنة ، وكتاب الحب الطيب لارثيبريستي دي هيتا Arcipreste de Hita, el Libro de Buen Amor الذي بين عناصر ، التأثير العربي فيه الباحث اميريكو كاسترو في كتابه الرائع « اسبانيا في تاريخها » .

ثم تأتي بعد ذلك مرحلة شهدت اشد مراحل التاريخ الاوربي تعصباً ضد العرب والاسلام وضد الثقافة العربية والاسلامية احرقت فيها آلاف الكتب العربية في المعارف شتى ، ولم يسلم من ذلك إلا حوالي ثلثمائة مجلد من الكتب التي تبحث في وصف العلاج لشفاء كثير من الامراض[*] .

لهذا لم يكن من الغريب أن يختفي الكلام عن الاستعراب في اسبانيا الى القرن الثامن عشر . وحينما بدأت بوادر حركة استعرابية او استشراقية جديدة ، خلال هذا القرن ، فانها لم تكن حركة علمية ناشئة عن تطور لحركة محلية صميمة ، بل وصفت بانها حركة مستوردة من خارج اسبانيا .

وقد لعب باسكوال دي كايانكوس Pascual de Cayangos (١٨٠٩ ـ ١٨٩٧) مؤسس الاستعراب الاسباني الحديث . دوراً مهماً في انشاء كرسي جامعي للغة العربية في جامعة مدريد سنة ١٨٤٣ ولقد قيل ان كل الاستشراق الاسباني نشأ من كوديرا Codera(١٨٣٦ ـ ١٩١٧) ونشأ كوديرا من كايانكوس . ويعتبر كوديرا مؤشراً لولادة مدرسة الاستعراب العلمي في اسبانيا تلك المدرسة من المستعربين الاسبان التي اخذت تنظر الى التراث العربي الاسلامي في الاندلس باعتباره جزءاً من تراثها القومي . فاهتمت بدارسته دراسة علمية فيها الكثير من النظر الموضوعي المتجرد الى حد كبير عن ترسبات عصور التعصب الجاهل ، والعداء المسبق للتراث العربي في اسبانيا .

ولقد كان ميگال آسين بلاثيوس علماً كبيراً من اعلام هذه المدرسة في الاستشراق الاسباني ، امتاز بوجدان علمي اخلاقي صافٍ ، بعيد عن الميول والاهواء وعنعنات الاغراض والعصبية القومية او الدينية المقيتة التي تشوّه الحقائق الموضوعية وتزوِّر الوقائع التاريخية فكان يعلن ، بكل شجاعة ونبل ، مايتوصل اليه بنظره العلمي ، وبحثه الموضوعي ، من الحقائق التي يؤلم الإعلان عنها قومه ، ويثير القول بها رجال دينه ، مع أنه منهم نذر نفسه لخدمة الكنيسة والقيام بكل ماتتطلبه من واجب من راهب مخلص متعبد .

ولعل هذه الروح الدينية النقية الصافية هي التي طبعت وجدانه بما اتصفت به من النظر الموضوعي في بحوثه في موضوعات شائكة مليئة بما يثير الحساسيات ، ويدفع الى التعصب والتزمت البعيدين عن كل روح دينية صافية ووجدان ديني نقي . ذلك لأن الروح الدينية الحقيقية هي الاساس الذي يقوم عليه النظر العلمي الموضوعي . لهذه الحقيقة وضعت دوائر المعارف الفلسفية مادة « الموضوعية » تحت مدخل « الاخلاق » وسميت بـ « الموضوعية الاخلاقية[1] « Ethical Objectivity .

وفي الفكر العربي الاسلامي ارتبطت مقولتا الحق والعدل اللتان تكوّنان جوهر العقيدة الاسلامية وجوهر البحث العلمي الذي هدفه الكشف عن الحقيقة ، إرتبطتا بالعلم وبالعقيدة جميعاً . ويتبين

هـذا ، بجـلاء ، في قـول عبدالرحمن الخـازني (تـوفي سنـة ٥٥٠ هـ ـ ١١٠٠م) في كتابه « ميزان الحكمة » عن العدل :

« فان العدل نظام الفضائل جملة ، وملاك الخيرات اجمع ، لان الفضيلة التامة هي الحكمة ، وهي شقّا العلم والعمل ، وشطرا الدين والدنيا ، علم تام وفعْل محكم مجمع بينهما وملتقى كماليهما به تنال قاصية كل مجد وبسببه يجاز قصب السبق في كل خير »[٦] .

على أن الحفاظ على خصائص النظر العلمي الموضوعي ، في الدراسات الانسانية ، ليس بالشيء الميسور بكيفية مطلقة ، كمـا هو الأمـر في مجالات العلوم الطبيعيـة . ذلك أن قدرة الانسان على التجرد من نزعـاته واهـوائه ومختـزنات عقله الباطن مما تشرّبه من معتقـدات ومفاهيم ومسلّمـات ، منذ طفولته ، انما هي طاقة محدودة جداً . من هنا تأتي الصفة النسبية من حيث الموضوعية في المواقف والاحكام العلمية ، في مجـال الدراسات الانسـانية عـامة ، وفي دائـرة الدراسات الدينية والعقائدية خاصة .

بهـذا المفهوم للنـظر الموضـوعي ينبغي ان يؤخـذ وصفنـا بالموضوعية لأبحاث جماعة من الباحثين الغربيين والمتخصصين في دراسة تراثنا الفكري ، ويأتي في مقدمتهم آسين بلاثيوس ، ولابد من أن يزداد تقديرنا لشخصيته العلمية ولصفته الموضوعية اذا ماعلمنا بأنه قس كاثوليكي ملتزم

من هو آسين بلاثيوس

ولد ميگل آسين بلاثيوس في سرقطة في الخامس من تموز سنة ١٨٧١ ، في عائلة متواضعة من اصل ارغوني . توفي والده بـابلو آسين ، وهو في عنفوان الشباب ، تاركاً زوجته فيلومينا بـلاثيوس وثلاثة أطفال صغار ،هم :لويس وميگـل وبدولورس . واصلت الأم الشابّة حياتها ارملة تعنىٰ بتربية اطفالها بمساعدة خادمة مثـالية تدعى رامونا بيس إي تاخيل التي لازمت ميگل حتى توفيت عن عمر يناهز الثمانين . وكان مورد العائلة ، على تواضعه ، يكفي افرادها لكي يعيشوا عيشة ارتياح وكرامة .

بدأ آسين دراسته الثانوية في مدرسة للرهبان تنتمي لرهبانية « مدارس التقى » Los Escolapios ثم اتمّها في مدارس اليسوعيين « الجزويت » ، هناك كوّن صداقاته الاولى ورسم خطواته الادبية الأولى . وكانت ميوله متجهة الى الدراسات الكلاسيكية التي تتضمن علوم الرياضيات واللغة اللاتينية . وحينما اكمل هذا المرحلة أراد ان يتجه اتجاهاً علمياً لكي يكـون مهندسـاً ، ولكن ظروف عائلتـه الاقتصادية لم تكن تسمح بذلك ، لهذا لم يكن امامه الا ان يواصل دراسته في كلية الفلسفة والآداب في جامعة المدينة . وفي الوقت نفسه درس في معهد ديني ، بصفته طالباً خارجياً ، وتوج دراسته تلك بان اصبح قسيساً وأقام اول قدّاس في كاتيانـو في سرقسـطة في اليوم التاسع والعشرين من ايلول سنة ١٨٩٥ .

وفي كلية الفلسفة والآداب حيث كان يواصل دراسته الجامعية التقى ريبيرا Ribera الذي كان قد عُين في جامعة المدينة استاذاً للغة العربية سنة ١٨٨٧ ، وكان عمره تسعة وعشرين عاماً . وكان للقاء الاول بين آسين الطالب الجامعي ، والأستاذ الشاب ريبيرا ، تأثير عميق في نفسه ، وكان « الأُستاذ » ، كما وصفه غرسيه غومس شيخ المستشرقين الاسبان المعاصرين ، يشبه تماماً ماكان يحبه المتصوفة الشاذليون في الصورة التي نقلها آسين بلاثيوس الى الاسبانيـة :

« ليس استاذك من تصغي له ، وانما هو من تتعلم منه ، وليس هو من يشرح لك الدروس ، وانما هو من يترك في قلبك آثار مايُعلّمك ، وليس هو من يسمح لك بالدخول الى الصف ، وانما هو من يـزيل الحجاب بينك وبينه ، وليس هو من يمنحك كلماته ، وإنما هو من يثير في نفسك ماني نفسه من الأحاسيس والحالات الروحية[٧] » .

وبعد أن اكمل آسين المتطلبات الدراسية للدكتوراه ، دافع عن رسالته التي كانت عن « الغزالي » ، امام لجنة جامعية بين اعضائها مندث إي بلايو كبير الباحثين الاسبان ، فكانت تلك مناسبة لعقـد أواصر الصداقة بينه وبين هذا الاستاذ الكبيـر ، وفي سنة ١٨٩٩ اشترك آسين مع استاذه ريبيرا في تكريم الاستاذ منندث إي بيلايو . وكان بحث آسين عن « محيي الدين بن عربي » وهو البحث الذي أضاء امامه الطريق الى سلسلة من الدراسات التي قام بها فيما بعد عن هذا الصوفي الاندلسي العظيم اما بحث ريبيرا فكان عن « اصول فلسفة رايموندو لوليو » .

وفي سنة ١٩٠١ نشر رسالته للدكتوراه بعنوان : « الغزالي : جانبه العقائدي والاخلاقي والتصوفي » ، مع مقدمة كتبها منندث إي بيلايو ، اطرىٰ فيها عمله العلمي هذا الذي لم يكن الا في أوله ، وبيّن مافيه من فضل التغلغل في مجال علمي لم يكن مستكشفـاً ، تقريباً . ومما قاله فيه : « يسرّنا أن يكون آسين قد ولد في اسبانيا ، وتكوّن فيها علمياً ، من غير دليل يهديه الطريق ولا سلف يقتدي به في مجالات الدراسة الصعبـة هذه التي اخـذت تُخرج من الظلمـات المدلهمة اهم جوانب تاريخ الفكر الانساني » .

ومع كل هذا الفضل الذي كان آسين يتمتع به في الدراسات

الأدبية ، وما أظهره من فضل اكتشاف الكثير من المجالات العلمية التي كانت مجهولة ، فإن ظروف المجتمع وعلاقاته غير العلمية لم تتح له مجالاً لكي ينال مايستحقه من فرص وليتبوّأ المكانة اللائقة . فقد كان يعتاش على مرتب ضئيل أتاحته له كنيسة « القلب المقدّس » لإشرافه على حلقة دراسية ، وعلى وقف ديني مسيحي مخصص لصغار الراهبات في تلك الكنيسة . اما أحلامه ومشاريعه العلمية التي كان يتطلع لتحقيقها ، فكانت محض خيال فقد كانت ظروف المجتمع الاسباني في تلك الأيام تفسح المجال رحباً لظهور وجه اجتماعي للقانون الاقتصادي المشهور الذي اكتشفه « كريشام » والذي يتخلص منطوقه في عبارة « العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة » . وليس هناك ماهو اكثر ملاءمة من ظروف المجتمع المتخلف لتطبيق هذا القانون : قانون تقدم المتخلفين ومن هم أقل شأناً وكفاءة ، وحجب فرص بروز اصحاب الكفاءات والعبقريات وذوي الطاقات العلمية المبدعة الخلّاقة . لقد كان لهذا القانون شأنه في تأخير وصول آسين بلاثيوس الى كرسي الاستاذية في الجامعة فحين أتيحت فرصة أمامه لتبوّء كرسي اللغة العربية في كلية الآداب في اشبيلية ، اغلق الباب أمامه وتم تعيين من هو أقل منه شأناً وكفاية لتبوء الكرسي . وهكذا أُبعد عن التدريس الجامعي الى أمد طويل . ولم يكن تعيينه في ادارة كنيسة صغيرة ريفية إلا عن طريق اصدقاء له متنفذين .

ثم واتته الفرصة في يوم ٢٤ نيسان من عام ١٩٠٣ ليخلف الاستاذ كابانكوس والاستاذ كوديرا في كرسي استاذية اللغة العربية في جامعة مدريد بمساعدة كريمة من استاذه ريبيرا .

عاش في مدريد مع الاستاذ كوديرا الذي أحال نفسه على التقاعد برغبته الخاصة ، وترك كرسي اللغة العربية شاغراً ليملأه آسين ، وكانت الشقة التي يعيش فيها ، في مدريد ، قد اكتسبت منزلة خاصة بسبب اشغالها من قبل العلماء والمفكرين امثال المستشرق كوديرا ، والباحث سانت ديلريو ، وآسين بلاثيوس . وهي البناية نفسها التي تقع فيها « مدرسة الدراسات العربية » الشهيرة التي كانت تصدر عنها مجموعة من اهم الدراسات التراثية التي كتبت في اسبانيا عن الفكر والأدب العربي والاسلامي .

وانفسح امامه المجال ، في مدريد ، للتعرف على كبار شخصيات عصره من العلماء والادباء والسياسيين . وبدأت شهرته العلمية تذيع . وكان من بين ابحاثه التي ظهرت في تلك الأيام بحث كان قد كتبه في مناسبة تكريم الاستاذ فرانسيسكو كوديرا سنة ١٩٠٤ بعنوان : « الرشديه اللاهوتية عند سانت توماس الاكويني » وهو بحث كان له صدى عميق في الأوساط العلمية ، واثار جدالاً طويلاً فقد بين آسين الاثر الذي تركه ابن رشد ، في مجال تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، عند مفكر مثل القديس توماس الاكويني ، وهي أول محاولة أصيلة في هذا المجال ، انجزها هذا الفيلسوف القرطبي المسلم ، ونالت التقدير والاعجاب ، إذ تمكن من وضع نظرية في هذه العلاقة فيها جمع وتوفيق بين الناحيتين .

وعلى أثر اعادة النظر في التنظيمات الجامعية ، في جامعة سرقسطة حيث كان استاذه ريبيرا يشغل كرسي استاذية اللغة العربية ، أُخرج ربيرا من الجامعة ، بإلغاء هذا الكرسي ، واستقرّ في مدريد ، فجمعت بينهما الظروف ثانية ، وكان من ثمرة تعاونهم اصدار مجلة ذات اهمية بالغة ، مثلت في حينه أفضل مرآة للعلم والثقافة ، سميت « الثقافة الاسبانية » ، ولكن عمرها كان قصيراً فقد صدرت سنة ١٩٠٦ واحتجبت عن الظهور سنة ١٩٠٩ .

وكانت جلّ اعباء هذه المجلة تقع على عاتق آسين ، اضافة الى اعماله العلمية الخاصة به والتي كانت قد أخذت تتمتع بشهرة على الصعيد العالمي واستمر في اثناء ذلك يسهم بالكتابة في مجلات علمية وأجنبية ، وفي البحوث التكريمية التي تكتب بمناسبة تكريم علماء أوربيين ، مثل ديرنبرغ ، وأماري وغيرهما من علماء أوربا . وشارك في ندوات علمية عالمية للمستشرقين مثل المؤتمر العالمي للمستشرقين الذي انعقد في الجزائر سنة ١٩٠٥ ، ومؤتمر كوبنهاكن ١٩٠٨ .

ومن انتاجه في هذه الفترة دليل المخطوطات العربية في دير ساكرومونتي الذي انجزه خلال سفرة قصيرة الى غرناطة .

وفي سنة ١٩٠٩ أُصيب بأزمة عصبية حادة ، بسبب ضغط العمل المجهد ، وما كان يتصف به من طبع عصبي ، ولكنه شفي منها بعد حين ، وإن تركت فيه آثار تأزم عصبي ، سبب له أرقاً دائماً .

وفي سنة ١٩١٠ تعاون المستعربون الاسبان في انشاء « مركز للدراسات التاريخية » ، كان عطاءه العلمي ثرّاً ، وإن لم يكن عمره طويلاً . وكان من الباحثين الشباب فيه آنخل كونثالث بالينثيا ، وما كسيميليانو الاركون ، وبيدرولونكاس ، وخوسيه آوكوستو سانچث بيريث ، وغيرهم من الباحثين الذين انضموا الى ريبيرا وآسين ، في الوقت الذي كان فيه هذان الاستاذان في ذروة نشاطهما العلمي .

لقد ابتدأ ربيرا ، في تلك الاثناء ، دراساته عن اللغة الإسبانية فيما قبل التاريخ المحدد لظهورها ، وعن أصول الشعر الغنائي الهروفنسي والشعر الملحمي الأوربي ، وعن تأثير الموسيقى العربية في الموسيقى الشعبية خلال العصور الوسطى ، تلك الابحاث التي كوّنت كتابه الممتاز « موسيقى الكونتيكات » La Musica de las Cantigas سنة ١٩٢٢ . أما ابحاث آسين فسنتحدث عنها بعد قليل .

وفي يوم ٢٢ تشرين سنة ١٩١٢ اختارته الاكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية عضواً فيها واحتل الكرسي الذي شغر بغياب مندث إي بيلايو . واحتل مقعده في هذه الاكاديمية يوم ١٩ آذار سنة ١٩١٤ وقدم بحثاً في يوم دخوله اليها ، كما هي تقاليدها في استقبال الاعضاء الجدد ، بعنوان « ابن مسرّة ومدرسته . أصول الفلسفة الاسلامية الاسبانية » تغلغل فيه الى اعماق الفكر الاسلامي ، في اسبانيا ، التي كانت مجهولة خلال القرون الأولى للوجود العربي هناك ، ومدرسة ابن مسرّة ذات الابداع الفريد ، متتبعاً ومستقصياً تأثيرها العميق في مختلف الفروع سواء كان ذلك بين مسلمي الاندلس ، أو بين اليهود والمسيحيين ، وحتى في المدرسة الفرنسسكية أو ماقبل توما الاكويني ، وحتى في بيكون ورايموند ولوليو ، ودانتي ... الخ .

وعلى الرغم مما تتصف به المدرسة الاستشراقية الاسبانية من عمق في الابحاث ومن اضافات جديدة دائماً الى الحقائق التراثية لم يصل أحد من افرادها الى ماوصل اليه آسين بلاثيو ، وليس هناك انتاج علمي ، في حقول الدراسات التي تخصص فيها ، مثل انتاجه . انه عبقرية فذة في مناهج بحثه ، وفي موضوعيته العلمية ، في الفترة الزمنية التي ظهر فيها .[4]

وحينما أنتخب عضواً في الاكاديمية الملكية الاسبانية تقدم يوم ٢٦ كانون الثاني سنة ١٩١٩ ببحث افتتاح عضويته ، امام اعضاء الاكاديمية ، بعنوان « المعراج الاسلامي في الكوميديا الالهية لدانتي » ، وهو موضوع استمد فكرته من فقرة وردت في بحثه السابق عن ابن مسرّة ، ثم طوّره فيما بعد الى كتاب ضخم . وقد كان للنظرية التي عرضها بتفصيل في هذا البحث وقع الصدمة المذهلة بين الباحثين الغربيين عامة ، وبين المتخصصين في شخصية دانتي الجبهوية وانتاجه ، خاصة . وتركت ردود فعل مختلفة تفاوتت قوة وضعفاً ، وموضوعية وبعداً عن الموضوعية ، في ارجاء العالم كله . فجمع آسين ردود الفعل هذه كلها التي صدرت بلغات مختلفة على شكل ردود كتبها باحثون غربيون في مختلف التخصصات التي لها علاقة بهذا الموضوع لنقض نظريته ، واسهم فيها متخصصون في اللغات الرومانية ، ومستشرقون وادباء وفلاسفة .. الخ : وقد لخص آسين نفسه هذه الانتقادات التي وجهت لنظريته ، بكل امانه ودقة ، ثم ناقشها وفنّدها واحداً واحداً ، ونشرها سنة ١٩٢٤ ، واعاد طبعها مع إضافات سنة ١٩٤٣ ، ثم نشرت مؤخراً ملحقة بطبعة جديدة ، من بحثه المذكور الذي وسعّه فظهر بشكل كتاب يحمل العنوان السابق ذاته : « المعراج الاسلامي في الكوميديا الالهية لدانتي » نشر المعهد الثقافي الاسباني العربي في مدريد ، ضمن سلسلة منشوراته الهادفة لتعريف المواطن العربي بروائع الانتاج الأدبي الاسباني ، والثقافة الاسبانية .

لقد فتح آسين ، بهذه النظرية ، عصراً جديداً في مجال الدراسات المتخصصة بدانتي فقد قلب الصورة التي رسمها الباحثون لدانتي وأظهروه فيها مبدعاً من نوع فريد وقمة ادبية لايضاهيها احد من عمالقة الادب السابقين واللاحقين إلا « هومر » كما وصفه الفيلسوف گيامباتيسا فيكو Giambathista Vico ، في اوائل القرن الثامن عشر . اما نقاد الادب المحدثون فهم معجبون بتنوع صوره وحيويتها البهيجة ، وروعة مجازاته واستعاراته المتسمة بالأصالة والابداع . ولهذا اكثر مقلدوه من اعلام الادب الاوربي الكبار من امثال جوسر Choucer في انكلترا ، وكرستين دي پيسان Christine de Pisan في فرنسا ، وفرانشيسكو إمبريال Francisco Imperial في اسبانيا . واعتبر النقاد دانتي ابا النهضة الفكرية والادبية الأوربية الحديثة ، وقرروا أن اهميته في تاريخ الثقافة الغربية وتأثيره العميق فيها اكبر وأوسع مما يستطاع الكشف عنها ، وتحديدها بالبحث والاستقصاء . وأن كبار الأدباء في التاريخ الأدبي الأوربي أمثال كولورج ، وإمرسون ، وفيكتور هوكو ، مدينون لدانتي بالكثير . وكتب عنه روسكين Ruskin (1819 - 1900) يقول :

« انني اعتقد أن الانسان المركزي في كل العالم ، الذي تتمثل فيه بتوازن مكتمل ، قدرات التخيل ، والأخلاق ، والفكر ، في أعلى صورها ، انما هو دانتي »[5] .

وفي القرن العشرين قرر تي اس إليوت T. S. Eliot « أن دانتي وشكسبير يقتسمان العالم الحديث بينهما ، ولا ثالث هناك »[6]

هذه هي منزلة دانتي وعظمته في الفكر الأوربي الحديث .

فكيف بدت هذه الفكرية الجبارة في بحث آثين بلاثيوس ؟

إن صورة دانتي ، في هذا البحث ، صورة مترجم أمين لما ابدعه الادب الاسلامي من صور العالم الآخر بكل تفاصيلها الدقيقة وعناصرها المتنوعة ، وبكل مضامينها الروحية ، وعواطفها الانسانية وصورها الادبية والنفسية ذات الدقة والروعة والاصالة فكيف لاتثور ثائرة الدانتيين المتخصصين في دراسة دانتي ! وكيف لاتتحفز للرد العنيف مشاعر المستشرقين ، والباحثين ، والنقاد الغربيين !

ويحسن بنا هنا أن نترك آسين يتحدث عن نظريته الثورية هذه وطبيعتها وما توصلت اليه من نتائج علمية مذهلة لعقول الباحثين الاوربيين .

قال آسين في « المدخل » الذي قدَّم به بحثه هذا عن التاثير الاسلامي في دانتي .(*)

« إن ميتافيزيقا ابن مرّة القرطبي ذات السمة الافلاطونية الحديثة ، وميتافيزيقا ابن عربي ، لم تؤثرا وحدهما ، بصفتهما انموذجين ، او على الاقل طليعتين للقسم الأسمى والأرفع من « الكوميديا الالهية » وهو الفردوس الدانتي ، بل أثر معهما ايضاً القالب الرمزي الذي ابتدعه ابن عربي لصعوده . ولو لم يكن هناك من التاثير غير هذا ، لكان لوطننا الحق في أن يعيد لبعض مفكرينا المسلمين جانباً غير يسير من مآثر المجد ومفاخره التي زين بها النقد الادبي العالمي كوميديا دانتي اليجري الخالدة . وهكذا فان التاثيرات التي امتصها دانتي وتشبع بها ومارسها بدوره على عباقرتنا من الرمزيين ، منذ اواخر القرن الرابع عشر حتى الخامس عشر ، ابتداءً من فيللينا Villena ، وانتهاءً بگاثيلاسو Garcilaso ، من غير أن ننسى اسماء فرنثيسكو إمپريال Francisco Imperial ، وسانتلليانا Santillana ، ومينا Mena ، وباديلليا Padilla ، هذه التاثيرات صارت معادَلة جزئياً بهذا التدخل السابق لمتصوفتنا المسلمين في أصل التكوين المعقد للكوميديا الإلهية » .

« وهكذا كان منطلقي في ابحاثي يسير في هذا الاتجاه . ولكن لم يمض وقت طويل حتى اتسع الافق امام انظاري فتكشف عن اهمية لاتقبل الشك : ذلك انني ، حينما درست ، عن كثب ، صعود دانتي الرمزي المستمد من ابن عربي المرسي ، لاحظت انه لم يكن ، في الحقيقة ، شيئاً آخر غير تكييف صوفي لصعود آخر شهير ، ومعروف جيداً في الأدب اللاهوتي الاسلامي ، ذلك هو معراج محمد او صعوده من المقدس الى عرش الله . ولما كان هذا المعراج قد سبقته رحلة ليلية أو مشاهدات محمد لبعض البيوت في جهنم ، فقد بدت لي القصة الاسلامية فجاة ، انموذجاً من نماذج طليعية سبقت الكوميديا الإلهية » .

« وفي الواقع إن مقارنة منهجية بين الخطوط العامة للقصة الاسلامية مع الخطوط العامة لقصيدة دانتي كانت تؤيدني ، باستمرار ، في توقعاتي وظنوني ، حتى اكتسبت هذه الظنون ، فيما بعد ، صفة الاقتناع المعنوي ، حينما استطعت أن اتوسع في تلك المقارنة لأصل الى كثير من التفاصيل الطريفة ذات الدلالة في الوصف والاستطرادات في كلا القصتين ، كما توصلت ، أيضاً ، في دراستي المقارنة هذه ، الى مايسميه المتخصصون في دانتي « هندسة بناء الممالك » Arquitectura Delos Reinos واعني بذلك مفهوماً (طوبوغرافياً) ، للرسم الدقيق للاماكن واسماتها السطحية ، لمساكن جهنم ، وللمنازل السماوية التي ظهرت لي خططها مرفوعة من قبل نفس المهندس المعماري المسلم » .

« ولكني حينما وصلت الى هذه المرحلة في بحثي ، اعترضني شك : هل ترجع أوجه الشبه هذه بين الكوميديا الالهية وانموذجها الاسلامي المفترض الى محض اعتماد كل منهما على نماذج مشتركة ؟ او بعبارة أخرى : أليس هناك تفسير كامل لنشأة وتكوّن العناصر الدانتية التي كنت قد وجدتها في تلك المصادر الاسلامية يمكن أن يوجد في الاساطير المسيحية التي كانت في القرون الوسطى والسابقة للكوميديا الإلهية ؟ لهذا فقد كان من الضروري القيام بدراسة خاصة لهذه الاساطير لكي لانعزو العناصر الدانتية التي يمكن أن تفسر هذه الاساطير تفسيراً كاملاً ، الى اصول اسلامية . »

« وفي هذه الدراسة الجديدة كانت تنتظرني ، ايضاً ، مفاجآت كبرى ذلك أنها أظهرت لي انه لم يكن في المصادر الاسلامية نماذج لبعض عناصر الكوميديا الالهية فحسب ، وهي العناصر التي كانت تعتبر حتى الآن عناصر اصيلة لانه لم يُعثر على اي شبيه لها في الأساطير المسيحية السابقة ، بل إنها كشفت لي ، فوق ذلك ، الأصول الاسلامية لكثير من أساطير القرون الوسطى هذه ، ايضاً . وامام هذه النتيجة تسلط ضوء ساطع كضوء الظهيرة على المشكلة برمّتها ، اذ ظهر لنا ، من كل نقطة في الافق ، أن العنصر الاسلامي هو مفتاح جانب كبير مما فُسِّرَ وما استعصى على التفسير في الكوميديا الالهية ، أعني ماكان المتخصصون في دانتي يفسرونه بانه من

اعمال المسيحيين السابقين لدانتي ، وما كانوايعزونه ، بسبب تعذُّر تفسيره وتعليله ، الى الخيال العبقري الخلاق الذي يتمتع به دانتي » .

ثم قال آسين ، بعد هذا العرض الموجز المركز لنظريته :

« هذه هي ، بإيجاز ، نظرية هذا الكتاب التي سيكون لها ، بالتأكيد ، في بعض الاسماع ، وقع كوقع انتهاك الحرمات ، او تدنيس المقدّسات الفنية ، ..... » .

ولقد صدقت نبوءة آسين هذه ، فقد ثارت في وجهه عاصفة عارمة من النقد والسخرية والاستهزاء ، ولكنه تصدى لها بكل شجاعة علمية فجمع ماكتب ضد نظريته هذه ، ورد عليه مفنداً علمياً كل نقطة من نقاط هذه الحملة ضده .

ثم ، في سنة ١٩٤٩ ، ثبتت النتائج التي توصل اليها آسين بلاثيوس في نظريته هذه ، بان نشر انريكو تشيرولي المستشرق الايطالي كتاباً بعنوان : « كتاب المعراج ومسالة المصادر العربية - الاسبانية للكوميديا الالهية » . ونشر في كتابه هذا الترجمة اللاتينية والفرنسية القديمة ، لصورة من صور المعراج الاسلامي ، كان الفونسو العاشر ملك قشتاله ، قد أمر بترجمتها الى اللغة القشتالية ، وتمت الترجمة سنة ١٢٦٤م ، ثم ترجمت بطلب من الملك نفسه ، الى اللغة اللاتينية والفرنسية القديمة ، في السنة نفسها[٧]

وبهذا فقد ثبت امكان اطلاع دانتي على الوصف الاسلامي للمعراج بطريق مباشر باطلاعه على هاتين الترجمتين ، او عن طريق غير مباشر هو ماكان معروفاً ، بين الاوربيين ، في عصره ، عن المعراج النبوي .

وفي هذا صورة من صور عبقرية هذا المستشرق الاسباني الفذ .

ومن ابحاثه المقارنة مقالة بعنوان « السوابق الاسلامية لحجة (الرهان) لباسكال » Los Precedentes Musulmanes del (Pari) de Pascal نشرها سنة ١٩٢٠ وهو بحث يُرجع فيه رهان باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) العالم الفيلسوف الفرنسي ، على وجود الله على طريقة التفضيل والترجيح بين الاحتمالات في الحكم على امرين متساويين من حيث الربح والخسارة « فان قلت إن الله موجود ، وكان موجوداً بالفعل ربحت كل شيء ، وإن لم يكن موجوداً لم تخسر شيئاً »[٨] . وهذه الحجة المنطقية هي التي استخدمها ابو العلاء المعري في تأييد قوله بحشر الاجسام اذ قال :

قال المنجم والطبيب كلاهما
لاتحشر الاجسام ، قلت : اليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر
أو صح قولي فالخسار عليكما

وكان آسين قد اكتشف ، قبل هذا ، سنة ١٩١٤ ان الاب انسيليمو دي تورميدا قد انتحل الكثير من فقرات كتابه « مجادلة الحمار للاب انسيلمودي تورميدا » من رسائل اخوان الصفاء عن مجادلة الحيوانات لبني آدم[٩] .

وما بين سنة ١٩٢٠و١٩٣٠ ركز جهوده العلمية على دراسته شخصيتين من ابرز شخصيات الفكر العربي في الاندلس : ابن حزم القرطبي . (٣٨٣ - ٤٥٤ هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٤م) ومحيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ = ١١٦٤ - ١٢٤٠م) .

اما ابن حزم فقد اهتم به منذ سنة ١٩٠٧ ، ثم اتيحت له فرصة دراسته مخطوطة كتابه « طوق الحمامة » في زيارة قصير له الى « لايدن » قبل أن ينشره بتروف . وفي سنة ١٩١٦ ترجم كتابه « الاخلاق والسير في مداواة النفوس » بعنوان : « Los Caracteres Y La conducta » .

وقد اتجهت جهوده الدراسية ، خلال هذه السنوات ، الى كتاب ابن حزم « الفصل في الملل والاهواء والنحل » وهو كتاب ضخم حافل بالافكار ، ارّخ فيه ابن حزم ، تاريخاً نقدياً ، للاديان والمذاهب والفرق . وقدم عن هذا الكتاب محاضرة يوم ١٨ مايس ١٩٢٤ حينما استقبل عضواً في الاكاديمية الملكية للتاريخ ، ثم أصدر بين سنتي ١٩٢٧و ١٩٣٢ خمسة مجلدات كان أولها دراسة رائعة لسيرة ابن حزم ، واستوعب المجلدات الاربعة بعده الترجمة الكاملة لكتاب الفصل . لقد كان آسين مترجماً رائعاً ، في كل مانقله من تراث العربية الى الاسبانية حتى إن غرسيه غومس قال عنه أن ترجماته من العربية ، على مدى حياته العلمية ، يمكن أن تكون مدرسة للترجمة متكاملة .

وفي سنة ١٩٢٥و ١٩٢٨ نشر آسين في مجلة الاكاديمية الملكية للتاريخ أربع دراسات عن ابن عربي . كما نشر كتاب « محاسن المجالس » لابن العريف الصنهاجي (٤٨١ - ٥٣٥) مع ترجمة فرنسية ، في باريس سنة ١٩٣١ - وفي هذا الكتاب بيان لاصول طريقة صوفية جديدة كان لها اثر بيّن في طريقة الشاذلية وفي مذهب ابن عباد الرندي .

وتوّج آسين جهوده العلمية عن ابن عربي المرسي بكتاب صدر سنة ١٩٣١ يعتبر من اهم أعماله العلمية هو : « الاسلام متنصراً » El Islam Cristianizadu وهو دراسة خالصة للحياة الصوفية من خلال كتابات ابن عربي . وكانت افكار آسين ، في هذا الكتاب تهدف لإقامة وحدة في التاريخ والثقافة الانسانية . وقد اظهر ، في بحثه هـذا ، جوانب جديدة للتاثيرات الإسلامية في التصوف الاسباني ، إبّان عصر النهضة ، وعبّر فيه ، بحذر شديد واشارات في غاية الحيطة والحذر ، عن رأيه في إمكان أن توجد في الإسلام قداسة وكرامات ومعجزات ، في ظروف معينة .

وفي سنة ١٩٣٢ أُسست « مدارس الدراسات العربيـة » في مدريد وغرناطة . وفي سنة ١٩٣٣ اصدرت هـذه المدارس « مجلة الاندلس » وكان آسين رئيس تحريرها ، يفيض بالحيوية والنشاط والاندفاع العجيب ، كما كان ايام شبابه . وكان يكتب في موضوعات مختلفة ، من بينها دراسته سنة ١٩٣٣ لنص كان مجهولاً يصف فيه ابن الشيخ المالقي « منـار الاسكندريـة » . وفي سنة ١٩٤٠ نشر « كتاب الحدائق » لابن السيـد البطليـوسي عبدالله بن محمـد بن السِّيـد النحـوي (٤٤٤ ـ ٥٢١هـ = ١٠٥٢ ـ١١٢٧م) مـع ترجمة اسبانية . يقول آسين عن اهَمِّية هذا الكتاب :(١٠)

« إن كتـاب الحدائق لايمكن اعتبـاره مجـرد كتـاب سهـل الاستعمال يعين جمهور غير المتخصصين في الفلسفة عـلى معرفـة المبادىء الفلسفية ، بل له ، بفضل طابعه السهل المبسط ، اهمية اخرى ، وهي أنه يعرض علينا صورة صادقة الى حد كبير للحالة التي كانت عليها ، المعارف الفلسفية في اسبانيا الاسلامية في الفترة التي أُلف فيها .. ومما يزيد في اهميته ان ابن السيد يورد فيه فقـرات بنصها من محاورة تيماوس لافلاطون . وهذه الفقرات التي يوردها ابن السيـد من تلك المحـاورة لاتتفق مـع نـصهـا اليـونـانـي المعروف ، ... »

ومن ابرز ماكتبه آسين ، في هـذه الفترة من حيـاته ، بحث بعنوان : « رائد اندلسي سابق لسان خوان دي لاكروث » Un Precur-sor hisponomusulman de San Juan de La CuZ (سنـة ١٩٣٣) . درس فيـه فكـر الشــاذلي ابن عبـاد الرنـدي (٧٢٣ ـ ٧٩١هـ = ١٣٢٠ ـ ١٣٨٩م) وعلاقته بالصوفي الاسباني سان خوان .

ومن كتبه البارزة تحليله لكتـاب إحياء علوم الدين للغـزالي (٤٥٠ ـ ٥٥٠هـ = ١٠٥٨ ـ ١١١١م) في ثـلاثـة مجلّدات ، ومجلد رابع خصصه لمنتخبات مما كتبه الغزالي .

وبعد الحرب الاهلية الاسبانية التي كان خلالها معتكفـاً في مصيفة المعتاد ، في مدينة سان سباستيان ، بين افراد عائلته ، عاد الى مدريد في أواخر سنة ١٩٣٩ وعاود نشاطه بأن اصدر ثانية مجلة الاندلس وأعاد تنظيم مدارس الدراسات العربية التي اصبحت تابعة للمجلس الاعـلى للابحاث العلميـة ، والذي عُين آسـين نائبـاً أول لرئيسه . واستأنف القاء المحاضرات في الجامعة حتى إحالته على التقاعد سنة ١٩٤١ . وكان قد ترك الجامعة لهدف واحد فقط هو أن يجلب اليها ، في مكانه ، أحد طلابه من خارج مدريد ، كما فعل من قبل كوديرا وريبيرا .

وفي عام ١٩٤١ جمع ابحاثه عن سان تومـاس ، وتورميـدا وبـاسكال ، وسـان خوان دي لاكـروث في كتـاب اسمـاه « آثـار الاسـلام » . وانصـرف ، في السنـوات الاخيـرة من حيـاتـه الى موضوعات لغوية ، كان منها Crestomatia de arabe literal « منتخبات من العربية الفصحى » الغرض منها تعليمي ، ومنها « مساهمة في بيان الاسماء العربية للمدن الاسبانية » Contribucion ala Toponimia arab de Espana ، سنة ١٩٤٠ ، ومنها معجم لمفردات لغوية رومانثية سجلها عالم نبات اندلسي مجهول من القرن الحادي عشر ـ القرن الثاني عشر) ، سنة ١٩٤٣ .

إن الموضـوع المـركزي الذي شغـل ذهن آسين طيلة حيـاته العلمية هو دراسة التأثير المتبادل بين الاسلام والمسيحية ، والسعي العلمي الحثيث الى ضم امجاد الفكر الاسلامي الاندلسي وامجـاد الادب الاندلسي الى التراث الوطني الاسباني المشترك ، والدفـاع عن وحدة الجهود الثقافية الانسانية .

(×) انظر في هذا ، وفي تطور حركة الاستشراق الاسبانية المقدمة التي كتبها بيدور جالميتا لكتاب :

Manuela Manzanares De Cirre, Arabistas Espanoles Del Siglo xix. MADRID 1972. PP. 11—12, 31 — 32.

انظر

Encyclopedia of Rilloraphy Paul Edwards, Leditor in Chief. U.S.A. 1967 Vol. 3 (Ethical Objectivity)

الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة (الاختلاق) نقلها الى الانكليـزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد صادق . راجعهـا زكي نجيب محمود . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) عبد الرحمن الخازن : ميزان الحكمة ص ٢ (حيدر آباد الدكن ، الهند ١٣٥٩هـ) (عن بحث د . ياسين خليل « الموضوعية ووحدة الحقيقة » في مجلة المجمع العلمي العراقي جـ / ٤) المجلد (٣١) تشرين الاول ١٩٨٠ ص ١١ من فرة البحث المذكور .

(٣) Emulio Garcia Colmey . Don Miguel Asin Al — Andalus, 1944. Vol. 4, 270.

وقد كان اعتمادي الاساسي على هذا البحث ، فيما يتصل بحياة آسين العلمية .

(٤) انظر : غرسيه غومس : المرجع المذكور ص ٢٧٨ .

(٥) (٦) Encyclopedia Americana International Edition. Copyright in Canada 1976 (DANTE).

(×) Miguel asin placios, La Escatiologia musulmana Enlandivina comedia Madrid 1961. PP. 1—14.

(٧) انظر في هذا : « الكوميديا الإلهية ـ الجحيم » ترجمة حسن عثمان . دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية . بدون تاريخ ص ٦٠ .

(٨) جميل صليبا المعجم الفلسفي . مادة (البرهان) ص ٦٢٢ . بيروت ١٩٧١ .

(٩) انظر : بالينثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ترجمة حسين مؤنس . القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٥٨٥ و ٥٨٧ ـ ٥٨٩ ـ ٥٩١ .

(١٠) بالينثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥ .

(×) انظر في هذا ، وفي تطور حركة الاستشراق الاسبانية المقدمة التي كتبها بيدرو چالليثا لكتاب :

Manuela Manzanares de Cirre, Arabistas Espanoles del Siglo xix. Madrid 1972. pp. 11 — 12,31 — 32.

(١) انظر :

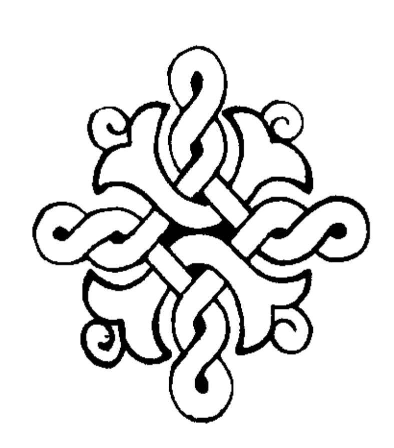
ENsychlopedia of pfulorophy PAUL EDWARDS, Lditor in Chief. U.S.A. 1967 Vol. 3 (Ethical abjectiulity.

ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة (الاخلاق) نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد صادق . راجعها : (زكي نجيب محمود . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) Enaycicpedia of Pilorophy Payl Edwards leditor in CHIEF. U. S. A. 1967 Vol. 3 (Ethical Objectivity)

ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة (الاخلاق) نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل وجلال القشري وعبد الرشيد صادق . راجعها : (زكي نجيب محمود . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) عبدالرحمن الخازن : ميزان الحكمة ص٢ (حيدر آباد الدكن ، الهند ١٣٥٩ هـ) (عن بحث : د . ياسين خليل « الموضوعية ووحدة الحقيقة » في مجلة المجمع العلمي العراقي جـ/٤ المجلد (٣١) تشرين الأول ١٩٨٠ ص ١١ من فرزة البحث المذكور .



د. محمد حميد عارف

كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ

الاستشراق السوفيتي والاثنوغرافيا[1]

اهتمت الأوساط العلمية الروسية ثم السوفيتية بالقضايا الاستشراقية لعدة أسباب منها :

١ ـ صلات الروس ببلدان الشرق والعرب منهم بصورة خاصة . فمنذ العصر العباسي الأول ظهرت هذه الصلات عن طريق التجار المسلمين الذين قصدوا روسيا للبيع والشراء فظهرت الصلات الدبلوماسية . وفي هذا المجال لا بد ان نذكر أقدم وصف لاثنوغرافي مسلم هو أحمد فضلان[2] (سفير الخليفة المقتدر (٩٢١) م الى ملك البلغار[3] ، الذين كانوا يقيمون على ضفاف الفولغا . وقد استفيد من وصفه في بيان أوجه الحياة الروسية في القرن العاشر الميلادي ، وقد خط لوحة رائعة تمثل حفل تأبين ومراسيم جنازة روسية شاهدها في سفرته ، وتزين هذه اللوحة اليوم رواق متحف موسكو للوحات . والباطريك مكاريوس الحلبي[4] ومشاهداته الاثنوغرافية المهمة في وصف أحوال الشعوب والمجتمعات التي مر بها أثناء سفرته لها أهميتها في بيان قدم الصلات بين الشرق العربي وروسيا ...

والآثار المكتشفة بالقرب من تبليس (عاصمة جورجيا السوفيتية) مكنت من العثور على دار جديدة لضرب السكة في دمانيس (قرب تبليس) في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وقد عني بالمصادر العربية في شمال القفقاس ـ كراتشكوفسكي وجينكو وبارانوف وأبكيا شوبلي وغيرهم ـ عناية خاصة فنشروا العديد منها مع ترجمتها وتحقيقها والتعليق عليها ونشر نصوصا منها كأخبار بلاد الكرج (جورجيا) لمكاريوس البطريك الأنطاكي والمؤرخ مدينة ميافارقين ابن الأزرق الفارضي وغيرهما وللشاعر الجورجي شوتارو ستافيلي ملحمة من ستة آلاف وستمائة وثمانين بيتا اطلق على احدى بطلاتها اسم (نسيتان داريجان) ولم يكن يعرف أصله حتى اكتشف في حكايات العرب باسم نسطار جهان وما زال شائعا في آسيا الوسطى . ولقد كان للحجاج الروس الى بيت المقدس دورهم في وصف ما شاهدوه في رحلاتهم هذه ومن أشهرهم في هذا المجال الأب دانبيل (١١٠٦ ـ ١١٠٨) الذي ترجم فيما بعد الى اللغة الفرنسية (١١٦٢ ـ ١٢٧٧) رحلته ومشاهداته .

٢ ـ وقوع عدد كبير من مناطق الشرق المتمثلة في مناطق أواسط آسيا (آزبكستان) وقرغيزيا وتركمانيا وطاجيكستان وكازخستان وقفقاسيا (اذربيجان وارمينيا) جورجيا وداغستان واستينيا وكبردين وبلغاريا وغيرها ، ضمن السيطرة السياسية لروسيا القيصرية ثم الاتحاد السوفيتي بعد ثورة اكتوبر ١٩١٧ فأصبح بذلك اليوم اكثر من ٥٠ مليون انسان من هذه المناطق ضمن الدولة السوفيتية فقويت الصلات الثقافية بين الروس والشرق ، بل يفاخر السوفيت ويعتبرون اعلام التراث الاسلامي في أواسط آسيا في العصور الوسطى من أسلافهم ! وبينوا أفضلهم في التراث

العربي كالخـوارزمي والبيروني وابن سينـا والفارابي وساهم علماؤهم في كشف بعض ما ترك من آثار المسلمين في تلك الأنحاء ، فوضـع عددا من المبـاحث العميقة في شتى المعارف عن مناطق استيطانهم وقد زار الرحـالة والبـاحـث الروسي الكبـيـر أ. ب فـيـدتـشـنـكـو (١٨٤٤ ـ ١٨٧٣) سمرقند عام ١٨٦٨ ودرس وديان آلاي وفرغانة وزارخشتان وسلسلتي جبـال تركستـان وآلاي فجمـع فيهـا معلومـات كثيـرة عـن ارســاس واثنوغرافيا الجزء الشرقي من تركستان .

ومن رواد هذه الدراسات الأثنوغرافية في المنطقة نفسها ب. ب. سيمونوف وتيان شافسكي وأ. ف. موشكينوف وأ. ب. فيدتشكو ون. اسيفرتسيف وف. ل كوماروف . وتمثل أعمال المستشـرق الروسي ن. إ فيسولوفسكي وف. ف بـارنولد وأ. أ سيمونوف ، ل. فيانكين وايوكرانشو وغيرهم صفحة مهمة في دراسة تاريـخ أواسط آسيـا واثنوغـرافيها في فتـرة ما قبـل الثورة . فأعمال الأكاديمي بارتولد (١٨٦٩ ـ ١٩٣٠) تعتبر بحق من أبـرز ما كتب علم الاستشـراق الروسي والعالمي في دراسة تاريخ اثنوغرافية شعوب آسيا الوسطى فمؤلفاته التي تفوق على ٣٠٠ بحث كبير لم تفقد اهميتها حتى أيامنا هذه ومن اشهر هذه المؤلفات (تركستان في عصر الغزو المغولي) (تاريخ ري تركستان) (تأريخ الحياة الثقافية لتركستان) . وما زال اليوم في آزبكستان في بخارى وكاشكا داريا وفي طاجيكستان ومناطق اخرى من أواسط آسيا اكثر من خمسة آلاف(*) عربي يتكلمون العربية حتى اليوم وهناك دراسات منها ما تعتبرهم أحفاد العرب الذين قدموا لرفع لواء الاسلام في تلك المناطق في عهد الفتوحات وهناك دراسات تؤكد على انهم من المدن أجلاهم تيمورلنك من سوريا والعراق في القرن الرابع عشر إلا ان لهجة عرب بخارى تختلف عن لهجة عرب كاشكاريا اختلافا بينا . هذا وللمسلمين الآن في قازان (عاصمة جمهورية تتاريا ذات الحكم الذاتي) مدرسة للامة وهي تعنى بالقرآن الكريم وعلم الكلام والفلسفة والمنطق .

تاريخ الاستشراق الروسي :

يعود اهتمام الأوساط العلمية الروسية بعلم الاستشراق الى نهاية القرن السابع عشر بعد ان أخذ الغرب بالاستشراق أخذا علميا عندما نظمت فرنسا بعثة فتيان اللغات (١٦٩٩) وانشـأت النمسا مـدرسة لتعليم السفـراء والتجـار اللغـات الشرقية (١٧٥٣) فأرسل بـطرس الأول خمسة من طلاب مـوسكـو يتعلمـون اللغـات الشـرقيـة في الشـرق . وجـرت الامبراطورة كاترين الثانية مجراه فأمرت بتعليم اللغة العربية ١٧٦٩ ثم التترية في مدرسة قازان اعدادا للتراجمة ، واتصلت روسيا بالمدرسة الهـولنديـة الاستشراقيـة واستفادت منهـا كما كان لتأسس أكاديمية العلوم السوفيتيـة في سنة ١٧٢٥ التي عني بعض أعضـائها بـالاستشـراق من أمثـال گ. ز. (Bayer) بـايـر عـام (١٦٩٤ ـ ١٨٣٨) دورا في ظهـور الاستشـراق الروسي فقـد درس بـايـر اللغـات الجزرية (السامية) وجمع بعض المواد العربية التي فتحت الباب لمن جاء بعده . ثم العالم كيير (Kher) عام (١٦٩٢ ـ ١٧٤٠) أحد مترجمي وزارة الخارجية الروسية ومن أوائل المستشرقين الذين بدأوا تدريس العربية في موسكو واهتدوا الى حل الخط الكوفي . والمستشرق الالماني ميخائيلتش (١٧١٧ ـ ١٧٩٠) الذي قصد موسكو ودرس العربية فيها بيد ان نشاط هـؤلاء المستشرقين وأثر الذين وفدوا على الشرق العربي وكتبوا عنه ـ كالربان بشكين الذي طاف بلبنان وسوريا وفلسطين وألّف كتـابا بعنـوان : ذكريـات القـائد البحري كـوكوفتـوف عام (١٧٤٥ ـ ١٧٩٣) ولكن مع ذلك ظل شان الاستشراق قليلا بحيث ان صدور القرآن الكريم على نفقة كاتـرين الثانيـة في بطرسبرك ١٧٨٧ وقازان ١٨٠١ لاسباب سياسية كاد ان يمر دون ان يشعر به أحد على حين أحدث ضجة في اوربا جمعاء فلم يصبح الاستشراق علما قائما بذاته إلا على اثر تطبيق النظام الجامعي ١٨٠٤ الذي أدرج اللغات العربية والعبرية والفارسية والتركية والمغولية وغيرها في المعاهد العليـا . وكانت جـامعة خاركوف أول من طبقت هذا في تدريس العربية عام ١٨٠٥ ثم جامعة قازان ١٨٠٧ وانشأت في موسكو معهد اللغات الشرقية والأدب العـربي وكان لنشـاطات معهد لازاريف ١٨١٥ دورا مهما في الدراسات الاستشراقية وكان أول استاذ للعربية فيها هو اللواء جرجيس مرقص الدمشقي ثم كريمسكي الذي درس فيها العربية لغة وأدبا .

نشطت الدراسات الاستشراقية العربية في بطرسبرك وخاصة في جامعتها حيث كان فيها قسم اللغات الشرقية وبضمنها العربية التي كانت مدة الدراسة فيها تستغرق أربع سنوات يتلقى الطلاب خلالها دروسا من القرآن الكريم وقواعد اللغة العربية وأمثال لقمان ، ومقامات الحريري وغيرها . وتولى فيها فيما بعد كرسي العربية الشيخ محمد عيادة الطنطاوي (١٨٤٧) . وكان لنشاطات الممثلين الدبلوماسيين في بلدان الشرق الأدنى امثال نيكيتين واعضاء لجنة تخطيط الحدود أمثال جريكوف وايفانوف دورها في اغناء الدراسات الاستشراقية في القرن التاسع عشر . وقد استدعى محمد علي الكبير مهندس المناجم كالفالنسكي يراس بعثة استكشاف الى شرق السودان فعثر على مناجم للذهب وكشف عن بعض منابع النيل وصنف كتابا في مصر والسودان وزار الطبيب فالوفتش الشرق العربي لدراسة الأمراض الوبائية وبحث الوسائل الوقائية ونشر سلسلة مقالات عن مصر وسوريا ولبنان وحياتها الاجتماعية وعني كريستينا نوفتسي بالموسيقى عند العرب فصنف فيها رسالة زينها برسوم آلات الطرب . وتخرج مازيلي من مدرسة العلوم العليا من معهد اوديسا باوكرانيا وعين قنصلا في سوريا ولبنان (١٨٣٩) فصنف كتابه سوريا وفلسطين تحت الحكم التركي واشتغل نيكوفيتش في قنصلية روسيا بسوريا ولبنان وفلسطين وألف كتابا بعنوان لبنان ١٨٨٥ . وانشئت المدارس الروسية في سوريا ولبنان وفلسطين ودار المعلمين في بيت جالا ومن الذين تخرجوا منها وأتموا تعليمهم الجامعي فيما بعد في روسيا الاستاذ ميخائيل نعيمة وهكذا نهجت الدراسات الاستشراقية منذ أواخر القرن التاسع عشر نهجا صرفا حتى ثورة عام ١٩١٧ ولم تقف عندها فنظمت مركز لينينغراد (بطرسبرك قديما) واستحدث معهد اللغات الشرقية ، وعهد به الى كراتشكوفسكي فجعل برامجه لمدة ثلاث سنوات . وتأسست جمعية المستعربين لدى المعهد (١٩٣٤) وعقدت في لينتفراد مؤتمرا للمستشرقين السوفييت ١٩٣٥ وقد حاضر فيه كراتشكوفسكي عن تاريخ الأدب العربي ورسالته في الاتحاد السوفيتي وباكوفوفسكي عن العراق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بورسيوف عن بعض مخطوطات المعتزلة المكتشفة في لينتفراد ولوتسكي عن الثورة الوطنية السورية ١٩٢٥ ـ ١٩٢٧ وخصص المؤتمر الاستشراقي في نفس المدينة ١٩٣٧ لابن سينا ونظمت حلقتان للمستعربين في طشقند (١٩٥٧ ـ ١٩٥٨) ونظم معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفيتية حلقة دراسية في عام ١٩٧٦ عن الفارابي في موسكو . أسس تلاميذ كراتشكوفسكي معهدا للدراسات العربية بتبليس . وانشأت الحكومة فيما سبق (١٩١٨) جامعة طشقند وعينت (شميت) رئيسا لها وولت كريمسكي الاشراف على الدراسات العربية في خاركوف فانبتت كبار المستشرقين ، لجامعتي كييف وباكو ثم ادخلت تعليم العربية في معهد التجارة الخارجية ومعهد العلاقات الدولية ١٩٤١ الذي صنف لفيف من أساتذة قسم اللغة العربية فيه القاموس الروسي العربي (الجزءان الأولان) موسكو ١٩٥٥ او ١٩٥٧ وادخل تعليم اللغة العربية في بعض المدارس الثانوية في طشقند واذربيجان وطاجيكستان ١٩٥٧ كما اهتمت الجامعات والمعاهد العلمية بترويج الثقافة الشرقية ولم تبخل على المستشرقين بالتشجيع المادي والادبي .

مكانة الأثنوغرافيا في علم الاستشراق السوفيتي

الأثنوغرافيا من المعارف القديمة وان لم تتبلور كمنهج علمي إلا بعد ظهور الانثروبولوجيا كعلم مستقل . فقد رافقت هذه الفكرة كثير من الأفكار التأملية والوصفية لكتاب اليونان والرومان ومن ثم رجال الفكر في بداية عصر النهضة والمدارس الحضارية التي فسرت الحضارة ودرست نشوءها وانتشارها وانماطها ومكوناتها ، اهتمت بهذه الدراسة ويمكن بيانها في المدرسة البيئية التي تعتبر من أقدم المدارس الحضارية والتي امتد أثرها من العهد اليوناني حتى وقتنا الحاضر . وتتلخص آراؤها في ان التباين بين امة واخرى سواء في الادراك او الطباع او الأخلاق او الفنون مرجعه الوحيد ما تعرضت له كل امة من المؤثرات . ثم ظهر أصحاب المدرسة الانتشارية الذين أكدوا على ان العناصر الحضارية تظهر على طريق الانتشار الذي يتسبب عن الاتصال بين الحضارات . وظهر تأثير الدارونية في الدراسات الأثنوغرافية بشكل صريح بعد نشر كتاب دارون (أصل الأنواع) فقد وضع حاملو المدرسة التطورية منهجا ثابتا في الأوساط الانثروبولوجية يعتمد على المبدأ القائل بأن

النماذج الحضارية قد مرّت في سلسلة من التغيير المستمر .

الأثنوغرافيا يمثل جانبا من الدراسات الأثنولوجية اكثر منه علما مستقلا . وقد نصت بعض المناهج في تحديدها بأثنولوجية وصفية اي تسجيل المادة الثقافية من الميدان وتعني وصف أوجه النشاط الثقافي كما يبدو من خلال دراسة الوثائق التاريخية وتذهب بعض المدارس الانثروبولوجية في العالم وخاصة في البلدان الاشتراكية وفنلندة الى استعمال مصطلح الأثنوغرافيا كبديل عن الأثنولوجيا . اما عن الأثنولوجيا فهو يؤكد على الدراسة التحليلية المقارنة للثقافات البشرية وعلى هذا فعلى العموم يتناول الأثنوغرافيا والأثنولوجيا جوانب الثقافة الشعبية بجوانبها المادية والروحية . أما الفلكلور فيتناول دراسة التراث الشعبي الشفاهي او الأدب الشفاهي .

كان الوضع الجغرافي لروسيا المتمثل في خط الحدود الطويل الذي لا نهاية له مع البلدان الشرقية وكذلك دخول شعوب شرقية عديدة في تركيبها والعلاقات التجارية والدبلوماسية تستدعي وجود أشخاص يعرفون شيئا عن أحوال شعوب الشرق فكان هؤلاء موجودين حتى في الدولة الروسية المسكوبية لتنظيم العلاقات الدبلوماسية والتجارية ودوائر الحدود ... الخ ونتيجة لهذا توجه بطرس الأكبر الى الاهتمام بالاستشراق ، فأصدر مرسوما في ٢٨ كانون الثاني ١٧٢٤ لتأسيس أكاديمية .... مع انشاء دار للمكتبة الاكاديمية والمتحف وكان لهذه الاجراءات علاقة مباشرة بتاريخ المتحف الاسيوي الذي ازدادت اعداد التحف فيه بسرعة فائقة وخاصة المواد الشرقية وبعض المسكوكات . وفي مشروع نظام الأكاديمية لسنة ١٧٦٤ ـ ١٧٦٥ وعند تحديد المناصب والوظائف للاكاديميين ورد فيه ذكر المستشرقين الأثنوغرافيين تحت عنوان (يجب على الأكاديميين ان يعرفوا اللغات الشرقية أولا وعليهم ان يقيموا اتصالات مباشرة مع الشعوب الشرقية وعلمائها عن طريق المراسلة وذلك لمعرفة أمزجة الناس المحليين وان يقوموا بجمع الكتب والأخبار والروايات المختلفة عن أحوال البلدان المختلفة في ذلك الزمان وعلى الأخص عن الشعوب المجاورة وتاريخها وهي تصبح مصدرا من الممكن الاستفادة منه لاثبات علاقة الروس السياسية مع جيرانهم ويعين المؤرخين وأساتذة التاريخ القديم في استنباط الحقائق وكذلك يستمدون منه العون لتوضيح امور كثيرة اخرى[٦] .

وبفضل مبادرة القيصر بطرس الأول والامبراطورة كاترين لجمع التحف والآثار الشرقية من أرجاء الامبراطورية التي دخل فيها مناطق كبيرة من أواسط آسيا ، وقفقاسيا ، والشرق الأقصى ، وفتح جناحا في الارميتاج (القصر الشتوي للقيصر) ومن ثم متحفا في بناية صغيرة تابعة لها في بطرسبرك . وسمح لأبناء الطبقة الفنية دخولها للمتعة والتسلية . وعند قيام الثورة السوفيتية حولت البناية الى متحف اثنوغرافي وخصص الطابق الارضي منها الى فرع المعهد الأثنوغرافي تابع لأكاديمية العلوم السوفيتية والطوابق الاخرى للتحف الأثنوغرافية التي جمعت من أرجاء المعمورة منذ أيام القياصرة ، هذا بالاضافة الى متاحف اخرى اثنوغرافية منها المتحف الأثنوغرافي لشعوب الاتحاد السوفيتي في المدينة المذكورة ، ومتاحف عديدة اخرى في سائر انحاء الاتحاد السوفيتي تشرف عليها دائرة مركزية منذ عام ١٩٢١ .

اهتمت الأثنوغرافيا السوفيتية بالشرق وكان لأواسط آسيا فيها مكانا بارزا ممثلا كان الرسام الروسي المعروف ف. ف. فيرمنشاجين ١٨٤٢ ـ ١٩٠٤ شاهدا مباشرا على احتلال تركستان من قبل القوات القيصرية فكرس عددا من لوحاته لسمرقند وما زال يحتفظ بها متحف تاريخ ثقافة وفن ازبكستان . وقام القسم التركستاني للجمعية الجغرافية الروسية وخلفه هواة الآثار القديمة بعمل كبير مثمر لدراسة الآثار القديمة في سمرقند وطشقند وبخارى وترمذ وغيرها من مدن الاقاليم . وكان لها تأثير كبير على تكوين الاستشراق الأثنوغرافي وأيقظ فيهم الاهتمام بدراسة الماضي الحضاري للاقليم وساعد على التقارب الثقافي وبعد ضم تركستان الى روسيا ، نشأ هناك الفن المسرحي وانتشرت الثقافة الموسيقية الروسية وفي عام ١٨٩٤ نظمت جمعية موسيقية تركستانية روسية وفيما بعد أخذت الفرق التترية والأذربايجانية التي كانت لغتها وفنها قريبين جدا للشعب الاوزبكي اخذت تعرض فنونها في سمرقند والمدن الكبيرة الاخرى في الاقليم وتنعكس سمرقند وتاريخها في ابداع مكسيم غوركي وفي ما كتبه استنادا الى أساطير عصر تيمورلنك والفترات الأقدم منها ، وتحت الحكم السوفيتي في أواسط آسيا ابتداء من عام ١٩٢٤

نظمت أبحاث شاملة تاريخية وآثارية واثنوغرافية وانثروبولوجية (رسّية) . ففي عام ١٩٤١ فتحت بعثة علمية خاصة قبر تيمورلنك وابنه شاهرخ وميرانشاه وحفيديه محمد سلطان اولوغ بك وحصلت على معلومات علمية . وحدد العالم الانثروبولوجي السوفيتي المعروف م. م.. جيراسيموف صور تيمورلنك شاهرخ وميرنشاه واولوغ بك ومحمد سلطان وفقا لجماجمهم . وقد اكدت الابحاث في رفاتهم صحة البيانات التاريخية حول عرج تيمور وشلل احدى يديه وعن مقتل اولوغ بك ولوحظ مراعاة الطقوس الاسلامية في الدفن . وبعد انتهاء الأبحاث الانثروبولوجية في الهياكل العظمية اغلقت القبور واعيد منظر الدفن الى الشكل الذي كان عليه قبل الفتح ووضع في كل قبر محضر الفتح بأربع لغات الاوزبكية والروسية والفارسية والانكليزية وثم جرى بعد ذلك ترميم الزينة الزخرفية البديعة الفريدة داخل الضريح .

كان المتحف الاسيوي مركزا من مراكز الدراسات الشرقية الأثنوغرافية في المراحل المبكرة لتطور الاستشراق الروسي وقد لعبت موضوعات تاريخ وثقافة البلدان الاسلامية فيه دورا طليعيا بارزا فالسنوات العشر الاولى من حياة المتحف الآسيوي ترتبط ارتباطا وثيقا باسم ونشاط خ. دفرين الذي برز من بين تلاميذه كثير من العلماء المستشرقين ذوي الشهرة الواسعة والذين تركوا اضافات في الأثنوغرافيا الاستشراقية والتي برزت بالتعرف على العرب وثقافتهم في الربع الأخير من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر عندما أصبحت دراسة الأثنوغرافيا من وجهة النظر السياسية والاجتماعية قد غدت مسألة مهمة ليس في خطط اكاديمية العلوم الروسية وحدها وانما في أعمال الدولة ايضا ولأول مرة جرت محاولات لحل مسألة العلاقات التجارية بين روسيا والبلدان الاسلامية الشرقية . فكان اعداد وتنفيذ هذه القضية مهما جدا لدراسة تاريخ روسيا القديمة . فقد استطاع المستشرق (فرين) ان يستفيد من المصادر العربية في دراسة تأريخ روسيا فكتب بحثا عن ابن فضلان عام (١٨٢٣) حيث وصفه ب. س. ساخليف بالملامح الرئيسية للنشاط العلمي لفرين[7] وكانت المعلومات الاولية عن هذا الرحالة العربي قد اقتبسها العالم الدنماركي ل. اسموسين (١٨١٤) من معجم البلدان لياقوت الحموي ومع هذا فان كافة الجهود التي بذلت في سبيل انجاز عمل علمي كبير في دراسة ابن فضلان تعود بحق الى الاكاديمي خ. فرين الذي نشر فيما بعد في ١٨٢٩ اخبار ابن فضلان عن الخزريين والبشكيريين مع ترجمة لاتينية وتعليقات كما ودونت في البحث النصوص العربية لـ (ابن حوقل) كما واصدر في وقت آخر في عام ١٨٣٢ مقتطفات ابن فضلان عن البلقار ، ومن المستشرقين الآخرين الذين تركوا آثارا في تاريخ الثقافة المستشرق د. ف. سيمويوف الاستاذ بجامعة بطرسبرك في القرن التاسع عشر في ضوء المواد التي كان قد هيأها الشيخ الطنطاوي[8] والمستشرق دورن ب.[9] Dom. B الذي قدم مساعدات لا تقدر بثمن الى مؤسس الدراسات الكردية الروسية ب. أ ليرخ في تنظيم وطبع دراساته في التاريخ والأثنوغرافيا وكذلك الحصول على الآثار الثقافية والنصوص الفلكلورية للمتحف الآسيوي والتي كان من بين مقتنياتها (الشرفنامة) لشرف خان البدليسي الذي أبدى خ. د. فرين أهمية وضرورة نشرها وترجمتها فقام بها (ف. ب. شارموا) مزودة بتعليقات اثنوغرافية رصينة فازداد بعد ذلك الاهتمام بالدراسات الأثنوغرافية الكردية فصدر للقنصل الروسي في أرضروم أ. ژابا كتابا عن أثنوغرافية الأكراد .

ومنذ أواسط القرن التاسع عشر بدأت اكاديمية العلوم دراسة حياة الشعب الكردي بصورة منظمة ومبرمجة الى حد معين وهكذا نشأت قاعدة علمية ومادية لتطور الدراسات الأثنوغرافية الكردية في روسيا . كانت الحصيلة الكبيرة للرحلات الميدانية العلمية لأواسط آسيا ١٨٤١ ـ ١٨٤٢ اغناء المكتبة الأثنوغرافية ببعض الدراسات ككتاب بخارى للمستشرق خاينكوف . ن. ف. فكانت هذه الدراسة تجربة لوصف الخانية بصورة كاملة ومنتظمة فيعتبر افضل ما في متناول يد الدارسين عن وصف الخانية ومدينة بخارى في القرن التاسع عشر وبدأ خاينكوف منذ سنة ١٨٤٥ عمله في السلك الدبلوماسي فجمع المعلومات الأثنوغرافية عن قفقاسيا وخراسان . وعند تأسيس قسم القفقاس في الجمعية الجغرافية الروسية انتخب مساعدا لرئيس القسم مع ابن خاله ف. ف. ميليانيوف زيرنوف الذي له عدة دراسات استشراقية اثنوغرافية تخص الواقع المادي للقوزاق والباشكير والتاتار في

محافظات القسم الأوسط من روسيا الاوربية وجمعها المأثورات الشعبية للشعوب الشرقية المجاورة لروسيا فنشطت البعثات العلمية لدراسة تلك الشعوب . وكان نصيب الأجزاء الشرقية من الدولة العثمانية نصيبا لا بأس به . فللاكاديمي ن. ن. مار اكثر من دراسة اثنوغرافية عن شعوب الشرق الأدنى ، وقفقاسيا والذي ، حاول فيه ربط اصولهم التاريخية في مقالته الشهيرة (مرة اخرى عن كلمة جلبي)[١٠] .

وكذلك ب. أ. ليرخ[١١] . ومن أشهر مؤلفاته دراسات عن الاكراد الايرانيين وأجدادهم الخالدين الشماليين . وكان الاكاديمي ي. أ. اوربلي قد لعب دورا بارزا في دراسة اثنوغرافيا الاكراد ولغتهم وثقافتهم . وقد اكد على دور الكرد في تاريخ شعوب منطقة الشرق الادنى حيث كان يؤكد على مدلول واهمية الفترة الأيوبية والشدادية في تاريخ شعوب ما وراء القفقاس وبجهوده انشئت لأول مرة مؤسسات علمية مستقلة عنيت بدراسة الشعب الكردي ، وهو القسم الكردي في معهد الاستشراق بأكاديمية العلوم السوفيتية في لينينغراد . وقد ضم قسما من دراساته عن اثنوغرافية الشعب الكردي . ففي عام ١٩٥٧ نشر مقالا لـ ق. ك. كورديف (الأكراد) وفيه معلومات اثنوغرافية عن حرف الأكراد وصنائعهم الأساسية وعلاقاتهم الاجتماعية والعائلية ، اللغة والثقافة الروحية ، أما (م. ب. رودينكو) فقد ترجمت وعلقت على مؤلف الشيخ الكردي الملا محمود البايزيدي (عادات ورسومات نامه اكراديه) .

في مقدمة الأعمال الأثنوغرافية الكردية نتاجات الاستاذ ع. ش. شاميلوف ومن اشهرها (حول معالم الاقطاع بين الكرد) والذي ترجم الى اللغة العربية من قبل الدكتور كمال مظهر أحمد هذا وظهرت بعض الدراسات الاثنوغرافية الكردية عن اكراد الاتحاد السوفيتي منها كتاب (اكراد ما وراء القفقاس) للدكتورة اريستوفا والذي يعتبر بحق تاج انتاجاتها الغزيرة في اثنوغرافية الشعب الكردي . وقد ناقش باحثات اثنوغرافيات كرديات رسالتيها الدكتوراه عن الاكراد السوفيت فمنهم محمد نازاروف كتب عن حياة الأكراد في توركمانيا وممو كورديان عن اكراد ارمينيا .

ويجب ان لا ننسى ان اهم اعمال العلامة فيلجيفسكي عن الأثنوغرافية الكردية (الثقافة المادية والروحية للاكراد) .

كان لجهود الاساتذة العرب والذين تروّسوا (عاشوا في روسيا ونشروا نتاجاتهم بلغتها) دورهم في كشف بعض مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية العربية أذكر منهم في هذا المجال اعمال سليم نوفل[١٢] (١٨٢٨ ـ ١٩٠٢) فيما يخص الزواج والملكية في الاسلام واللواء جرجيس مرقص[١٣] (١٨٤٦ ـ ١٩١٢) الذي ترجم الى الروسية رحلة البطريك مكاريوس الحلبي وآثار بندلي جوزي[١٤] (١٨٧١ ـ ١٩٤٢) في ترجمة كتاب الامومة عند العرب وفيها بعض آراء الباحث الانكليزي روبرت مسن سمث وللسيدة كلثوم عودة فاسيليفيا (١٨٩٢ ـ ١٩٦٧) آثارها الأثنوغرافية في طقوس الزواج عند عرب فلسطين وطقوس مراسيم الاستسقاء عند الفلسطينين .

من أشهر الأثنوغرافيين المهتمين بالقضايا الثقافية العربية (أ. بي. بيرشتس)[١٦] ومن أشهر أعماله البناء الاقتصادي والاجتماعي السياسي لعرب الشمال في القرن التاسع عشر والعشرين والباحثة الأرمنية إ. ي. اميراننس[١٧] اختصت بأثنوغرافية عرب العراق في معهد الأثنوغرافيا في موسكو وفي لينينغراد الباحث راديونوف ناقش رسالته المعنونة (موارنة لبنان) في عام ١٩٧٩ ويشغل باحث علمي في اثنوغرافية الشعب العربي اليوم في لينينغراد ، اكاديمية العلوم السوفيتية ، فرع معهد الأثنوغرافيا .

الهوامش

(١) الأثنوغرافيا : علم وصف الشعوب والاقوام وتحدد بتسجيل المادة الثقافية من الميدان كما وتعني وصف اوجه النشاط والمعاش والمعروف ان كلمة (Ethnic) ذات جذر لغوي اغريقي تعني شعبا او قوما .
(انظر بالتفصيل د. مجيد حميد عارف . الأثنوغرافيا والاقاليم الحضارية ، بغداد ، ١٩٨٥) .

(٢) نجدة فتحي صفوت ، (رحلة ابن فضلان العرب في الاتحاد السوفيتي ودراسات اخرى ، ١٩٨٤) .

(٣) البلقار من الشعوب الاسلامية المستوطنة في قفقاسيا ولغتهم تنتمي الى المجموعة التركية ولهم جمهورية تتمتع بحكم ذاتي

(جمهورية كبردين . بلقاريا ضمن اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية اليوم) .

(٤) نجدة فتحي صفوت ، رحلة البطريك ، مكاريوس الانطاكي ، العرب في الاتحاد السوفيتي ودراسات اخرى بغداد ـ ١٩٨٤ .

(٥) د. مجيد حميد عارف ـ عرب اواسط آسيا ، دراسة اثنوغرافية ، العدد ٢ شباط ١٩٨٦ في مجلة آفاق عربية .

(٦) ارشيف اكاديمية العلوم السوفيتية ـ فرع لينينغراد ، الاوراق القائمة الورقة ١٧٢ . الوثيقة رقم ١٤٠ .

(٧) وفرين ١٨٧٢ ـ ١٨٥١ Frauhn. ch الماني الاصل ولد في روستوك وتخرج من جامعتها واتجه الى دراسة الثقافة والحضارة والتاريخ فكان من اطول المستشرقين صبرا على البحث واخلاصا فيه ووفرة نتاجه فيه وقد قدم الى روسيا بدعوة من القيصر لتدريس العربية وبها ودع الحياة .

(٨) الشيخ محمد عيادة الطنطاوي (١٨١٠ ـ ١٨٦١) من اهل مصر تعلم وعلم في الأزهر الى ان استدعاه القيصر (١٨٤٠) للتعليم في مدرسة اللغات التابع لوزارة الخارجية ثم شغل كرسي استاذ اللغة العربية في بطرسبرك (١٨٤٧ ـ ١٨٦١) .

(٩) دورن ١٨٠٥ ـ ١٨٨١ ولد في المانيا وتخرج من ليبزك ثم استدعي من قبل القيصر للتدريس في جامعة خاركوف ١٨٢٩ ـ ١٩٣٦ ثم جامعة بطرسبرك وتولى الاشراف على المكتبة الاسيوية والمتحف الامبراطوري ثم سافر بعد ذلك الى همبورك ثم لندن فاكسفورد للاستفادة من تنظيم المتاحف فيها وكان يتقن اللغة العربية وبعض اللغات الشرقية الاخرى .

(١٠) سافيليف . ب. حول حياة والاعمال العلمية لفرين سانت بطرسبرغ ١٨٥٥ ، ص ١١ (باللغة الروسية) .

(١١) مدونات القسم الشرقي للجمعية الآثارية الامبراطورية الروسية بطرسبرغ ١٩١٢ ، المجلد ٢٠ ، ص ٩٩ ـ ١٥١ (باللغة الروسية) نشر اكاديمي ما ، في هذه المقالة آراءه وضح فيه دور الكرد في التاريخ الثقافي لشعوب آسيا ودورهم في تثبيت الاقطاعية في آسيا الصغرى في القرن ١٠ ـ ١٣ الميلادي ...

(١٢) ب. ا. ليرخ ، دراسات عن الاكراد وعن اجدادهم الخالدين الشماليين سانت بيترسبورغ ١٨٥٧ ـ باللغة الروسية .

(١٣) سليم نوفل ١٨٢٨ ـ ١٩٠٢ من اهل لبنان انتدب للتدريس في جامعة بطرسبرك حيث تعلم هناك الروسية ووظف في وزارة الخارجية .

(١٤) اللواء جرجس مرقص ١٨٤٦ ـ ١٩١٢ من اهل دمشق اول استاذ للعربية في كلية لازاريف معهد الدراسات الاسيوية الافريقية (الاستشراق حاليا في موسكو اكاديمية العلوم السوفيتية) .

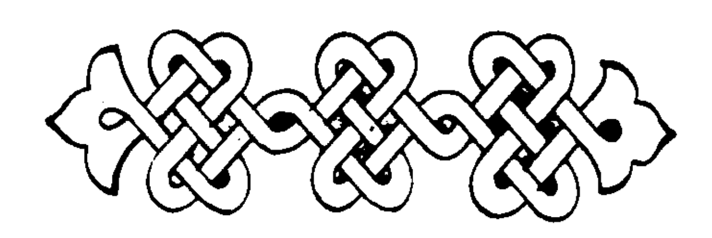
(١٥) بندلي جوزي ، ١٨٧١ ـ ١٩٤٢ من اهل القدس تخصص في قازان بالدراسات الشرقية وقد عد مرجعا من مراجع الاستشراق الروسي .

(١٦) كلثوم عودة فاسيليفا ١٨٩٢ ـ ١٩٦٧ من اهل الناصرة بفلسطين تزوجت من طبيب روسي مع البعثة الروسية الطبية وذهبت الى روسيا ثم توفي الزوج فعينت مدرسة مساعدة في جامعة موسكو ثم اصبحت استاذة ولقبت بام الاستعراب السوفيتي وقد اهدتها الحكومة السوفيتية وسام الفخر ١٩٦٢ اعترافا بجهودها .

(١٧) بيرشتس : اي. البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لعرب الشمال في القرن التاسع والعشرين ، موسكو ١٩٧٢ بيرشتس ، العلاقات الاقطاعية الابوية (البطريركية) للبدو العرب ، موسكو ١٩٥٨ .

وبعض الخصائص في المسارات العرفية (الاثنية) لعرب السعودية موسكو ١٩٦٣ .

(١٨) إ. اميرانتس ، بعض خصائص الحياة الثقافية المادية والروحية لعرب العراق ، موسكو ١٩٧٢ .



الاستاذ د. داود سلوم

كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ

فهرست الدراسات المقارنة العربية المعاصرة

ان عمر الدراسات المقارنة التي تنحو نحو اظهار التأثر والتأثير بين الاداب العالمية ـ قصير في عالمنا الشرقي ، والعربي .

بدأت هذه الدراسات جدياً في اوائل الستينات متأثرة بالعوامل النفسية ومعاناة الانسان في الشرق الاوسط من قوة اوربا المادية ، وظهور « اسرائيل » كعقبة كأداء امام نمو المجتمع نمواً طبيعياً ومتزناً . ان الذي نبّه العرب الى هذه الدراسات التي رأى فيها العرب نوعاً من ردّ الاعتبار ، الباحثون الغربيون انفسهم ولذلك فان اغلب الدراسات العربية لم تخرج عن الخط الذي اسسه الاوربيون لها الا وهو اثر الشرق في اوربا . ولم تظهر الدراسات المتعددة في التأثيرات المتبادلة بين الاداب الشرقية والأدب العربي الا في فترات متأخرة ، هذا اذا ما استثنينا بعض الدراسات المفردة .

ان حداثة هذا الحقل من البحث العلمي الجاد في عالمنا العربي ، لقصر مدة نشأته ، وللدور التجريبي الذي يمرّ به اليوم جعل امر الاختلاف بين مايراد به ومنه ، وبين واقعه أمراً لامفر منه .

وفي هذه الخلاصة للفهرس المقدم اردنا ان نجمل بعض الملاحظات التي عنّت لنا فيه ، لعلها تساعدنا على اختصار الدروب وسلوك الطريق الاعظم وتجنب التخبط والضياع وتكوين شخصية مستقلة للباحث المقارن العربي . وهذه الملاحظات على الرغم من كونها ملاحظات شخصية لكنها لاتخلو من تشخيص موضوعي وأن كنت لا ادعي لها العصمة ولا انها غير قابلة للنقاش .

لاحظنا ان اغلب هذه الدراسات انما هي جهد فردي . وأن نيل درجة الادب المقارن لايعني بالضرورة توفر الحقول التطبيقية لها داخل الجامعات العربية . فجامعاتنا تخلو من معاهد اوكليات او اقسام تحمل على عاتقها مسؤولية البحث العلمي المنظم كما اننا نفتقد اي تنظيم ادبي لاصحاب الاختصاص في هذا الحقل فليس لهم جمعية تضم الباحثين المقارنين وليس لهم مجلة تجمع دراساتهم وليس لهم مكتبة ولا تصدر عنهم فهارس دورية لبحوثهم او اثارهم .

ولذلك فانه يمكن القول : ان هذه البحوث تبقى معزولة في مراجع الدراسات الاكاديمية او الدراسات العليا وقد يصح ان ندعوها بالدراسات التطبيقية النظرية لانها تلتحم مع ثقافة خريج الجامعة ولا تكون جزءاً من ثقافة المجتمع عامة الا حين تخرج مشوهة او مبتورة في الصحافة والاعلام .

ونظراً لضخامة الدور الذي لعبه العرب في القارات الثلاث وللعدد الذي لايحصى من البحوث التي يمكن ان تتم حول هذه الدور فلا بد لنا ان نعدّ لها العدّة لتأخذ مكانها اللائق في تقديم صورة علميّة موثقة عن هذا الدور ، ولن يكون تأسيس معهد او اثنين في الاقطار العربية كثيراً ازاء ما تقدمه هذه الدراسات من فائدة ومن تثبيت لحقائق تبدو الان عامة وغائمة .

وقد لاحظنا ان هذه الدراسات قد تبتعد احياناً عن العلميّة والتجرد والملاحظة الدقيقة . فان صراع العرب مع الاستعمار الغربي قد سحب ارجل كثير من الباحثين الى طريق التخفف من المسؤولية العلمية بحيث قامت دراسات عامة وشاملة وذات احكام تعوزها الدقة ، وهي اقرب الى الادب الاعلامي منها الدراسات العلمية الدقيقة .

وقد خيّل لبعض الدارسين ان واجب هذا الحقل هو ان يرفد الاعلام والدعاية اكثر من كونه حقلاً علمياً جاداً ورزيناً .

ولهذا السبب فقد اندفع بعض الباحثين بحماسة الى الدراسات ذات التأثير العربي في اوربا مستبيحين جهد المستشرقين

اولا ومستفيدين من جهد الاكاديميين العرب الذين قدّموا تعريفهم العلمي بالدراسات الاستشراقية ونحوا نحو المبالغة في عرض الحقائق وقد تزّيا بعضهم بزي القراصنة في اعالي البحار في اخذ جهد الآخرين وسلب اعمال باحثي الشرق والغرب لتقديمها الى الشرق المضطهد ودغدغة عقدة الشعور بالاضطهاد عند القارىء العربي او الشرقي .

ان العملية قد تنقذنا من كل هذا الضلال والمبالغة . فهي تعيد الى الباحث العربي حقه في البحث ثم تعطينا التثبت والدقة بدل التعميم ، وتعلمنا الاصالة في التوجه الى الحقول البكر التي قد نحسنها اكثر مما يحسنها الغربيون .

وقد لاحظنا على الدراسات المقارنة شمولها وتعميمها في اجراء المقارنات ، فبدل اجراء البحوث والدراسات في موضوعات ضيّقة وصغيرة للوصول الى ادق النتائج فقد نحا بعض الباحثين نحو اقطاعيّة مقيتة في دراسة اثر العرب في قرون كاملة او في اداب امم متعددة اللغات مرة واحدة والباحث من هؤلاء لا يكاد يلمّ بادب امة واحدة او بحياة اديب واحد في ادب تلك الامة . والبحث المقارن لايعتمد على الشّمول والسعة بمقدار مايعتمد على الدقة التي تصل في صدقها الى مستوى العلوم الرياضية وتجربة المختبر فالتجزئة والتفتيت في الدراسات المقارنة هي اول مايجب ان يجرى من بحث ولن تكوّن الصورة الشاملة ذات المنظور الكامل الا بعد زمن قد يطول او يقصر ولا يمكن ان نعمم ولن يأتي التعميم الا بعد ان نجري عشرات بل مئات البحوث الدقيقة حول عمر او جيل أو أمة حيث يكمن الاثر العربي وقد يحتاج شاعر مثل دانتي او شعراء التروبادور الى شيء من ذلك .

ولاحظنا في هذا البحث ان بعضاً ممن يخوضون هذا الحقل ينقصه التدريب المنهجي او الخبرة المتواترة والاختصاص الدقيق ، واهم من ذلك كلّه اللغات التي تساعده على البحث .

وهنا يجب ان نقف موقفاً متريثاً في هذا الحقل من الدراسات والبحوث الملفقة التي تعتمد على التأليف بين الفروض المتباعدة والاخذ بالظنّة العلمية والفروض التي لاتقبلها البديهيات والتهمة التي لاشهود عليها وهي غالباً ما تبني احكامها على عدد من الدراسات ذات المناهج او وجهات النظر المتباعدة حيث يحاول كتابها فرض افتراضهم على الزمان والمكان ثم البناء على هذا الفرض مالا يمكن ان يكون لا في هذا الزمان ولا في هذا المكان ثم تنحو الى ايهام القارىء بوجود تخصص وفرض علميين ، حيث لا يوجد مثل هذا التخصص او الفرض العلميّ .

دعوني اقل لجميع ذوي الطموح لولوج هذا الحقل انه ينقصنا في هذا الحقل من يحسن اكثر من لغتين للقيام بالبحث المقارن ولن يكون هذا الحقل مباحاً كالنقد الادبي . فان نظرة سريعة الى اي بحث اذا كان القارىء على صلة بمصادره تكشف عن مقدار الزيف والاصالة فيه .

ولعل من الامانة العلمية - وهي اضعف الايمان - الاهتمام بمراجع البحث - وذكر جهود الاخرين لان الحقائق التي تذكرفيها ليست عملية ابداعية بمقدار ماهي عملية نقل وتوثيق .

وينقصنا كذلك في الدراسات المقارنة البحوث التي تنحو نحو استكشاف آفاق جديدة وطرق اخرى غير مترَبة لم تضرب فيها اقدام الباحثين من قبل .

فان مجال الدراسة في الاداب الاسيوية والافريقية حقول ثرة كثيرة العطاء لمن يريد ان يكون باحثاً مقارناً اصيلاً غير دعيّ في هذا الحقل ولا مدع عليه ماليس فيه .

وفي سبيل ان نتلافى تكرار انفسنا او رفض مساعدة الآخرين على السطو على فكر الاخرين فعلينا ان نشجع الترجمة لجهود الغربيين وان ننقل الى العربية كتب وبحوث المستشرقين عن الاثر العربي في الفكر الغربي وبذلك سنمتلك القدرة على الكشف عن مصادر كثيرة من الدراسات التي خيّل لنا اصحابها واوهمونا بانها اصيلة ومبتكرة .

وفي نفس الوقت سوف نكتشف الطرق الجديدة التي يمكن ان نملكها للوصول الى بحوث علمية تكون من عمل الباحث نفسه .

ولو ترجمنا ماكتب الغربيون في مسألتي الكوميديا البشرية وشعر التروبادور لامكن بسهولة ويسر تحديد أعمال كل مانشر من بحوث عربية حول الموضوع وتجنب غثاء كثير وزَبد يذهب جفاء لايمكث في الارض ولن ينفع الناس .

وقد تكون بعض البحوث خلوا من اية اضافة ولو جزئية وليس لها من فضل الا ان تكون تكراراً وصدى مكروراً لصوت آخر . وقد تكثر هذه الاصداء وتتفاوت في الصدق والامانة في النقل حيث يؤدي ذلك الى تحول هذه الدراسات الى نوع من الخرافات العلمية ، او الكرامات القومية تشبه الكرامات التي تفتعلها العجائز .

ولذلك فاول مايحتاج الباحث اليه هو التوجه الى دراسة قد تطول او تقصر العلاقات الحضارية وتاريخ الحضارة بعد تحديد فترة اهتمامه بحيث يستوفي الباحث المعلومات التاريخية الدقيقة التي تكون ظهيراً راسخاً لبحثه العلمي ويحسن به ان يحدد حقل دراسته في المفرد او القصة والحكاية او المضمون الشعري او المصطلح

العلمي .

ويحسن به كذلك ان يضيّق الباحث الدراسة الى مستوى النص المفرد كالقصيدة او القصة او مجموعة مفردات . وان دراسة مسألة واحدة صغيرة في كل مرة انفع من كل الدراسات ذات الطابع العام الشامل .

وعلينا ان نتوجه دائماً في حقل المفردات الى اللغات الشرقية والافريقية او بعض لغات شرق اوربا او لهجات مناطق احتفظت بالمؤثرات القديمة مثل لغة مالطا مثلاً وان نقدّم جهد الاوربيين بامانة في الحقول التي ابتداوا بها البحث لاسباب منها :

عدم تكرار البحث وتعليم النفس الانضباط حين نرى اراء الغير معرضة لنا حيث يمكن ان تستباح وتنتهب فنعفّ عن غزو هذه الجهود ولا ننقل افكارها الى اللغة العربية وكانها جهودنا المبتكرة وقديماً قال الفرزدق : ان احبّ الضّوال اليّ لضوال الشعر .

وهذا نفسه يكون مهماً في حقل القصة والتوجه الى الاداب الشرقية في اسيا او الاداب الافريقية . ويمكن ان يقدم لنا هذا التوجه مردوداً عالياً من النتائج . وما زالت المرحلة بالنسبة لاسيا وافريقيا مرحلة مسح شامل قبل تجزئة البحوث وتفتيتها الى دراسات صغيرة ومفصّلة .

وان البحث في المضامين الشعرية يجب ان يتوجه الى تفصيلات دقيقة في الاداب الاوربيّة والتركية او الى مسح اوليّ في لغات اخرى مثل الاردوية والاندونسية والكردية قبل الوصول الى بحوث ذات دقة عالية .

ولعل اهم ما يمكن ان يقدم للباحثين في هذه المرحلة فهرس « تفصيلي » لجهود الباحثين المقارنين فيما له علاقة بالعرب ومعرفة ماتمّ من البحوث في الشرق والغرب ليكون المقارن العربيّ على بينة من الامر وليكون ناقده معذوراً اذا ما وجه اليه العتاب او اللوم او التانيب احياناً . وفي هذا الفهرس قد قمت بخطوة اولى . هي تقديم المقارنين المعاصرين من العرب وعسى ان يجد غيري المجال لتقييم فهرس بما كتبه الاوربيون عن الاثر العربي .

فهرس الدراسات المقارنة العربية المعاصرة

١ ـ النظرية والتنظير

ابراهيم ، نبيله : عالمية التعبير الشعبي

مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٢٣ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣)

اسماعيل . د . عز الدين الاسس الجمالية في النقد العربي ، عرض وتفسير ومقارنة . القاهرة ١٩٦٨ .

(فصل : الباب الرابع ، المقارنة ص ٣٤٤ وص ٣٧٨)

برادة ، د . محمد : محمد مندور وتنظير النقد العربي . بيروت ١٩٧٩ .

(فصل : مندور والثامنة ، او المرحلة التاثيرية ص ٣١)

البصري ، عبد الجبار داود : تحفظات على نظرية الأدب المقارن

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ـ جامعة صلاح الدين ، العراق ، للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

البصير . د . كامل حسن (كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية ـ بغداد) : منهجية الادب المقارن بين النقد الاغريقي والتراث العربي .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

توفيق ، د . عباس (كلية الآداب : جامعة صلاح الدين) ، ملاحظات في نظرية الأدب المقارن .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

حسان ، عبد الحكيم : الأدب المقارن بين المفهومين الفرنسي والامريكي .

(مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١١ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

حسان ، عبد الحكيم : صلات الأدب العربي بالآداب الاجنبية ، ملاحظات حول طبيعة هذه الصلات ، وظروفها وآثارها .

(بحث اعد للملتقى الدولي حول الادب المقارن عند العرب ، جامعة

عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣)

حميدة ، عبد الرزاق : في الأدب المقارن القاهرة ١٩٤٨ .

حنون ، عبدالمجيد (معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة) : محاولة لتحديد مفهوم مصطلح الأدب المقارن .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤) .

الخطيب ، حسام : الأدب العربي المقارن : البداءات والتطورات الاولى .

(بحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب . جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .

الخطيب ، د . عصام (كلية الاداب ، جامعة الموصل) : طرق وانواع الاتصال الادبي وعلاقتها بالدراسات المقارنة .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ـ جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

خلوصي ، د . صفاء : دراسات في الأدب المقارن والمذاهب الادبية بغداد ١٩٥٩ .

جبر ، رجاء عبدالمنعم ـ فلسفة الأدب والادب المقارن (مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٣٦ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣)

جمعة . د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن . بيروت ١٩٨٠

(فصل : التعريف بالأدب المقارن ص ١٣)

الدباغ ، د . عبدالله معتصم (كلية الآداب جامعة صلاح الدين ، العراق) : بروز الرؤية التاريخية الى الأدب وسقوطها ودراسة نظرية نقدية مقارنة .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

اديب ـ كمال ، ابو ـ اشكالية الأدب المقارن ..

(مجلة فصول « الأدب المقارن . المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٧١ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .

رشيد امينة ـ وضع الأدب المقارن في الدراسات المعاصرة

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٤٨ القاهرة . ابريل ١٩٨٣) .

سرحان ، سمير ـ مفهوم التاثر

(مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٢٦ القاهرة . ابريل ١٩٨٣) .

السكري . د . شوقي ـ مناهج البحث في الأدب المقارن

(مجلة عالم الفكر ص ١١ . الكويت ، اكتوبر ١٩٨٠)

سلامة د. ابرهيم ـ بلاغة ارسطو بين العرب واليونان ، دراسة تحليلية نقدية تقارنية . القاهرة ١٩٥٢ .

سلوم . د . داود ـ دراسات في الأدب المقارن التطبيقي بغداد ١٩٨٤

(فصل : نظرية الأدب المقارن ص ١١)

فصل : مقارنات في النقد بين الفكر العربي والفكر الغربي ص ٣٢٦)

فصل :(التأثير اليوناني في النقد العربي القديم ص ٢٦٤)

سلوم د . داود ـ النقد الأدبي ، القسم الأول ، بغداد ١٩٦٧ .

(فصل : تقسيم الأدب ص ٣٢)

(فصل : الشكل والمضمون ص ٤٤)

(فصل : النقد ص ٨٦)

(فصل : الشعر ص ١٤٢)

(فصل : موسيقى الشعر ص ٢٠٣)

سلوم د . داود : واقع الدراسات المقارنة العربية المعاصرة بين القصور والطموح .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)

سلوم . د . داود : الدكتور محمد مندور والوساطة الفكرية بين الشرق والغرب . الكويت ١٩٨٣ .
(فصل : التطبيق على المناهج النقدية في الأدب العربي ص ١٣)
(فصل : التطبيق على الشعر الغنائي العربي ص ٨٩)
(فصل : المسرحية الشعرية في الأدب العربي ص ٣٩)
(فصل : المسرحية النثرية العربية ص ٥٩) .
شوشة ، فاروق : « محمد غنيمي هلال »
(مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ، ص ١٤٤ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣)
الصافي فاطمة (رئيس قسم اللغة العربية ، كلية التربية ، جامعة عدن) : حول مصطلح الأدب المقارن .
(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب . معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)
طحّان د . ريمون (رئيس قسم اللغات والآداب ـ كلية التربية ، الفرع الثاني ، الجامعة اللبنانية) : تاريخ الأدب المقارن في جامعات لبنان الوطنيّة الخاصة .
(مبحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .
الطويل د . قنبر مجيد ـ في الأدب المقارن
(مجلة اللغات ، بغداد ، العدد ٢ ـ ١٩٦٩ ص ١٣٥)
عامر ، د . عطية ـ تاريخ الأدب المقارن في مصر
(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب . جامعة عنّابة . الجزائر ١٤ ـ١٩/٥/١٩٨٣)
و (مجلة فصول المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١٣ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .
عثمان ، رؤوف (اعدادية السليمانية للبنين ، العراق) : الأدب المقارن والنقد التطبيقي .
(البحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الاداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)
عز الدين ، د . يوسف : التحدي الحضاري والغزو الفكري (نشر في كتاب : ماذا يريد التربويون من الاعلاميين ص ٥) الرياض ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ .
العشماوي ، د . محمد زكي ـ قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث . بيروت ١٩٧٩ .
(فصل : الشكل والمضمون ص ٢٠٧ ـ ٢٦١)
العقيقي ، نجيب ـ من الأدب المقارن جـ ١ وجـ٢ القاهرة ١٩٧٥ .
العقيقي ، نجيب ـ من الأدب المقارن القاهرة ١٩٤٨
عيلان ، السيدة نسيمة (جامعة عنّابة) : من اجل مفهوم عربي للأدب المقارن .
(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ١٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤
الكردي ، محمد علي الشرق والغرب بين الواقع والايديولوجيا .
(مجلة فصول « الأدب المقارن ـ المجلد ٣ ، العدد ٣ ، ص ٢١٨ القاهرة ابريل ١٩٨٣) .
الكركي ، د . خالد (الجامعة الاردنية) : المنهج والمصطلح في المحاولات العربية الأولى في الأدب المقارن .
(بحث اعد للملتقى الاول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ، ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)
كفافي ، د . محمد عبدالسلام : في الأدب المقارن ـ دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي ، بيروت ١٩٧١
(فصل : نظرية الأدب المقارن ص ١٧)
محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن بيروت ١٩٨٢ .
(فصل : في النظرية ص ١٣ ـ ...)
مخامس ، د . زهير مجيد (كلية الآداب ، جامعة بغداد) : مكانة مدام دو ستايل في الأدب المقارن
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .
المناصرة ، د . عز الدين (جامعة قسنطينة ، الجزائر) : بيان الأدب المقارن ، اشكاليات الحدود .
(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

نصيف ، د . جميل (كلية الآداب ـ جامعة بغداد) منهج الادب المقارن والترجمة .

(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي تقيمها كلية الآداب جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦/٤/١٩٨٥) .

نصيف ، د . جميل : نحو منهج عربي للأدب المقارن

(مجلة آفاق عربيّة ص ٨٢ بغداد تموز ١٩٨٥)

هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط٣ القاهرة ١٩٦٢

(فصل : الأدب المقارن ص ٩)

(فصل : نشأة الأدب المقارن ، الوضع الحالي لدراساته ، عدة الباحث فيه ، مجال البحث فيه ص ٢٠)

(فصل : عالمية الأدب وعواملها ص ١٠٤)

(فصل : الاجناس الادبية ص ١٣٦)

(فصل : المواقف الادبية / في المسرحية / ص ٢٨٨)

(فصل : النماذج البشرية/في المسرح والقصة/ ص ٣٠٣)

(فصل : تأثير كتاب ادب من الاداب الاخرى ص ٣٢٩)

(فصل : دراسات المصادر ص ٣٤٢)

(فصل : تصوير الاداب القومية للبلاد والشعوب الأخرى ص ٥١٩)

(فصل : الأدب المقارن والأدب العام ص ٤٢٨)

هلال ، د . محمد غنيمي : في النقد التطبيقي والمقارن . القاهرة د . ت

(فصل : موقف الأدب العربي ونقده بين التيارات العالمية ص ٥)

(فصل : فن الصور الاخلاقية بين تيوفراست ولابروبير والجاحظ ص ٤٩)

هلال . د . محمد غنيمي : دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده . القاهرة د . ت .

(فصل : نظرية المحاكاة وصلة الشعر بالفنون بين ارسطو والعرب ص ٤٠)

ب ـ الادب القديم

١ ـ المفرد والنحو والدراسات المقارنة والمتناظرة

ابـراهيم ، د . محمـد حسن (كليـة الآداب ، الجـامعـة الاردنية) : النحو العبري وتطوره

(مجلة المـورد . مجلد ١٤ العـدد ١ ص ٥٩ . بـغـداد ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥)

اسماعيل د . سارة يوسف (السودان) : دور اللغة العربية في اوضاع اللغات الافريقية .

(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال ، ١٩٨٤)

إنـطاديوب ، الشيـخ (داكار ، السنغـال) . تأثـير اللغة العربية في الدولوفية

(بحث اعدّ لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . دكار ، السنغال ، ١٩٨٤

الأوسي د . حكمت : جـوانب من التـأثـير العـربي في اللغـة الاسبانية .

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ٣٢ ـ ص ٢٩ ، بغداد ١٩٨٢)

باقر طه : من تراثنا اللغوي القديم مايسمىٰ في العربية بالدخيل بغداد ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠

الباكستاني ابو الفضل بخيت روان اجار خان : تأثير اللغـة العـربية والأدب العـربي في اللغة والأدب البـاكستـاني (رسـالة دكتوراه ـ خط) كلية الآداب ، جامعة بغداد ـ ١٩٧٩)

حجازي ، د . مصطفى : الابدال الصوتي في الكلمات العربية المقترضة في لغة الهوسا ، (مجلة مجمع اللغة العربيـة العدد ٤٢ القاهرة)

حجازي ، د . مصطفى : الالصاق الصوتي في الكلمات العربية المقترضة في لغة الهوسا

(مجلة مجمع اللغة العربية ، العدد ٤٤ ، القاهرة)

حداد ، بنيامـين : الدليل الى مـاني لهجة القُوْش من الدخيل (لهجة آدمية في شمال العراق)

(مجلة قالا سريايا ، العددان السابـع عشر والثامن عشر كـانون الثاني ـ تموز ص ٧٣ بغداد ١٩٧٨)

حقي ، د . ممدوح : الصومال واللغة الصومالية .

(بحث نشر في كتـاب المسح الشـامـل لجمهـوريـة الصـومـال الديمقراطية ـ الكويت ١٩٨٢ ص ٥١ معهد البحـوث والدراسات

العربية . بغداد)

حويز ، سيد حامد (الخرطوم) : اللغة السواحيلية واللغة العربية .

(بحث اعدّ لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، داكار السنغال ، ١٩٨٤)

الدومنيكي ، الأب ا . س . مرمرجي معجميات عربية ـ سامية جونية (لبنان) ١٩٥٠ .

الدومنيكي ، الأب ا . س . مرمرجي . هل العربية منطقيّة ، ابحاث ثنائية السنية جونية (لبنان) ١٩٤٧ .

دياب ، احمد ابراهيم (معهد البحوث والدراسات العربية بغداد) : اللغة العربية في اللغات الافريقية ، الخلفية التاريخية .

(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال ، ١٩٨٤) .

خالد ، ابو بكر (موريتانيا) : العلامات التاريخية بين الفلانية واللغة العربية عبر التاريخ

(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . داكار ، السنغال ، ١٩٨٤)

الربداوي ، د . محمد دراسات في اللغة والأدب والحضارة . بيروت ١٩٨٠ .

(فصل : ترجمات القرآن وآثارها في اللغات الاوروبية ص ٨٦)

(فصل : ما خلفته العربية في المعجمين الاسباني والبرتغالي ص ١٢٢)

(فصل : عود الى اوربا : رحلة الكلمة العربية الى انكلترا ص ١٩١)

(فصل : غزو اللغة العربية لجنوب ايطالية ص ٢٢١)

(فصل : تسلل العربية الى المعجم الفرنسي ص ٢٧٥)

(فصل : انتشار اللغة العربية في تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا والسنغال) وصراعها مع اللغات المحلية ص ٣٥)

الركابي ، فليح كريم : المفرد العربي في اللغة الكردية (خط)

زيدان ، جرجي : تاريخ اللغة العربية ، تقديم عصام نورالدين بيروت ١٩٨٠ .

سلوم . د . داود : دراسات في الأدب المقارن . بغداد ١٩٨٤

(فصل : اثر اللغة العربية في اللغات الاجنبية ص ٤٣)

سلوم ، د . داود : الالفاظ المستعارة من العربية في لغة اليوربا (في نيجيريا)

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد العدد ٢٠ ص ٧ ـ ١٩٧٦)

سلوم ، د . داود : الألفاظ العربية المستعارة في لغة الهوسا / في نيجيريا / (القسم الأول) و (القسم الثاني)

(مجلة كلية الآداب جامعة بغداد العدد ٢١ ص ٥٧ ـ ١٩٧٧)

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد العدد ٢٣ ص ٢٧٧ ـ ١٩٧٨)

سلوم ، د. داود : الألفاظ المستعارة من العربية في اللغة السواحيلية

(مجلة كلية الآداب ـ جامعة بغداد ، العدد ١٩ ص ٢١٩ ـ ١٩٧٦)

سلوم ، د . داود ـ الألفاظ المستعارة من العربية في اللغة الاندنوسية .

(مجلة كلية الآداب : جامعة بغداد ، العدد ٢٥ ص ١٤٧ ـ ١٩٧٩)

سيلاً . الحاج (داكار ، السنغال) : دور اللغة العربية في العلاقات الافريقية ـ العربية

بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال . ١٩٨٤)

العابد ، احمد (تونس) البحث في العلاقات بين اللغة العربية واللغات الافريقية ، واقعه وآفاقه .

بحث اعدّ لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال ، ١٩٨٤)

عبد الله ، عبد العزيز بن : وحدة اللغات

(مجلة اللسان العربي ، المغرب ، مجلد ١٦ جزء ١ ـ ١٩٧٨)

العلاف د . بتول (والدكتور حكمت الاوسي) : مفردات اسبانية عربية الأصل . بغداد ١٩٦٢ .

العنّاني ، د . عليّة : الامثال والحكم الاسبانيّة وما يقابلها من الأمثال والحكم العربيّة

(بحث اعد لمؤتمر الحضارة الاندلسية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة للفترة ٢٠ ـ ٢٣ مارس ١٩٨٥)

فاضل ، عبد الحق مغامرات لغوية ، بيروت د . ت

فاضل ، عبدالحق : تاريخهم من لغتهم ، بغداد ١٩٧٧ .

فدائي ، احمد شوكة : تاثير اللغة العربية في اللغة التركية . في العهد العثماني (رسالة ماجستير ـ خط) كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣)

قاشا ، سهيل : الألفاظ النصرانيّة في اللغة العربية

(مجلة قالا سريايا ، العددان ١٧ ،١٨ ص ٢٢ /كانون الثاني ـ تموز بغداد /١٩٧٨ .

الكرملي ، انستاس ماري نشوء اللغة ونموّها واكتهالها . القاهرة ١٩٣٨ .

كمال الدين ، د . جليل : دراسة مقارنة في الامثال الروسية والعربية . بغداد ، ١٩٧٨

ماسيدين ، عبدالخالق : انتشار اللغة العربية في اندونسيا (رسالة ماجستير ، خط) كلية الآداب . جامعة بغداد ، ١٩٦٩.

محفوظ د . حسين علي : اثر اللغة العربية في اللغة الاردويّة .

مجلة كلية الآداب . جامعة بغداد ، العدد ٢٢ ص ١٢٩ ، ١٩٧٧ .

مراد ، عباس كاظم : اسماء الناس ، معانيها واسباب التسمية بها . بغداد ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤ .

(فصل : الباب الرابع عن تداخل الاسماء جـ١ ص ٣٣٤ ـ ٣٨٢)

مرّاني ، ناجية : بين العربية والانكليزية ، مفردات متناظرة بغداد ١٩٧٩ .

مرّاني ، ناجية : مفاهيم صابئية مندائية . بغداد ١٩٨١

(فصل : اللغة المندائية ص ١٦٣ ـ ٢٧٤)

مظهر ، جلال : حضارة الاسلام واثرها في الترقي العالمي ، القاهرة د . ت (انظر : الملاحق اللغوية)

ندا ، طه : الأدب المقارن . بيروت ١٩٧٥ ص ٣٩ ـ ١٠٥

(فصل : في الألفاظ العربية في اللغة الفارسية ص ٣٩ ـ ١٠٥)

اليسوعي ، الاب رفائيل نخلة : غرائب اللغة العربية . بيروت ١٩٦٠

(فصل : الباب الثاني : اثر العربية في اللغات الاجنبية ص ١١٩)

(فصل : الباب الثالث : اثر اللغات الاجنبية في اللغة العربية ص ١٦٩)

٢ ـ الشعر والعروض

الاوسي ، د . حكمت : جوانب من التأثير العربي في الشعر الاسباني والاوربي

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ٢٦ ، ص ٥٤٢ ـ ١٩٧٩)

الأوسي د . حكمت : مظهران من مظاهر الاحالة المبكرة في الفكر العربي الاندلسي .

(بحث اعد لمؤتمر الحضارة الاندلسية ، في كلية الآداب جامعة القاهرة للفترة ٢٠ ـ ٢٣ مارس ، ١٩٨٥)

الاوسي ، د . حكمت : التأثير العربي في الثقافة الاسبانية ، الموسوعة الصغيرة ١٥٢ ، بغداد ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤

اوغلو ، عبداللطيف بندر ـ اشارات اولية في الشعر التركي (المقدمة) الموسوعة الصغيرة ١٢٧ ، بغداد ١٤٠٣هـ/١٩٨٣

بدوي ، د . عبد الرحمن ـ دور العرب في تكوين الفكر الاوربي الكويت ١٩٧٩

(فصل اثر العرب في تكوين الشعر الاوربي ص ١١ .)

بدوي د . عبد الرحمن : الديوان الشرقي للمؤلف الغربي (المقدمة) بيروت ١٩٨٠

البصير . كامل حسن عزيز : الالتزام بقضية المراة ومسألة الحب في الصور الفنيّة بين آيات قرآنية واتجاهات في الشعر العربي والشعر الكردي

(بحث القي في الحلقة الدراسية التي نظمها اتحاد نساء العراق بالتعاون مع جامعة السليمانية بين ١٠ ـ ١٢ نيسان ١٩٧٨)

جمعة ، د . بديع محمد (جامعة عين شمس) : قنوات الاتصال بين الأدبين العربي والفارسي ودورها في تدعيم الأدب المقارن .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

جمعة ، د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن . بيروت ١٩٨٠

(فصل : مقارنة بين الادبين العربي والفارسي ص ٦٣)

حمدون ، د . سعيد : الشعر السواحيلي وصلته بالشعر العربي .

(بَحْث نشر في كتاب الشعر والفكر المعاصر . بغداد ١٩٧٤)

الداقوقي ، د . ابراهيم . قصائد مختارة من الشعر التركي المعاصر (المقدمة) بغداد ١٩٧٨ .

الربداوي ، د . محمد : دراسات في اللغة والأدب والحضارة . بيروت ١٩٨٠ .

(فصل : فَضْل الثقافة العربية على الثقافة العبرية ولغتها وادبها ص ٦٣)

رسول ، د . عزالدين مصطفى : احمدي خاني شاعراً ومفكراً (فصل : اسلوب التصوير الادبي في ص ١٨٥ ـ ٤٥٥)

سلوم ، د . داود : دراسات في الأدب المقارن التطبيقي . بغداد ١٩٨٤ .

(فصل : صورة من شعر الحب في الأدب العربي والأدب الغربي ص ٣١٩)

(فصل : الاثر العربي والاسلامي في كتاب الديوان الشرقي للمؤلف الغربي للشاعر الالماني جوته ص ١٠٢)

(فصل : الطوفان في كلكامش ووصف المطر والغيث في الادب العربي ص ٢٩١)

(فصل : مقارنة ملامح الفروسية والبطولية بين شعر عنتره العبسي والألياذة ص ٢٩٩)

سلوم ، د . داود : اثر الفكر الغربي في الشاعر جميل صدقي الزهاوي ، دراسة ونصوص ، الكويت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤

شارمزا ، كريم مصطفى : باكورة الادب المقارن التطبيقي بين الشعر لعربي والشعر الكردي .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

الشيبي ، د . كامل مصطفى : الحلاج في الأدب المقارن .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق ، للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

صدقي ، عبدالرحمن : الشرق والاسلام في ادب جوتة . القاهرة د . ن .

صدقي ، عبدالرحمن : جوته والاسلام . مجلة فكر وفن العدد ١ ص ٧٥ ـ ٧٨ ، اصدار البرت نايلا . هامبورغ المانيا الاتحادية ، ١٩٦٣ .

ضَيْف ، د . عامر : الأدب السنغالي العربي جـ١ ، جـ٢ الجزائر ١٩٧٨ و ١٩٧٩ .

(فصل : مقدمة الجزء الأول)

عبدالرؤوف ، د . محمد عوني : بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف (دراسات مقارنة) . القاهرة : ١٩٧٦ .

عبدالرؤوف ، د . محمد عوني : القافية والاصوات اللغوية ، القسم الأول ، دراسات مقارنة ، القاهرة ١٩٧٧

عبد الفتاح ، د . نازك ابراهيم : عروض الشعر العبري في العصرين الوسيط والحديث . القاهرة د . ت .

عبدالمنعم ، د . محمد نورالدين : دراسات في الشعر الفارسي حتى القرن الخامس الهجري . القاهرة ١٩٧٦ .

عزام ، د . عبدالرحمن : الشعر وقوافيه .

(مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٣٣)

العفيفي ، د . محمد الصادق : النقد التطبيقي والموازنات . القاهرة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨ .

(فصل : الموازنات ادب البحيرات ص ٢٥٧)

(فصل : في ادب الاسر ص ٢٩٦)

(فصل : في ادب الربيع ص ٣٣٧)

غلادنت ، د . شيخو احمد سعيد : حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا من سنة ١٨٠٤ الى سنة ١٩٦٦م . القاهرة ١٩٨٢ .

الغمري ، مكارم : مؤثرات شرقية في الشعر الروسي

(مجلة فصول ، الادب المقارن المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٢٠٧ القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

فاضل ، عبد الحق :ثورة الخيام . القاهرة ١٩٥١

(فصل : مقارنة بين تفكير الخيام والمعري ص٢٢٣ ـ ٣٦٤)

القيسي . د . احمد ناجي ـ عطار نامة أو كتاب فريد الدين العطار النيسابوري وكتابه منطق الطير . بغداد ١٣٨٨هـ/١٩٧٨

(فصل : ثقافة العطار ص ٢٨٦)

كفافي ، د . محمد عبدالسلام : في الأدب المقارن . بيروت ١٩٧١

(فصل : المثنويات التعليمية ص ٥١٥)

(فصل : المثنويات الصوفية ص ٤٢٥) .

لؤلؤة ، د . عبدالواحد : النفخ في الرماد بغداد ١٩٨٢

(فصل : ملامح عربية في بواكير الشعر الاوربي ص ٩٧)

محفوظ ، د . حسين علي : المتنبي وسعدي . بغداد

محمد ، عباسة : اثر الشعر الاندلسي في شعر التروبادور منذ نشاته حتى القرن الثالث عشر الميلادي (رسالة ماجستير ـ خط) . كلية الآداب . جامعة بغداد ١٩٨٣

مزاني ، ناجية : الحب بين تراثين . بغداد ١٩٨٠ .

مكي ، الطاهر احمد : العلاقة بين الشعر الاندلسي وشعر

التروبادور .
(مجلة آفاق عربية العدد ٦ بغداد ١٩٨٣)
الموافي ، د . محمد اسماعيل : الطروبادور والحب الرفيع .
(مجلة عالم الفكر ص ١٠١ ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨٠)
ميسوم ، د . عبدالالة : تأثير الموشحات في التروبادور ، الجزائر ١٩٨١ .
ندا ، د . طه : الأدب المقارن . بيروت ١٩٧٥ .
(فصل : جيته والآداب الاسلامية ص ٢٣٠)
(فصل : الآداب الاسلامية في اوربا ص ٢١١)
(فصل : النوروز ص ١٩٢)
(فصل : ارداويراف وابو العلاء والخيام ودانتي ص ١٣٣)
(فصل : ابو نواس والرودكي ص ١٢٦)
(فصل : المتنبي وشعراء الفرس ص ١٢٥)
(فصل : التيارات الادبية ، القرآن الكريم ، والأدب الفارسي ، الاسلام والأدب الصوفي ص ١١١ ـ ١٢٤)
(فصل : قوالب النظم/ بين الأدب العربي والفارسي/ص ١٩٨ وص٢٠٣)
نشاوي ، د . نسيب : عطيل شكسبير وديك الجن الحمصي
(بحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابه ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .
نصيف ، د . جميل : صور عربية في الأدب الروسي الكلاسيكي
(مجلة دراسات الاجيال ، العددان ١ ، ٢ ص ٢٠٩ ، آب ، بغداد ١٩٨٤)
هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ، ط٣ القاهرة ١٩٦٢
(فصل : ملحمة دانتي ص ١٥٠)
(فصل : الوقوف على الاطلال بين الادبين العربي والفارسي ص ١٩٥)
(فصل : العروض والقافية واثرهما في الأدب الفارسي/ص ٢٦٥ .
(فصل : مظاهر التأثير والتأثر العامة المتبادلة بين الادبين العربي والفارسي ص ٢٦٦) .
(فصل : الموشحات /وشعر التروبادور / ص ٢٧٠)
(فصل : صور الاسلوب ، الفنية/ تأثير بتوارك بصور التروبادور المتأثرة بالأدب العربي/ ص ٢٨٢)
(فصل صور الاسلوب الفنيّة/ في الأدب العربي والفارسي/ ص ٢٨٤)
هلال ، د . محمد غنيمي : دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده القاهرة د . ت .
(فصل : مقارنات في الخمريات العربية والفارسية بين رودكي وابي نواس ص ١٧٠)
هلال ، د . محمد غنيمي : في النقد التطبيقي والمقارن . القاهرة د . ت
(فصل : الوقوف على الاطلال بين الادبين العربي والفارسي ص ٣٢)
يونس ، محمد محمد : ادب الشمعة بين منوچهري والدامغاني وابي الفضل الميكالي .
(مجلة فصول : الأدب المقارن ، المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١٢٨ القاهرة ، أبريل ١٩٨٣)
يونس ، د . محمد : الكلاسيكيون الروس والأدب العربي .
(مطبوعات دار آفاق العدد ٢ بغداد ١٩٨٥)

٣ ـ القصة والمقامة والحكاية

ابراهيم ، د . نبيلة : سيرة الاميرة ذات الهمة ، دراسة مقارنة بيروت د . ت .
اربيل ، اسعد و(برهان برالي من نادي الاخاء التركماني ، اربيل العراق :) .
الأدب التركماني ودراسة في الأدب المقارن : مجنون ليلى وكرم ابلة أصلي .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ١٦ نيسان ١٩٨٥) .
اسماعيل ، د . عزالدين : قصة حي بن يقظان .
(مجلة الثقافة العدد ٦٩١ ص ٤٧ ، القاهرة مارس ١٩٥٢)
الأوسي ، د . حكمت (كلية الآداب ، جامعة بغداد) : اقصوصة عراقية شعبية في الأدب الاسباني الوسيط .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق ، للأدب المقارن الفترة ١٣ ـ١٦ نيسان ١٩٨٥)
بدوي ، د . عبدالرحمن دور العرب في تكوين الفكر الاوربي . الكويت ١٩٧٩ .
(فصل : تأثير القصص العربي في الأدب الاوربي ص ٦٦)

(فصل : المصادر الاسلامية للكوميديا الالهية لدانتي ص ٤٩)

جمعة ، د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن . بيروت . ١٩٨٠

(فصل : ليلى والمجنون بين الادبين العربي والفارسي ص ٢٩٦ ـ ص٣٤٦) .

(فصل : المقامات في الادبين العربي والفارسي ص ٢٢٣ ـ ٢٨٣)

(فصل : قصص الحيوان بين الادبين العربي والفارسي ص ١٦٧ ـ ٢٠٥)

جبر ، د . رجاء : رحلة الروح بين ابن سينا وسنائي ودانتي ، القاهرة ١٩٧٧

حسن ، نوال محمد : حي بن يقظان وروبنسون كروزو (باللغة الانكليزية) الكويت ١٩٨٠ .

الحسين ، هيام ابو : الف ليلة وليلة في المسرح الفرنسي .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ١٩٧٣ القاهرة . ابريل ١٩٨٣)

الربداوي ، د . محمد : دراسات في اللغة والادب والحضارة . بيروت ١٩٨٠ .

(فصل : تأثير الفكر العربي على الفكر الايطالي : دانتي ص ٢٣٩)

(فصل : الاسراء والمعراج ورسالة الغفران والكوميديا الآلهية ص ٢٦١)

الريّس ، د . فتحي يوسف : القصة على لسان الحيوان بين العربية والفارسية

(حوليات كلية الآداب ، جامعة القاهرة . المجلدان ٢ ، ٣٣ لعام ١٩٧٠/١٩٧١) .

سعد فاروق : كليلة ودمنة . بيروت ط ٢ ـ ١٩٧٩

(فصل : مقدمة بعنوان : كليلة ودمنة وحكايات خرافات الحيوان) .

سعد الدين ، كاظم : الحكاية الشعبية واثرها في الحكاية الاجنبية .

(بحث اعدّ للندوة العربية الثانية للفولكلور ١ ـ ٥ أيلول ١٩٨٠ ـ بغداد)

سعد الدين ، كاظم : حكايات كنتربري ، مصادرها ونظائرها العربية ، الموسوعة الصغيرة ١٢٦ بغداد ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ .

سعد الدين ، كاظم : المقامة اصل الرواية الحديثة ، (جريدة الجمهورية ١٢/٨/١٩٨٣) .

سعد الدين كاظم : العنقاء ومجمع الطير في التراثين العربي والغربي ، دراسة مقارنة في ضوء التصوف .

(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب جامعة صلاح الدين للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)

سعد الدين ، ليلىٰ حسن : كلية ودمنة في الأدب العربي ، دراسة مقارنة ، عمان (الاردن) د . ت .

سليمان ، د . نايف (والسيد محمد عبدالرزاق ـ كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين) : مقارنة ترجمات كليلة ودمنة السنسكريتية والسريانية والفارسية والعربية واثرها في رسائل اخوان الصفا .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)

سلوم ، د . داود : دراسات في الأدب المقارن التطبيقي . بغداد ١٩٨٤ .

(فصل : اثر كتاب الف ليلة وليلة في الأدب الانكليزي في القرن التاسع عشر ص ٥١) .

(فصل : حكايات التراث العربية واثرها في القصص الشعبية الهندية والاقطار المجاورة لشبة القارة ص ٥٩) .

(فصل : اثر قصة المعراج والثقافة الشرقية في ملحمة دانتي ص ٣٨) .

(فصل : اثر الأدب العراقي القديم في نشأة خرافات الحيوان ص ١٦٦) .

(فصل : اثر الأدب العراقي القديم في ادب التوراة ص ١٩١) .

(فصل : مقارنة بين الأساطير العراقية والاساطير الشرقية والغربية ص ٣٤١) .

(فصل : اثر الاوديسا في رحلات السندباد ص ٢٥٥) .

سلوم ، د . داود : قصص الحيوان في الأدب العراقي القديم . بغداد ١٩٧٩

(المقدمة ، القسم ج منها : مقارنة بعض قصص الحيوان ودراسة اثر الادبين البابلي والعربي في الأدب الاغريقي والأدب الاوربي ص ٣٠) .

صالح ، عبدالمطلب : دانتي ومصادره العربية والاسلامية الموسوعة الصغيرة ٧ بغداد ١٣٩٨هـ/١٩٧٨ .

صالح ، مدني : ابن طفيل ، قضايا ومواقف بغداد ١٩٨٠ .

صالح ، مدني : ابن الطفيل ، من اللاهوت الى الرواية الانكليزية .

(الاقلام ، العدد ١ص١٠ بغداد ١٩٧٧)

الصباح ، د . رشا حمود : التصورات الاوربية للاسلام في

العصور الوسطى .
(مجلة عالم الفكر ص ٨٥ ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨٠)
الصباح ، د . رشا حمود : الاخرويات الاسلامية في الكوميديا الآلهية .
(الرسالة الحادية والعشرون . حولية كلية الآداب الخامسة الكويت ١٩٨٤م /١٤٠٤هـ)
الطيباوي ، عبداللطيف : التصوف الاسلامي العربي . القاهرة ١٩٢٨
(فصل : ابن عربي ودانتي)
عاشور ، سعيد عبدالفتاح : المدنية الاسلامية واثرها في الحضارة الاوربية .
(فصل : عن حي بن قيظان ص ٨٢) .
عباس ، حسن محمود : حي بن يقظان وروبنسون كروزو بيروت ١٩٨٣ .
عبد الرزاق ، د . فاخر (كلية التربية ، جامعة بغداد) : تشارلز ديكنز والف ليلة وليلة .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ١٦ نيسان ١٩٨٥) .
عفيفي ، د . محمد الصادق : النقد التطبيقي والموازنات . القاهرة ١٣٩٨هـ /١٩٧٨م .
(فصل : الموازنات : الرحلات الخيالية في الأدب العربي والآداب العالمية ص ٣٦١) .
العقاد ، عباس محمود : بحوث في اللغة والادب . القاهرة ١٩٧٠ (ابن الطفيل ص ١٥٩)
عيلان ، السيدة نسيمة : (جامعة عنّابة) : صور من التشابة بين القصص الشعبي العربي والقصص اليوناني . .
(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .
غلاب ، محمد : الفلسفة الاسلامية في المغرب : القاهرة ١٩٤٨
(عن : حي بن يقظان ص ٥٩)
فرّوخ ، عمر : ابن الطفيل وقصة حي بن يقظان . بيروت ١٩٥٩
(فضل ، د . صلاح : تأثير الثقافة الاسلاميّة في الكوميديا الآلهية لدانتي فضل القاهرة ١٩٨٠ .
القلماوي ، د . سهير : الف ليلة وليلة ، ط٤ القاهرة ١٩٧٦ .
(فصل : الف ليلة وليلة في الشرق والغرب ص ١٤) .

كفافي ، د . محمد عبدالسلام : في الأدب المقارن بيروت ١٩٧١ .
(فصل : طرق جديدة من الشعر القصصي الاسلامي ص ٤٠٥) .
(فصل : قصة يوسف وزليخا/ في الادبين الفارسي والتركي ص ٣٦٥ ـ ٤٠٤) .
(فصل : الشعر القصصي في آداب الشعوب الاسلامية ص ٢٦١ ـ ٣٥٧)
محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الادب المقارن . بيروت ١٩٨٢ .
(فصل : الملاحم الدينيّة : الاصول الاسلامية للكوميديا الآلهية ص ٦١) .
(فصل : رمز الغزل العذري بين السياسة والتصوف ، مجنون ليلى ص ١٥١ ، ١٦٢)
مراني ، ناجية : آثار عربيّة في حكايات كنتربري . الكويت ١٩٨١ .
الموسوي ، د . محسن جاسم : الوقوع في دائرة السحر ، الف ليلة وليلة في النقد الادبي الانكليزي ١٧١٤ ـ ١٩١٠ ، بغداد ١٩٨٢ .
الموسوي ، د . محسن جاسم : الف ليلة وليلة في الغرب ، الموسوعة الصغيرة ٩٢ ، بغداد ١٤٠٠هـ/١٩٨١ .
(فصل : المقامات/ واثرها في الأدب الفارسي/ص ٢٢٣)
(فصل : المناظرة والحوار/ في الادبين العربي والفارسي ص ٢٥٨)
(فصل : مفهوم التاريخ/ واثر التاريخ العربي في كتابة التاريخ الفارسي ص ٢٤٨)
هلال ، د . محمد غنيمي : مجنون ليلى بين الأدب العربي والفارسي
(مجلة فصول « الأدب المقارن » مجلة ٣ ، العدد ٣ ص ١٤٤ ، القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
هلال ، د . محمد غنيمي : الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلى والمجنون في الادبين العربي والفارسي ، القاهرة ١٩٧٦ .

جـ ـ الأدب الحديث

١ ـ دراسات عامة

بكّار ، د . يوسف حسين : بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث . بيروت ١٤٠٣هـ /١٩٨٣ م .

حاوي ، ايليا ، في النقد الادبي جـ٥ بيروت ١٩٨٠
(فصل : الاتجاه الرومنسي : تمهيد ، بين الكلاسيكية والرومنسية ص١٥) .
حنّون ، د . عبدالمجيد (جامعة عنّابة) : اثر الأدب الفرنسي في الأدب الجزائري الحديث ذي التعبير العربي .
(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .
الموسوي ، د . محسن : مقدمة في دراسة التاثيرات الادبية ، المقومات العربية في الرواية العالمية .
(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .
ندا ، د . طه : الادب المقارن . بيروت ١٩٧٥ .
(فصل : حادثة مقتل الحسين/في الادب الفارسي ص ١٧١ و١٧٤) .
(فصل : كليلة ودمنة ص ١٤١) .
(فصل : الف ليلة وليلة ص ١٥٥) .
(فصل : مجنون ليلى في الأدب العربي والفارسي والتركي ص ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٦) .
هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٢
(فصل : رسالة الغفران/ وشبهها بعمل دانتي ص ٢٢٩) .
(فصل : اشارة الى تأثير دانتي بالفكر الاسلامي ص ١٥١) .
(فصل : الف ليلة وليلة واثرها ص ٢٢٠) .
(فصل : قصص الشطّار (بيكارسكا) ص ٢١٣) .
(فصل : قصص الفروسية والحب والاثر العربي ص ٢٠٣) .
(فصل : الاقصوصات (الفابلو) ص ٦٤) .
(فصل : قصة حي بن يقظان ص ٢٣٠) .
(فصل : الخرافة والحكاية على لسان الحيوان ص ١٧٩) .
فايشر ، ب (جامعة بون ، المانيا) الشرق في مرآة الغرب الجزائر ١٩٨٣ .
(فصل : الفكر الاسلامي في الأدب الالماني للقرن التاسع عشر ص ٦٣) .
(فصل : اتجاهات الشعر الوجداني العربي الحديث في الشرق الأوسط ص ١٩١) .
فاستشاين ، اوليش : التأثير والتقليد ترجمة مصطفى ماهر ، (مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص١٨ القاهرة . ابريل ١٩٨٣) .
فليتشر ، جون : نقد المقارنة ، ترجمة نجلاء الحديدي .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٥٩ ، القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
كونستان ، ديفيد : كاره البشر ، ترجمة مجلة فصول (مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ١٠٣ ، القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
لونا ، اسابيل كوريرو (جامعة مدريد المستقلة ، اسبانيا) الامثال العربية والاسبانية ، دراسة مقارنة)
(مجلة التراث الشعبي ، العدد ١٠ ص ١٤٣ ، بغداد ١٩٨٠) .
جمعة ، د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن ، بيروت ١٩٨٠
(فصل : تحرير المرأة بين قاسم امين والشاعرة الايرانية بروين ص ٢٥٧ ـ ٢٦٩) .
بك ، كمال خير : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر . بيروت ١٩٨٢
(فصل : العروض العربية مقابلة مصطلحات العروض العربية والغربية ص ٢٠٨ .
دوجلاس ، فدوى مالطي : العمى في مرآة الترجمة الشخصية ، طه حسين وفنتيد مِهْتاً .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٦١ القاهرة يوليو ١٩٨٣) .
روما ، مؤتمر : الأدب العربي المعاصر ، اعمال مؤتمر روما المنعقد في تشرين الأول ١٩٦١ بادارة مجلة « تمبو بريزينته » ومعهد الشرق الايطالي والمنظمة العالمية لحرية الثقافة منشورات اضواء (بيروت ؟) ١٩٦٢ .
(فصل : الأدب العربي والثقافة العالمية ص٥٨) .
السامرائي ، د . ابراهيم . دراسات في اللغة بغداد ١٩٦١ .
(فصل : تعابير اوربية في العربية الحديثة) .
سلوم ، د . داود . دراسات في الأدب المقارن التطبيقي ، بغداد ١٩٨٤ .
(فصل : تأثر العربية باللفظ والتركيب اللغوي الاوربي في العصر الحديث ص ٢١٩) .
(فصل : المؤثرات الاجنبية في الأدب العربي الحديث ص ٥) .
سمعان ، د . انجيل بطرس : الرواية الانجليزية المترجمة الى

العربية .
(مجلة عالم الفكر ص ١٤١ . الكويت اكتوبر ١٩٨٤) .

فرّوخ ، عمر : هذا الشعر الحديث . بيروت ١٩٧٨ .
(فصل : الغناء والشعر /عن العروض/ ص ٥٧) .

فـريد ، مـاهـر شفيق : ت . س اليـوت في المجـلات الادبيـة (١٩٣٩ ـ ١٩٥٢) .
(مجلة فصول ، العدد ٤ ، القاهرة يوليو ١٩٨١)

الكركي ، د . خالد : (كليـة الآداب . الجامعـة الاردنية) : الانجليز في أدب احمد فارس الشدياق .
(بحث اعدّ للملتقىٰ حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩ /٥/١٩٨٣) .

محمد ، ابراهيم عبد الرحمن : آراء نازك الملائكة في نقد الشعر بين النظرية والتطبيق .
(نشر في الكتاب التذكـاري : نازك المـلائكة ، دراسـات في الشعر والشاعرة ص ٧٧٥ ، الكويت ١٩٨٥) .

محمودي ، عبدالرشيد الصادق : طه حسين وديكارت .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١٠٤ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .
(فصل : الاصول الاسطورية في شعر السياب ص ٢٥)

الدبّاغ ، د . فوّزية (كلية الآداب ، جـامعة صـلاح الدين) الحسّ الانساني في شعر تنسيون والرصافي .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتهـا كلية الآداب ، جـامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة من ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)

دعيبس ، سعد : الدعوة الى اجتماعية الشعر بين نازك الملائكة ودعاة الالتزام .
(نشر في الكتاب التذكـاري : نازك المـلائكة ، دراسـات في الشعر والشاعرة ص ٤١ ، الكويت ١٩٨٥) .

الربيعي د . محمود : في نقد الشعر ، القاهرة ١٩٦٨ .
(فصل : اثر النظرية الرومانتيكية في جماعة الديوان ص ١٢٣)

رؤوف ، جيهـان صفوت : شـلي في الأدب العربي في مصر . القاهرة ١٩٨٢

سعيد ، د . جميل : الزهـاوي وثورتـه في الجحيم . القاهـرة ١٩٦٨ .
(فصل : ثورة في الجحيم ، مسرحها وموضوعها ص ٥٢) .

سلوم ، د . داود : دراسات في الأدب المقارن التطبيقي في بغداد ١٩٨٤ .
(فصل : الرمز والاسطورة في الأدب العربي ، وظاهـرة استعمال الرمز الاغريقي في الأدب الحديث ص ٢٤٥) .

شكـري ، د . غالي : شعـرنـا الـحديث الى اين ...؟ بيـروت ١٩٧٨ .
(فصـل : المنهج في نقـد الشعـر الحـديث (القسم الثـاني ص ١٤٦) .
(فصل : غربة الشاعر الحديث (القسم الثاني) ص ٢١٣) .

مرزوق ، د . حلمي (جامعة الاسكندرية) مقدمـة في دراسة الأدب الحديث . بيروت ١٩٨٠ .
(فصل : البيئة السورية اللبنانية حول النقد الأدبي/ص١١٧) .

المقدسي ، انيس : الاتجاهات الادبية في العالم العربي . بيروت ط ٦ ـ ١٩٧٧ .
(فصل : باب الاتجاه الفني ص ٣٦٧)

هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٢
(فصل : تأثر الأدب العربي بالمذاهب الادبية ص ٤٠٩) .

٢ ـ الشعر

ابراهيم ، عبدالحميد : جريمة قتل بين اليوت وعبد الصبور
(مجلة فصـول « الأدب المقـارن » المجلد ٣ العـدد ٤ ص ١٩٣ القاهرة يوليو ١٩٨٣ .

احمد . د . محمد فتوح : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر . القاهرة ١٩٧٨
(فصل ، الثقافة الغربية في الفكر العربي المعاصر ص١٦٤)

اسعد ، سامية : مجنون إلزا
(فصـول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العـدد ٣ القاهـرة ابـريـل ١٩٨٣)

امين ، جعفر عبود محمود : اثر فكرة الشعـر عند وردزورث وكـولريدج في جمـاعة الديـوان (رسالة مـاجستير ، خـط) كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٩٧٨)

البطل ، د . علي عبدالمعطي : الرمز الاسطوري في شعر بدر شاكر السياب الكويت ، ١٩٨٢

شلش ، علي : نيويورك في ست قصائد
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٤٧ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣)

الشوا ، عبدالدايم (جامعة الجزائر) : في الأدب المقارن ، دراسة تطبيقية مقارنة بين الادبين العربي والانجليزي . بيروت ١٩٨٢ .

صبيح ، د . محمد (جامعة مدريد المركزية والمعهد الاسباني العربي للثقافة بمدريد) صورة العرب في الشعر الاسباني .

البحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/ ٥ /١٩٨٣) .

طعمة . د . صالح جواد : نازك الملائكة وآثارها في بعض اللغات الغربية (نشر في الكتاب التذكاري ، نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعرة ص ١١١) الكويت ١٩٨٥ .

عاشور ، رضوى : الانسان والبحر

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ص ١٢١ ، القاهرة . ابريل ١٩٨٣)

عباس : عبدالجبار . السيّاب . بغداد ١٩٧٢

(فصل : البداية ص ١١)

(فصل . بين السيّاب واليوت ص ١٤٩)

عبد الحيّ . محمد : البنفسجة والبوتقة والترجمة ولغة الشعر الرومانسي العربي .

(مجلة فصول « الأدب المقارن ، المجلد ٣ العدد ٤ ص ١٦١ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣)

عبدالعزيز ، احمد : اثر فيديريكو جاريثا لوركا في الأدب العربي المعاصر

(مجلة فصول : « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٢٧١ ، القاهرة : يوليو ١٩٨٣)

عثمان ، احمد : على هامش الاسطورة الاغريقية في شعر السيّاب .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٣٧ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

علي ، عبدالرضا : الأسطورة في شعر السيّاب . بغداد ١٩٧٨ .

(فصل : الأصول ص ٤٧ ـ ٧٢)

غراب ، د . احمد عبدالحميد : عبد الرحمن شكري ، سلسلة الاعلام ١١ القاهرة ١٩٧٧ .

(فصل : ثقافته ص ٤٣)

لؤلؤة ، د . عبدالواحد : البحث عن معنى . بيروت ١٩٨٣

(فصل : اثر الشعر الانكليزي في الشعر العربي المعاصر ص ٥٥)

(فصل : قضية الشعر الحرّ في العربية ص ١٢١)

(فصل : اليوت الشاعر العربي المعاصر ١٦٧)

لؤلؤة ، د . عبدالواحد : النفخ في الرماد ، بغداد ١٩٨٢

(فصل : المؤثرات الاجنبية في الشعر العربي المعاصر ص ٩)

(فصل : بين السيّاب وستوبل ص ١٧١)

ماجد ، د . جعفر : الشاعر النبي في الادب العربي المعاصر ـ بتحليل ومقارنة نماذج من الأدب الفرنسي .

(بحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب . جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩ / ٥ /١٩٨٣)

محمد ، ابراهيم عبد الرحمن : تراث جماعة الديوان النقدي ، اصوله ومصادره ، قراءة مقارنة .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ١٣٥ ، القاهرة . يوليو ١٩٨٣) .

مكي ، الطاهر احمد : شاعران امام الموت ، لوركا ونازك الملائكة .

(نشر في الكتاب التذكاري : نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعرة ص ١٨٧ الكويت ١٩٨٥) .

المناصرة ، د . عزالدين (جامعة قسنطينة ـ الجزائر) : صورة الشخصية الصهيونية في الشعر الفلسطيني ١٩٢ ـ ١٩٧٠ ، ابو سلمى ، فدوى طوقان ، سميح القاسم .

(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/ ٥ /١٩٨٣)

النجار ، محمد رجب : من الموروث الاسطوري والديني في شعر نازك الملائكة .

(نشر في الكتاب التذكاري : نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعر ص ٣٢٩ الكويت ١٩٨٥)

هلال ، د . محمد غنيمي : دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده : القاهرة د . ت .

(فصل : الصورة الشعرية في المذاهب الادبية واثرها في نقدنا الحديث ص ٥٧) .

هلال ، د . محمد غنيمي : المواقف الادبية ، القاهرة ١٩٦٣

٣ ـ القصة والرواية

بدر ، د . عبد المحسن : حركات التجديد والتطور القاهرة

٧٥ / ١٩٧٦
(فصل : الرومانسية ١٩١ ـ ١٩٤٥ ، ص ١٧٠)
(فصل : الواقعية ١٩٤٥ ـ ١٩٦٤ ، ص ١٨٥)

حافظ ، صبري : تناظر التجارب الحضارية وتفاعل الرؤى الابداعية .
دراسة في تأثير « الصخب والعنف » على الرواية العربية .
(مجلة فصول : الأدب المقارن ، المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٢١٥ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

رستم ، عنيد ثوان (كلية التربية ، جامعة الموصل) : تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

رضوان ، كمال : فكرة فاوست منذ عصر جوته
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .

سلوم ، د . داود : مقالات في الأدب المقارن التطبيقي بغداد ١٩٨٤
(فصل : اثر الانواع الادبية النثرية في اوربا في الأدب العربي الحديث ص ٢٣١) .

سلوم . د . داود : دراسة مقارنة لآراء طه وآراء الغربيين في الرواية الادبية (بالانكليزية ، رسالة دكتوراة ، خط ، مكتبة مدرسة الدراسات الشرقية ، جامعة لندن ١٩٥٨) .

معاقين ، ابراهيم : تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام ١٨٧٠ ـ ١٩٦٧ ، بيروت ١٩٨٠ .
(فصل : عوامل ظهور الرواية الفنية في بلاد الشام ص ١٨٩ ـ ١٩٤) .
(فصل : الرواية العربية الكلاسيكية : التمهيد ص ١٣ ـ ٢٦) .

سمعان ، انجيل بطرس : نماذج من الرواية الانجليزية المترجمة الى العربية .
(مجلة فصول « الأدب المقارن »المجلد٣ من العدد ٤ ص ٢٠٤ .
القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

شحاتة ، عبدالمنعم : صورة مصر بين الاسطورة والواقع .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ١٨٥ ، القاهرة . ابريل ١٩٨٣)

الشاروني . د . يوسف : الخيال العلمي في الأدب العربي .
(مجلة عالم الفكر ص ٢٤٣ ، الكويت اكتوبر ١٩٨٠)

عبد الحي ، د . محمد (قسم اللغة الانكليزية ، جامعة الخرطوم) : شيلي ودانتي والروايات النيلية في الاسطورة العربية .
(البحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنابة الجزائر ، ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .

عبد القادر ، توزان : الجزائر في البير كامو
(رسالة ماجستير : خط ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م) .

عنان ، ليلى : الرومانسيّة الفرنسيّة بين الاصل والترجمة في قصص المنفلوطي .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١١٤ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

فتّاح ، شاكر (السليمانية ، مجلة شورش ، العراق) . مقارنة ادبية بين قصتي مم وزين والألياذة .
(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

قسطندي ، فخري : فن الابيجراما عند طه حسين ، دراسة في جنة الشوك .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٨١ ، القاهرة : يوليو ١٩٨٣) .

ماهر ، مصطفى ، فاوست في الأدب العربي المعاصر .
(مجلة فصول ، الأدب المقارن ، المجلد ٣ العدد ٤ ص ٢٣٨ ، القاهرة . يوليو ١٩٨٣) .

محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن . بيروت ١٩٨٢ .
(فصل : القصة وظهورها وتطورها ص ٦٩) .

مخلص ، د . فائق (معهد البحوث والدراسات العربية ،

بغداد) : قضايا بين الأدب العربي ، والأدب الاجنبي ، الاثر الاجنبي في رواد القصة العراقية .

(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩٨٣/٥/١٩) .

المسيري ، عبدالوهاب : مواعظ قصصية

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١١٥ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

مهنا ، غراء حسين : الحكاية والواقع ، مقارنة بين الحكايات الشعبية المصرية والفرنسية .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١٢٣ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

نجم ، د . محمد يوسف : القصة في الأدب العربي الحديث ١٨٧١ ـ ١٩١٤ ، بيروت ١٩٦٦ .

(فصل : تمهيد : البيئة القصصية في لبنان في القرن الماضي ص ٩) .

هريدي ، محمد : البوفارية في الرواية المصرية والتركية .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١٣٩ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

هلال ، د . محمد غنيمي : دور الأدب المقارن في توجيه دراسات الأدب العربي المعاصر . القاهرة ١٩٦٢/٦١ .

(فصل : الخرافة او القصة على لسان الحيوان ، شوقي وتأثره بالآداب الاخرىٰ في هذا الجنس ص ٤٩) .

هلال ، محمد غنيمي : في النقد التطبيقي والمقارن . القاهرة د . ت (فصل المؤثرات الغربية في الرواية العربية ص ١٤) .

هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط ٣ القاهرة ١٩٦٢ .

(فصل : القصة العربية الحديثة وتأثرها بالغرب لم يذكر الكاتب عنواناً محدداً فوضعناه له ص ٢٤٣) .

٤ ـ المسرحيّة

اسماعيل ، د . عز الدين : قضايا الانسان في الادب المسرحي المعاصر ، دراسة مقارنة . القاهرة ١٩٦٨ .

بهي ، عصام : الشيطان في ثلاث مسرحيات .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٢٤٨ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

جمعة ،د . بديع محمد ، الاثر الفارسي في مسرح شوقي

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

ديب ، ناهد : مسرح نجيب سرور وتمثيل المسرح الالماني الحديث .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٢٦٥ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .

عثمان ، د . احمد : المصادر الكلاسيكية لمسرح توفيق الحكيم . القاهرة ١٩٧٨ .

عوض ، رمسيس : روميو وجوليت على المسرح المصري

(مجلة فصول « القاهرة . يوليو ١٩٨٣) .

محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن ، بيروت ١٩٨٢ .

(فصل : المسرحية ص ١٠٨)

(فصل : اوديب ملكاً لسوفوكلس/واثرها في توفيق الحكيم وعلي باكثير ص ١٨١ ، ١٩٢و٢٠١) .

(فصل : اسطورة بيجماليون بين الفن والحياة ص ٢٠٥) .

مندور ، د . محمد . مسرحيات شوقي ط ٤ القاهرة ١٩٧٠ .

مندور ، د . محمد مسرح توفيق الحكيم : القاهرة ١٩٦٠ .

نجم ، د . محمد يوسف : المسرحية في الأدب العربي الحديث ١٨٤٧ ـ ١٩٦٤ بيروت .

ندا ، د . طه : كتاب الأدب المقارن . بيروت ١٩٧٥ .

(فصل: انطونيو وكليوباترا ص ١٧٧ .

هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط٣ القاهرة ١٩٦٢ .

(فصل : المسرحيات في ادبنا العربي ص ١٦٩) .

ومصادر شوقي الفرنسية والانجليزية في مسرحية مصرع كليوباترا ص ٣٥٥) .

هلال ، د . محمد غنيمي : دور الأدب المقارن في توجيه دراسات الادب العربي ، المعاصر القاهرة ٦١ /١٩٦٢)

(فصل : مسرحية شوقي مجنون ليلىٰ واثر الثقافة الفرنسية في المسرحية ، اثر الثقافات الشرقية ص ٤٩) .

د ـ الدراسات الاجنبية المترجمة والموضوعة بالعربية

ادّى شير ، السيد : معجم الالفاظ الفارسية المعرّبة . بيروت ١٩٨٠ .

ارنولد ، توماس : الأدب .
(كتاب تراث الاسلام باشراف آرنولد . ترجمة جرجيس فتح الله المحامي . بيروت ١٩٧٢) .
آسين ، ميجيل : اثر الاسلام في الكوميديا الالهية . ترجمة جلال مظهر ، القاهرة ١٩٨٠ .
اوجبيني ، د . اسحق اوجوجو (جامعة ابادن ، نيجيريا) الاقتراضات العربية في لغات اليوربا على ضوء العلاقات بين العرب واليوربا /لغة في نيجيريا/منذ العصور التاريخية .
(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، داكار السنغال ، ١٩٨٤) .
اينخنباوم ، بورس : أو هنري ونظرية القصة القصيرة ترجمة نصر ابو زيد .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ٨٢ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .
ايسيفو ، بروفسور درماني : العلاقة التاريخية بين اللغة العربية واللغات الافريقية .
(بحث . المنظمة العربية للدراسات الافريقية : داكار السنغال ، ١٩٨٤
باربو ، ميشال (استاذ اللغة والأدب العربي في جامعة السوربون ، باريس) : التمييزية والاختيارات المنهجية في التحليل الادبي .
(بحث اعدّ للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات ولآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)
بوجوفتش ، رادي (جامعة بلغراد ، يوغسلافية) . الأدب وسيلة للتبادل الحضاري .
(مجلة آفاق ، العدد ٥ ص ٣٤ مايس ١٩٨٥) .
بور ، دي : تاريخ الفلسفة الاسلامية ترجمة محمد عبدالهادي ابو ريده . القاهرة ١٩٧٥
(فصل : عن ابن الطفيل ص ٣٧٨) .
بورتبيه ، لوسيان : المصادر الاسلامية في الكوميديا الآلهية ترجمة ابتهال يونس .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١٩٧ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
بيدل ، رامون مبنديث : الشعر العربي والشعر الاوربي عرض د . حامد ابو احمد .
(مجلة الاقلام ، العدد ٥ ص ١١٢ ، بغداد مايس ١٩٨٥) .
بيشوا ، كلود : (مع) روسو اندرية ميشيل : الأدب المقارن . ترجمة الدكتور رجاء عبدالمنعم جبر مكتبة دار العروبة بالكويت ، عام ١٩٨٠ .
تيجيم ، فان : الأدب المقارن : القاهرة دار الفكر العربي ، د . ت (لم يذكر اسم المترجم) وذكر اسم د . سامي الدروبي في الطبعة الثانية د . ت .
جويار ، م . ف . الأدب المقارن . ترجمة هنري زغيب بيروت ١٩٧٨
خانلري ، د پرويز ناتل : اوزان الشعر الفارسي ترجمة د . محمد نور الدين عبدالمنعم . القاهرة ١٩٧٨
(الفصول الاولى من الكتاب ذات اهمية لاثر العروض العربي في العروض الفارسي) .
روزنتال ، فرانز : الأدب العربي واثره (نشر في تراث الاسلام ، تصنيف شاخت ج١ ص ١٦٨ ـ ١٨٩ ، الكويت ١٩٧٨) .
ريسلر ، س . جاك : الحضارة العربية ، ترجمة غنيم عبدون القاهرة د . ت .
(فصل : مفردات متنوعة) .
غابرلي ، فرانشيسكو : الاسلام في عالم البحر الابيض المتوسط (نشر في كتاب تراث الاسلام ، تصنيف شاخت
هونكة ، زيغريد : شمس العرب تسطع على الغرب بيروت ١٩٧٩ .
(فصل : الملاحق اللغوية)
يونغ ، لويس : العرب واوربا ترجمة ميشيل ازرق بيروت ١٩٧٩ .
(فصل : تاثيرات الحضارة العربية في اوربا العصور الوسطى ص ١١٨ ـ ١٤) .

عبدالمطلب صالح

الأدب المقارن

كما يراه الباحث المغربي « د. سعيد علوش »

مقدمة :

في الربع الاول من القرن التاسع عشر وبشكل خاص في العام ١٨٢٨ م عرفت الدراسات الأكاديمية منهجا علميـا في الأبحاث الأدبية هو « الأدب المقارن » ، فكل دارس اكاديمي لمنهج الأدب المقارن لا بد ان يشيد بالدور الذي أداه الباحث الفرنسي (أبيل فـرانسوا فلمـان) في نشر هذا المصـطلح في فرنسا . يقول الدكتور (رينيه ويليك) : « لقد نشر (فلمان) مـادته عـام ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩ تحت عنـوان « صـورة الأدب الفرنسي في القرن الثالث عشر » ، هذا الكتاب الذي وردت فيه تعبيـرات مثل « صـورة مقارنـة » ، « دراسات مقـارنة » ، « تاريخ مقارن » عدة مرات ، واستعمل لفظ « الأدب المقارن » في مديح رئيس الوزراء (داغيسو) « لدراساته الواسعة في الفلسفـة والتاريـخ والأدب المقـارن » . وتكلم (فلمـان) في سلسلة المحاضرات التالية بعنوان : « صورة الأدب في العصر الوسيط في فرنسا ، وايطاليا ، وانكلترا ـ جزءان ، ١٨٣٠ ـ عن « هواة الأدب المقارن » ، وتفاخر (فلمان) محقا في مقدمة الطبعة الجديدة (١٨٤٠) بأن محاضراته كانت أول محاولة تتم في جامعة فرنسية لاجـراء « تحليل مقـارن » لعدة آداب حديثة . »[1] .

ومنذ ذلك الوقت اتسعت آفاق هـذا المنهج ، فلم يعـد مقتصرا على الموضوعات الاوربية ، وكثر الدارسون فيه فبعد ان كانت الجامعات الفرنسية والالمانيـة والانكليزيـة تعنى به خلال القرن التاسع عشر وجدنا آثاره تمتد لتشمل اقطار الشرق عامة والشرق العربي خاصة ثم المغرب العربي وشمال افريقيا في الوقت نفسه .

ومن الباحثين العرب الذين اسهموا بدراساتهم في منهج الأدب المقارن الباحث المغربي الدكتور (سعيد علّوش) ، في كتـابه : « إشكـالية التيـارات والتأثيـرات الأدبية في الوطن العـربي » وهو دراسـة مقارنـة ، صدر بـطبعته الاولى عـام ١٩٨٦ ، وقد قسمه مؤلفه الى قسمين بعدة فصول : عالج في القسم الأول ـ اشكالية التيارات الأدبية في العـالم العربي ، ضمن اربعة فصول شملت : أ ـ مكونات تاريخ الأفكار كقناة أساسية لفهم التيار و : ب ـ مكونات تاريخ الأفكار الأدبيـة الحديثة ، ثم جـ ـ مكونات تاريخ الأدب العـربي الحديث ، د ـ فمكونات التيارات الأدبية عند العرب .

* * *

لم نجد في الدراسات الأدبية العربية المقارنة ، منذ أوائل هذا القرن[2] ، قبل الدكتور سعيد علّوش[3] ، من ربط تـاريخ الأفكار بالأدب المقارن ، وأبان اهميته في هذا المنهج العلمي . ولقد اهتم المقارنون ـ بكسر الراء ـ في اوربا بهذه العلاقة التي ظهرت عنها دراسات اضافية كان من أوائلهـا ـ فيما نعلم ـ مـا كتبه الفيلسـوف الأمـريكي (لوفجـوي) عن « تـاريـخ الأفكار » عام ١٩٤٨ ، وما جمع في محاضر المؤتمـر الوطني الأول للأدب المقارن الذي انعقد في بوردو ، في اليوم الثاني ، والثالث ، والرابع من آذار عام ١٩٥٦[4] ، وكان في مقدمة تلك الدراسات بحث الاستاذ (ر. تريومف) استاذ الادب المقارن

في « ستراسبورغ » ، الموسوم : « مقدمة في علم الأفكار » ، وبحث الاستاذ (هنري روديبه) ، استاذ الادب المقارن في « ليون » : « الأدب المقارن وتاريخ الافكار »[5] ، وبحث الاستاذ (ب. مونتينو) ، المتفرغ في « مجلة الأدب المقارن » : « الأدب العام وتاريخ الأفكار » .

يقول الاستاذ (هنري روديبه) :

« تغير الأعمال العظيمة بدورها بشكل محسوس ميدان الأفكار المشتركة ، لأن الاحاسيس التي تنبثق منها أفكارنا لا تأتينا فقط من تجربة الحياة الشخصية ، بل من عبارات او كتابات اخرى توقظ في نفوسنا عواطف مستترة .

فما تتمخض عنه ـ وفق ذلك ـ الأفكار ، الموضوعات ، الأساطير التي يتجسد فيها تبعا للعصر او وطنية الكاتب ، ذو اهمية فائقة بالنسبة لدارس الأدب المقارن ؛ ويكفينا ان نتذكر النماذج المشهورة تماما مثل انموذج « فاوست » و « دون جوان » . وبعد سلسلة من المقالات ... يحصل أيضا بأن النجاح الشكلي لأثر أدبي يفضي الى خلق نوع أدبي تحيا به المجتمعات للتعبير عن صيغة ممتازة ومنطقية ... لأن تجديد الأفكار يستدعي علما جديدا في الجمال ، ويستطيع كاتب ذو شخصية فريدة ان يعزو لنفسه حالة روحية لعصر ما بمجمل الأفكار التي قدر ان يتقمصها والتي تشع من آثاره الادبية . »[6] .

ولعل الدكتور (سعيد علّوش) في مقدمة الدارسين العرب الذين ألفوا بين التيارات التي هي جزء من الأدب العام ، وبين التأثيرات الأدبية ، مما يعكس فهمه الموضوعي فهما جيدا لمقولات المدرسة الفرنسية في منهج الأدب المقارن ؛ اذ لم يقصر دراسته على الأدب العام شأن المدرسة الأمريكية في هذا المنهج ، ولم يحل احدهما مكان الآخر كما تفعل هذه المدرسة[7] .

ان خطة البحث المنهجية التي اعتمدها الدكتور (علّوش) تشير الى عالميته (بكسر اللام) في هذا الموضوع ؛ فأنت لا تجد سردا غير مفيد في كتابه ، ولا ترى اقتباسات عاجلة من كتب الأدب المقارن السابقة . فهذا الباحث قد استوعب باستاذية عناصر هذا المنهج ، والقى فيها أضواء اجتهاداته التي تدل على طول باعه في هذه الدراسة المقارنة .

وليس أحسن دليلا على ما نقول من تخصيصه القسم الأول من كتابه للاسس الفكرية التي يستند اليها الأدب المقارن ، فتاريخ الأفكار والايديولوجيا هما في محور دراسته ، التي وان رأيت فيها شرحا نظريا من لدنه ، فانك تلمس فيها كثيرا من التطبيقات على ذلك ، خاصة فيما يتعلق بمكونات الأدب العربي الحديث .

ان أول ما يلفت انتباه القارىء الناقد هو ربط هذا الباحث هاتيك المكونات بفكر المدارس الغربية ، ذلك الفكر الذي هيمن على الأدب العربي الحديث منذ بداية القرن التاسع عشر ، إلا ما ندر منه ، فوجد الادباء العرب فيه ملاذا ، وأساسا يبرزون فيه تقليدهم ، ومحاولة يحققون فيها تماثل أدبهم بالأدب الغربي . انها صورة موضوعية ما يقدمه الدكتور (علّوش) ، من غير ان تكون وصفا دعائيا لذلك الأدب ، وذلك الفكر . يقول هذا الباحث ـ بهذا الصدد ـ ناقلا من الاستاذ (نقولا زيادة) :

« يتوجب علينا ان نذكر انفسنا بأن المدرسة ، والجمعية ، والصحيفة ، والمطبعة ، والرحالة وشباب البعثات ، والترجمة ، والتاليف كانت الوسائل التي أدت الى الأخذ بالجديد والاهتمام بأسباب التقدم بالغرب ؛ فمحاكاة أهل الديار فيما كانوا اخذوا به من أسباب التقدم والرقي . »[8] .

ويقول الدكتور (سعيد علّوش) :

« والخلاصة هي ان الحداثة العربية ، ما كان له ان تحق أثره لولا مرورها بقناة القدرة الغربية ، وهي قناة سحرية تمنح جواز العصرية للمتمردين عليها .. وكان من الممكن لو كانت الظروف السوسيو ـ ثقافية ـ التاريخية غيرها ، في الاتصال القسري بفرنسا وانكلترا ، لتحقق مع علائق اخرى بشعوب غيرها . لأن الحداثة ، ليست وقفا على الغرب في كل تطور اجتماعي ثقافي »[9] .

« ان الكلام عن الأدب لا بد ان يبدأ من حيث ينتمي فيه مع التاريخ ، وأي تاريخ ؟ هل هو تاريخ الفكر ؟ الأفكار ؟ العلائق ؟ او هو تاريخ الغرب في الشرق ؟ وبالرغم من صياغة المعادلات التبسيطية لتاريخ الأدب الحديث ، إلا ان هذا التاريخ يظل من أعسر المعادلات التي صيغت في غياب عمل

جماعي يضمن منطق الحدود ، والمعطيات والنتائج ، التي انتهت اليها ، لأن اختزال الأدب الحديث الى « اخذ من الغرب » و « اقتباس مشوّه » هو اختزال يخدم اطروحات مسبقة وأحكام لم تستطع التخلص من مظاهر هذا الأدب الى البحث في ديناميته »[١٠] .

ولو نظرنا الى الأدب العربي الحديث في ضوء المقولتين اللتين صدرتا عن الدكتور (علّوش) آنفا ، لوجدنا فيه ، منذ بداية عصر النهضة ، في مفتتح القرن التاسع عشر عددا كبيرا من الادباء العرب تجسدت لديهم أفكار الخضوع القسري للأدب الغربي ، انطلاقا من « الظروف السوسيو ـ ثقافية التاريخية » حيث كانت تلك الأفكار انعكاسا لعلاقات طبقاتهم بالغرب الاستعماري الذي فرض عليهم قدرا تاريخيا لم يكونوا ليقدروا على ان يقدموا نتاجا ادبيا غير الذي قدموه ؛ فكان ادبهم مرآة عكست عكسا جامدا ما ثقفوه ، او بالأصح ، ما لُقنوه ـ بضم اللام وتشديد النون ـ هناك ، فكان ارتباطهم بالحضارة الغربية محاولة في ان يماثلوها وهم لا يقدرون ، وهو الذي وجدناه في رؤيتهم الحاضر في الماضي الذي ارادوه ان يكون مستمرا ، من دون اعتبار للتشكيلات الاجتماعية التي افرزت ذلك الماضي ، وبدلا من ان يفهموا الماضي انطلاقا من الحاضر . وأنى لهم تحقيق لتماثل بين أفكار ، جذورها التاريخية على طرفي نقيض ؟ فقد فرضت البرجوازيا الكبيرة في الغرب هيمنتها على تعليمهم ، وتوجيههم ، من مؤسسات ثقافية ، وجامعات اكاديمية ، ودور نشر ، حتى ليشعر المرء بسهولة ان اولئك الكتّاب كانوا يدورون في افلاك اخرى لم تسمح لهم إلا ان يكون تاريخ الغرب هو معينهم الذي منه يغترفون أخذا مباشرا او اقتباسا مشوّها .

وأي ضوء يلقيه الأدب المقارن في كتاباتهم يفصح عن ردود فعل تبدو في الظاهر متباينة ، ازاء الفكر الغربي ، فطه حسين شأنه شأن توفيق الحكيم ، كان مأخوذا بالثقافة الفرنسية الى حد الركوع أمامها ؛ وأبسط نظرة على كتبه الوافرة ، خاصة« من بعيد » ، « في الصيف » و « مستقبل الثقافة في مصر » تعزز رأينا في ثقافة هذا الكاتب . فانت لا تجد في مواقفه رفضا او مناقشة للثقافة الفرنسية ، اذ هو منفعل بها ، مبهور أشد ما يكون الانبهار حتى اننا لا نبالغ اذا قلنا انه كان الداعية الأمين للافكار الفرنسية ، ونحن نأسى على هذا الكاتب انه لم يوجه ثقافته الأدبية الواسعة ـ إلا فيما ندر ـ الى إظهار الدور الكبير الذي حققته الحضارة العربية ـ الاسلامية حين نفذت الى اوربا منذ القرون الوسطى وما تبعها ، وفي هذا تخلٍّ عن صفته عربيا شرقيا ..

ويشير الدكتور (سعيد علّوش) في معرض كلامه عن علاقة تاريخ الأفكار بالأدب المقارن الى (توفيق الحكيم) فنسأل كمقارنين ـ بكسر الراء ـ عما كشفته عقليته العربية وهو يحاور شخصا اوربيا بائسا ، التقاه في باريس ، إبان الأزمة الاقتصادية التي كادت تعصف بالنظام الراسمالي في الغرب ، عام ١٩٢٩ ؟ ما الذي أوحاه (إيفان) ذلك الشخص الذي التقاه (توفيق الحكيم) في الواقع ؟ أم كان من صنع خياله ؟ ، ما الذي أوحاه الى مؤلف « عصفور من الشرق » حول مسألة الفقر والغنى ، وأين وجد العلاج لهذه المعضلة الشائكة ؟ فهل صحيح بأن الشرق قد عرف حلها ؟!

لقد كان حلا ميتافيزيقيا ما طرحه (توفيق الحكيم) ، فلا عجب ان يأتي ذلك من فنان حالم قدماه على الأرض لكن افكاره لم تمس نبت هذه الأرض بكل دقائقها وتفصيلاتها ، واهدافها .

* * *

٣ ـ اما القسم الثاني من كتاب الدكتور (سعيد علّوش) فقد قسمه الى أربعة فصول : تحدث في الفصل الأول منها عن « سيميائية التأثير » حيث يصف الاتجاهات الثلاثة التي تسيطر في نطاق الأدب العربي ، هذه الاتجاهات التي حصرها المؤلف في ثلاثة فروع : « أ ـ ما قبل التأثيرات ، وتشمل كتب الرحلات ، ب ـ والتأثيرات المتبادلة التي قسمهابدورها الى صغرى وكبرى ، جـ ـ ثم ما بعد التأثيرات » .

ويتبنى الدكتور (سعيد علّوش) في مسألة التأثير فكرة الباحثة الأمريكية (أنّا بالكيان) التي تلاحظ ان « اغلب اكبر الاعمال الأدبية ليست أصيلة تماما ، فهي تعتمد على مصادر اخرى أوجدها آخرون ... » ويرى هذا الباحث ان « لا غرابة ان يبحث عن مكونات الانتاج الأدبي عند دانتي وشكسبيروطه حسين خارج فضاءاتهم الأدبية ... فالتأثيرات تتخذ عدة اشكال في ظهورها ، وهي مباشرة وتاريخية في فترة النهضات

الأدبية ، وهي ضمنية في فترة ازدهار الآداب ... »[11] .

ويخلص من ذلك كله الى تثبيت أمر مهم في دراسة التأثيرات هو « ان حجم دراسة التأثير والتأثر في الأدب العربي يفوق حجم باقي مكونات الدرس المقارن . وهذا ما يجعل حقل ملاحقة التأثيرات حقلا إشكاليا ، يتطلب معارف موسوعية تمكن من الالمام بظواهر التأثير والتأثر بشكل فعال ... »[12] .

ونستطيع ان نستنتج من كل ما ذكره الدكتور (علّوش) في القسم الثاني من دراسته المقارنة بأنه من مناصري مدرسة التأثر والتأثير . وقد خصص بعض الفصول في هذا القسم لمناقشة امور تطبيقية عني بها دارسو الأدب المقارن في اوربا وامريكا ، الا وهي « مسألة تأثر دانتي بالمصادر العربية ـ الاسلامية » ، هذه المسألة التي سنقف عندها في بحثنا ، مرجئين الحديث عن سواها الى فرصة اخرى ، لأن المجال هنا لا يساعد على ذلك .

لم يكن كشفا جديدا ما قاله الدكتور (سعيد علّوش) في هذا الفصل الذي وسمه : « المصادر العربية للكوميديا الالهية » ، وهو الذي عاب عليه الدكتور داود سلوم[13] انه لم يأت بشيء جديد في المقالة التي خصصها لـ « دانتي ومصادره العربية » ، و « أن الدكتور داود سلوم لم يصنع أكثر من التجميع للآراء المبعثرة كما تظهر من خلال عرضه التاريخي » ، إلا ان الدكتور (علّوش) وهو يلخص « العرض التاريخي » ذاك ، قد فاته ان يذكر المصدر الذي استقى منه الدكتور داود سلوم ، وهو كتابنا : « دانتي ومصادره العربية ـ الاسلامية » الذي صدر عن وزارة الثقافة والفنون ببغداد عام ١٩٧٨ في سلسلة الموسوعة الصغيرة برقم (٧) ، هذا الكتاب أشار اليه الدكتور داود سلوم في غير موضع من بحثه[14] ، وفي كتابنا هذا كنا أول من ذكر الدراسة الرائدة للباحث الفرنسي (إ. بلوشيه) ، معطين من ذلك عرضا وافيا لمحتوياته[15] .

ان الدكتور (علّوش) لم يأت بجديد أيضا في دراسته عن (دانتي ومصادره العربية) ، ما عدا تلخيصات لما كتبه باحثون قبله ، مثل الدكتور عبدالرحمن بدوي ، وعزيز سوريال عطية ، ومحمد جابر عصفور ، غير انه وقع في خطأ مبين حين قال « ويسود الافتراض بأن الأفكار الشرقية انتقلت الى دانتي بواسطة (ساندينو) و (سيرولي) ... » ـ انظر كتابه السابق ص ١٩٣ ـ . فكيف حصل ذلك ؟ كيف نقل (ساندينو) الاسباني و (تشيرولي) الايطالي الأفكار الشرقية الى دانتي ؟ وهما اللذان توصلا الى النتائج التي وصل اليها (بلاثيوس) ، توصلا اليها عام ١٩٤٩ في اكتشافهما الترجمات الثلاث لقصة المعراج ، الاسبانية ، اللاتينية ، الفرنسية ، ان البعد الزمني الذي يفصل بين دانتي [ولد ١٢٦٥ ـ ١٣٢١ م] وبين هذين العالمين ـ بكسر اللام ـ هو اكثر من ستة قرون .

هوامش :

(١) رينيه ويليك ، مفاهيم نقدية ، ترجمة د. محمد عصفور ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ص ٣١٠ ـ ٣١١ ، شباط ١٩٨٧ .
وانظر ايضا مقالة الباحث (الكسندر ديما) : تطور علم الأدب المقارن ، في مجلة الثقافة الأجنبية ، المجلد (٢) عام ١٩٨٥ ص ٦ ترجمة د. محمد يونس عن الروسية ـ وزارة الثقافة والاعلام في الجمهورية العراقية .

(٢) منذ الدراسة الرائدة لـ (روحي الخالدي) : « فيكتور هوغو ، او علم الأدب بين الافرنج والعرب ـ عام ١٩٠٤ ـ » . انظر د. حسام الخطيب : روحي الخالدي ، رائد الأدب العربي المقارن ، ضمن « سلسلة إحياء التراث الفلسطيني (١) » الطبعة الاولى ، عمّان دار الكرمل ، ١٩٨٥ ؛ ودراسة الدكتور ابراهيم سلامة في اوائل الخمسينات : « تيارات ادبية بين الشرق والغرب ـ خطة ودراسة في الأدب المقارن ـ انظر : د. رجاء عبدالمنعم جبر ، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق ، ١٩٨٦ ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٣) د. سعيد علّوش ، إشكالية التيارات والتأثيرات الادبية في الوطن العربي ـ دراسة مقارنة ـ الطبعة الاولى ، ١٩٨٦ ص ٧ ، عن المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب .

(٤) يشير د. سعيد علّوش الى ظهور كتاب « إميل كاييت » بفلادلفيا في الولايات المتحدة حول تاريخ الافكار سنة ١٩٤٣ ، كما اهتمت الجامعات السويدية بتدريس « تاريخ العقائد » وكان « تاريخ الافكار » يدرس في المانيا كما يدرس « علم الايديولوجيا » في الاتحاد السوفييتي انظر : « إشكالية التيارات والتأثيرات الادبية للدكتور سعيد علّوش ص ٧ » .

(٥) انظر : عبدالمطلب صالح ، مباحث في الأدب المقارن ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ١٩٨٧ ص ١٣٢ .

(٦) هنري روديه ، الأدب المقارن وتاريخ الافكار ، ضمن : محاضر

المؤتمر الوطني الأول للادب المقارن ، ١٩٥٦ ص ١٩ ، النسخة الفرنسية ، ديدييه ، باريس .

(٧) يقول (بول فان يتيكن) : « تسمى بالتاريخ العام للادب ، او بالأدب العام طائفة من الابحاث تتناول الوقائع المشتركة بين عدد من الآداب ، سواء في علاقاتها المتبادلة او في انطباق بعضها على بعض ...

وواضح ان الادب العام لا يريد ان يحل محل التاريخ الادبي لمختلف الشعوب ، ولا ان يحل محل الأدب المقارن ، فانما هو يمشي الى جانبهما ووراءهما ، يبني مركبًا آخر مختلفا في نموذجه عن مركبّاتهما » ـ الادب المقارن ص ١٧٨ و ص ١٨٢ ، ترجمة سامي الدروبي علم ١٩٤٨ .

(٨) د. سعيد علّوش ، اشكالية التيارات ص ٢٢ . نقلا عن (نقولا زيادة) في الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع/بالفكر العربي في مائة سنة/ط : الجامعة الامريكية/بيروت/١٩٦٧ ص ١ .

(٩) د. سعيد علّوش ، المصدر السابق ص ٢٩ .

(١٠) المصدر السابق ص ٣٠ .

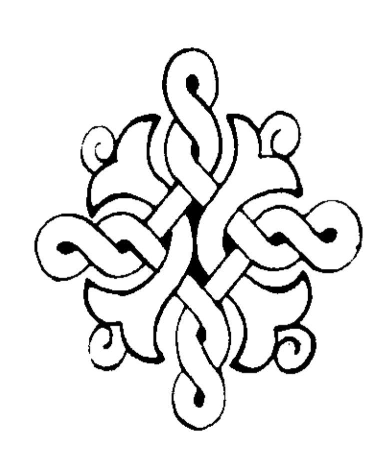
(١١) المصدر السابق ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

(١٢) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(١٣) في مقالته : إثر قصة المعراج والثقافة الشرقية في ملحمة دانتي ، مجلة الجامعة ، الموصل العراق ، العدد ٨ السنة ١٩٨٠ ص ٢٨ .

(١٤) انظر د. داود سلوم ، دراسات في الأدب المقارن التطبيقي ، حيث ادرجت المقالة السابقة فيه ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام ، سلسلة دراسات (٣٥٤) ١٩٨٤ .

(١٥) انظر كتابنا السابق ص ٥ ـ ٢١ . ويزعم الدكتور صلاح فضل بان الاستاذ عبداللطيف الطيباوي « قد نبّه الى ان المستشرق الفرنسي الاستاذ (بلوشيه) كان اول من اشار الى اصل الكوميديا الاسلامي ... » ، انظر : تاثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي ص ٤ ـ ٥ دار المعارف ، مصر ، ١٩٨٠ . ولقد رجعنا الى كتاب الاستاذ عبداللطيف الطيباوي ، محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ، الذي ذكره الدكتور صلاح فضل لاسناد زعمه ذاك ، فلم نجد في الفصل المعنون : « تاثير الاسلام على دانتي » من ص ٢٨٢ ـ ٢٨٩ ، اي ذكر لبلوشيه .



الدكتور ا . حميحوف

الترجمة الى العربية ومسائل دراستها

خلال ربع القرن الاخير ترجم الى العربية العديد من مؤلفات كتاب وشعراء اذربيجانيين ، منها ما ترجم في أذربيجان نفسها ، ومنها ما ترجم ونشر في الاقطار العربية . وتحقق بذلك تعريف الادب الاذربيجاني والثقافة الاذربيجانية باللغة والثقافة العربية التي كانت في الماضي البعيد على اتصال بالثقافة الاذربيجانية ، وقد استعان بها كتاب ومفكرو اذربيجان ليس في اغناء المعرفة والعلوم حسب ، بل وفي التأليف ايضاً .

وفي هذا العمل الابداعي اضطلع المترجمون العراقيون بدور مهم ، فكانت مبادراتهم بمثابة مساهمة في التعريف والتقريب وتعميق الصلات الثقافية بين شعبي البلدين . وبالمقابل ، ثمة عمل جاد جدير بأن يشار اليه ، في مختلف مجالات الدراسات والبحوث العلمية والادبية ، للمستشرقين الاذربيجانيين ، كتراجم القصص والاشعار من العربية الى الاذربيجانية التي نشر بعضها في الصحف وصدر البعض الاخر في كتب نشرت في الاتحاد السوفيتي ، الى جانب رسائل (اطروحات) للدكتوراه ، في التاريخ واللغة والادب والاقتصاد والعلوم ، أُعدت ونوقشت في جامعة باكو (حيث توجد كلية للاستشراق تضم قسماً للعربية) وفي أكاديمية العلوم الاذربيجانية (التي يعنى أحد معاهد الابحاث فيها بالدراسات العلمية المكرسة للعربية وآدابها والثقافة والعلوم العربية) .

في عام ٥٩ ـ ٩٦٠ بدأت في باكو المبادرات الاولى للترجمة من الآداب الآذربيجاني الى العربية . ونشرت باكورات هذه التراجم التي قام بها سنان سعيد ، وتمثلت في عدد من الدراسات (السير الادبية) المكرسة لشعراء وكتاب آذربيجانيين من الكلاسيكيين والمعاصرين ، الى جانب تراجم للشعر والقصة ، صدر منها (الأيادي الودية / انطولوجيا شعرية /عن دار (آذر نشر) عام ١٩٦٤ (الاب والابن) /مجموعة قصصية للكاتب سليمان رحيموف/صدرت عن دار التقدم في موسكو عام ١٩٦٥ . وفي هذه المرحلة كان المترجم قد انجز ترجمة ملحمة (الابناء والدروب) المكرسة للنضال التحرري للشعب الجزائري وهي للشاعر بختيار وهاب زاده ، الى جانب نماذج بارزة من قصص الكتاب الآذربيجانيين منها قصص (لم تصل الرسالة) و (عريضة الماء) و (صندوق البريد) و (التمثال الصقيع) . ونشر للمترجم ، بعد عودته الى وطنه ، كتاب (اغنيات آذربيجانية الى بلاد العرب / منشورات وزارة الاعلام العراقية عام ١٩٧١ ، وتراجم شعرية في الصحف والمجلات نخص بالذكر منها قصائد لرسول رضا نشرت في (الاقلام) و (آفاق عربية) .

ونقل الى العربية في العراق ، وبعض الاقطار العربية ، وفي آذربيجان نفسها ، مزيد من الاعمال الادبية ، وبالتالي توفرت مادة يمكن أن تخضع للدراسة والتقويم . وهكذا اختارت الباحثة فريدة عزيزوفا لاطروحتها موضوع الترجمة من الادب الاذربيجاني الى العربية تناولت فيها المسائل ذات الاهمية العلمية في دراسة الاسلوب الذاتي وتشخيص منحى وابداع المترجم من الناحيتين الادبية واللغوية .

ان الترجمة الادبية شكل للعلاقات الادبية بين الادبين الاذربيجاني والعراقي . وعليه فان دراستها تشمل تقديم الظروف التاريخية للصلات الادبية والتقاليد العامة لتطويرها . في الاستنتاج المتصل بهذه المسائل يمكن الاعتماد على اصدارات دار التقدم السوفيتية لنشر الكتب وعلى تعريب قصائد اشهر شعراء وكتاب آذربيجان مثل صمد وورغون وسليمان رستم ورسول رضا ومحمد راحم وعمران قاسموف وحسن سيد بيلي من قبل سنان سعيد

وعبداللطيف بندر اوغلو وميشال سليمان ويوسف عبود ووصفي بني والآخرين . في نهاية الستينات وفي السبعينات اكتسبت القصة الطويلة لسيد بيلي وقاسموف بعنوان (على الشواطي البعيدة) مكاناً خاصاً بين هذه الاعمال المترجمة . هذه القصة الطويلة تصف ارادة وبطولة الرجال المناضلين ضد النازية التي يمكن مقارنتها بظروف العدوان الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني .

اما قصة (ابشرون) لمهدي حسين فتعكس طبيعة العامل الجديد الذي يشتغل في حقول النفط بنشاط عملي قريب من طبيعة عمل العمال العرب في قطاع الصناعات النفطية .

ومن خلال مقارنة نماذج تعريب القصص والقصائد الاذربيجانية يمكن القول ان ترجمة المبدعين العراقيين تتميز بين الترجمات العربية الاخرى من ناحية القدرة على نقل الأسلوب الذاتي للمؤلفين كما هو في الاصل ويرجع هذا التميز الى اعتماد المترجمين العراقيين على اللغة الاصلية والترجمة منها مباشرة وليس عن طريق لغة اخرى وسيطة .

في الترجمة تلفت النظر ، السمات القومية والذاتية . وهنا تجدر الاشارة الى ان تعريب اشعار رسول رضا من قبل الدكتور سنان سعيد نجح في المحافظة على مضمون النصوص الشعرية بدقة متناهية فقد اختار لمفرداتها من العربية مايتماثل معها في التعبير والايحاء والايقاع الذي ورد في الأصل ، فبدت القصائد المترجمة كما لو كانت قد نظمت بالعربية أصلاً . وفي السطور التي تحتوي الفاظ اللغة الدارجة تستخدم امكانيات اللغة العربية الفصحى واحياناً يحدث التقليص للكلمات العامية الصرف . ان ترجمة الدكتور س . سعيد هي انموذج في نقل اسلوب الشاعر من لغة الى اخرى وهي ظاهرة في مثل هذا الاشعار .

تشمل دراسة مسائل الترجمة بحث الخصائص الاسلوبية في تعريب القصص الطويلة لكتاب آذربيجان المعاصرين عامة ولاخوى رستم ومقصود ابراهيم بكوف خاصة . ان النمط الروائي لرستم يتميز باستخدام الجمل القصيرة في قصة (ما كان احسن من الاخ) - المترجم خيري الضامن - والقصص الاخرى كما يلاحظ ان ترجمة هذه القصص تتميز بنفس الكيفية ونرى ان المترجم لجأ الى بعض التغييرات التي كان يجب الا تخرج عن دائرة افكار المؤلف ولا تؤدي الى ادخال التعابير والمصطلحات الجديدة وكذلك تقليصها . ولكن - في تقديرنا - فان تغيير تسمية القصة (الشارع الجبلي) لرستم ابراهيم بكوف (الشارع رقم ٩) وتغيير اسم (ميشوبا) بموسى / حسب رأي الباحثة الاذربيجانية ادى الى فقدان الهدف والغرض الذي قصدة القاص ، من ناحيتين : أولا في منطقة المدينة حيث يقع هذا الشارع وهو ليس شارعاً بسيطاً ، بل شارع جبلي تجري به عملية تحرير السكان من التقاليد القديمة بطريقة معقدة .

وثانياً يعني هذا اسم (ميشوبا) المسيح وسببه يعود الى اوزار الحرب العالمية الثانية اذ اشترك بطل القصة في المعارك الطاحنة واصيب اصابة بالغة. اما اسم موسى في نص القصة المترجم الى العربية فلا يعبر عن هذه الحالة . مع ذلك نجح المترجم في تعريب قصص الاخوى لرستم ومقصود من خلال انعكاس الاتجاه الجديد الذي يشاهد في الادب الاذربيجاني الحديث ، والذي يمثله القاص آنار والجين واكرم ايليسلي وفرمان كريمزادي . وقد أصبحت ترجمة القصة الطويلة للقاص فرمان تحت عنوان (المعبر الجبلي الثلجي) موضوعاً لدراسة تعريب الاسلوب الذاتي في اداء التغييرات النفسية بالروايات .

يعنى المترجم يوسف عبود بحفظ المبادىء الرئيسية لتقديم مونولوج شخصيات القصة وهي ذات انواع مختلفة : تفكيري وتأملي وحواري وتذكاري - التي تسهم في خلق مناظر الأوقات المستمرة وحوادث الماضي والحاضر . وجدير بالاشارة ان المترجم نجح في تجسيد العالم الداخلي والانعكاس النفسي لشخصيات القصة وابراز صورهم الادبية . احياناً يُستفاد من تكرار الرموز الخاصة للشخصية مع تفاصيلها التي تساعد في ادراك طبائعهم . ومن المعروف ان القاص يعتمد على صلة الشخص مع الطبيعة في كشف معنوياته وامكانياته ووضعه الداخلي . وليس من قبيل الصدفة تسمية القصة المترجمة بـ (المعبر الجبلي الثلجي والدموي) التي يرى القارىء من خلالها ان الطبيعة هي وسيلة نقل طبائع الشخصيات ومرآة عالمهم سيكولوجياً : فالجبال المرتفعة الحصينة مثلاً تمثل الشجعان الأباة . ولقد بذل المترجم اقصى جهوده لتعريب النصوص الاصلية دون ان يبتعد عنها كثيراً وذلك بايجاد الانماط المختلفة اعتماداً على المعاني العربية وغنى مفرداتها .

ويمكن القول ان الخصائص الاسلوبية الذاتية تؤدي الى بيان مدى دقة المترجمين والى اجراء الدراسات الجديدة التي تكشف ايجابيات هذا العمل المبدع ونواقصه وتجدر الاشارة الى توسع شبكة وحركة الترجمة بين آداب شعوب العالم في الاقطار العربية عامة وفي العراق خاصة . يتضح ذلك في نشاط دار المأمون للترجمة ودور النشر الاخرى الامر الذي يسهم في الانفتاح على ثقافات العالم والنقل منها واليها من خلال ترجمة الروائع الادبية . وفي هذا المجال خليق بنا ان نذكر بالتفكير والتجليل كل من ترجم من والى العربية من كلاسيكي العرب والعالم .

راجي بوجوفيتش

العربي
في الشعر الشعبي اليوغسلافي

عندما يجري اليوم الحديث عن أثر ادب او ثقافة ما في ادب أو ثقافة اخرى علينا ، في باديء الامر ، الانتباه الى حقيقة وجود عدد من المتشابهات في الآداب المختلفة . ونحن كثيراً مانقف أمامها - قبل ان نغوص في بحر من الحقائق - وقفة الحيرة والانذهال . الا ان الباحثين على صعيد الادب قد وصلوا في هذا القرن الى مواقف واستنتاجات تفتح امامنا نوافذ تطل على مناظر جديدة لم نكن نتوقعها من قبل . ومع المنهاج المقارن قد اصبحنا نعي ضيق الدنيا ، اذ انا بمنهاج دراسة الرموز الادبية او بمنهاج Typology قد ادركنا وحدة العالم الثقافية الى حد لم نكن نتصورها من قبل . وقد اشارت - بالخصوص - المدرسة الروسية (جيرمونسكي بويتلوف ومليتينسكي ، على سبيل المثال)[1] في مجال الفلكلور بان كثيراً من الحوافز (motives) وحتى الانماط (Type) نجدها عند مختلف الشعوب والتقاليد وتعود الى مراحل لابد للانسانية من اجتيازها ، أي ان تأثر الثقافات بعضها ببعض ، وضمنها الآداب ، يتوقف على ما يمكن تسميته بالقواعد العامة لوظيفة الادب ، وسيكون التأثر او الاثر اقوى او اوضح اذا كان بين أدبين وثقافتين أوسع لهذه القواعد العامة وعلاقات اكثر مباشرة بينهما ، أما النظر الى مجال علاقات الشرق والغرب فقراءة اعمال الروسي « كونراد » ستكون مفيدة وملهمة .

أظن ان مجال الادب كان يشكو في القرون الماضية ، القرون التي سبقت عصر الانفتاح ، من وضع عدة عراقيل أمامه لحمايته من التأثيرات التي تأتي من الثقافات الاخرى باستثناء بعض الظواهر الادبية التي تعود جذورها الى الادب الشعبي (الفلكلور) . واما الادب العربي فهذا الاثر معترف به من قبل الباحثين الجادين[2] وهذا ما يتعلق بالادب الفني الذي كان على الدوام تعبيراً عن التذوق المقود ، ان صح القول هكذا .

وفيما يتعلق بالادب الشعبي (الادب الشفوي) فهو - على الدوام كذلك - يهرب من « الرقابة الرسمية » ، وبذلك يحتفظ بنماذجه الادبية والثقافية الشعبية . وعلى هذا المستوى يمكننا متابعة تبادل الثقافات والآداب . ويمثّل الادب الشعبي اليوغسلافي الذي يكون ويتكون في منطقة كانت دائماً نقطة ملتقى الثقافات انموذجاً اصيلاً . وفي باديء الامر نرى في هذا الادب صفات شرقية - دون ان ننظر الى الادب الذي كان يتكون بين المسلمين اليوغسلاف بطريقته - وكما نلتقي فيه ببطل اسمه « العربي » وفي بعض الاحيان يضاف الى هذا الاسم صفة « الاسود » . ويظهر هذا البطل « العربي » او « العربي الاسود » في مستويين فلكوريين : في القصص الشعبية الخرافية ، وفي القصائد الحماسية (الملحمية) الشعبية والاغاني ، أي في النثر والشعر .

وفي كل من هذه الاصناف الادبية التي يظهر فيها بطلنا العربي نجد بجانبه شتى الحوافز و « العناصر الشكلية » (Formula) . حسب تسمية « لورد » ، المتشابهة والمتعلقة بالحضارة الاسلامية بشكل عام . ومن هنا تطرح الاسئلة العديدة التي قد بدأ علم الفولكلور بتحليلها وحلها في القرن الماضي .

وانطلاقاً من « مورفولوجية » « بروب » (ترجم هذا الكتاب الهام الى العربية في عام ١٩٨٦ تحت عنوان مورفولوجية الخرافة بمجهود ابراهيم الخطيب) تعتبر وظيفة البطل (الشخصيات) من

اهم عناصر النص الفلكلوري اضافة الى الحوافز التي شرحها أوسع شرح واعطاها اكثر اهمية (Aarne — Thompson)[٣] . واذا يمكننا القول ان اكثر الحوافز المتعلقة بالبطل العربي تتكرر وتتغير تغيراً - حسب قواعد نظرية الفولكلور - من حالة لاخرى . وبذلك تحليل وظيفة البطل (function of hero) يوفر لنا معلومات ومعرفة تسهل لنا فهم الادب الفولكلوري كنوع مهم من النشاط الفكري والفني . واذا القينا نظرة الى وظيفة العربي في القصة والشعر اليوغسلافي[٤] نلاحظ لاول وهلة ان هذه الوظيفة ليست موحدة من ناحية ادائها الفني لان العربي يظهر فيها بثلاث وجوه او وظائف . ويظهر العربي في القصة كساحر او شخص ذي قوة خرافية . ويظهر في الملحمة كبطل شجاع "نتعرف في شجاعته - في بعض الاحيان - على شيء من الخرافة . واما الوجه الثالث والوظيفة الثالثة فهي متعلقة بظهور العربي في الاغاني التي يلعب فيها دور العريس او مايشبه ذلك . غير اننا نرى في هذا الدور - بوضوح - ظاهرة خرافية كذلك اي خصائص العربي تميل ميلاً واضحاً الى هذه الميزات التي كان يمتلكها الآلهة تحت الارض (مثال الاله « هفيست » او « بوسيدون ») .

ونظراً الى الخصائص العامة التي يتميز بها هذا البطل العربي فيمكننا القول ان في شخصيته نوعين من المعاملة : احدهما الخرافي ، وهو اقدم استعمالاً في الادب . وثانيهما التاريخي اي الواقعي وهو احدث استعمالاً في الادب .

وعندما نتخذ تحليل المضامين التي يشارك فيها البطل العربي بدقة وانتباه ، فهناك ٢٠٠ قصيدة تقريباً واكثر من ٢٠ قصة ،[٥] يمكننا ان نستنتج بان العربي يرث وظيفة احد الاشخاص الخرافيين او وظيفة التنين . وقد تعود هذه الوظيفة الى مضمون قصة يشارك فيها مثل هذه الشخصية الخرافية بدور اختطاف النساء و بالخصوص العذارى . ونجد هذه القصة بانواعها المختلفة في السرد في مختلف البيئات الثقافية ، خاصة في الحضارة الاوربية وحتى نصطدم بها في حكاية مسيحية عن الولي « جورج » الذي يبارز التنين . وكما قد نجد نوعاً من هذه القصة التقليدية في وشم على ايادي الفلاحين المصريين ، اذ يكشف الوشم مبارزة ابي زيد الهلالي الحية .

غير ان لسرد القصص الشعبية والملاحم قوانين[٦] تنبع قواعدها من طريقة نقل هذا الادب (الشفوي) وظروف محلية واجتماعية (دينية) وتاريخية . وتبدل على ذلك النماذج الشعرية في الادب الشعبي اليوغسلافي بشكل اوضح . وسنبدأ عرض شخصية العربي من خلال الشعر الغنائي لان بعض الباحثين يظنون هذا الشعر أقدم تاريخاً من الملاحم او شعر الحماسة - كما يسميه العرب في الشعر الفني « الرسمي » وقد يبرهن على ذلك استخدام وظيفة العربي في الشعر الغنائي الشعبي اليوغسلافي . فان هذه الوظيفة لم تتغير كثيراً واننا نرى العربي يأخذ أو يخطف فتيات (عذارى) او تقول لنا الصور الشعرية الغنائية ، وفيها الكثير من عناصر Formula ، ان الفتيات ينتظرون هذا الخطف متأهبات للمصير المرّ . ولكن في معظم الاشعار الغنائية يبدو لنا ان الطبقات الخرافية قد جرى تحولها - حسب الظروف التاريخية - الى الرواسب الخرافية (لانفهمها دون قراءة دقيقة) لان العربي لا يخطف بل يحصل على فتاة بمهارته : في قصيدة « المدللة ميريما » قد غرست الام امام دارها شجرة وحينما نمت واستطالت اعلنت الام بانها ستقدم ابنتها لمن يقدر على ان يجتاز بسهمه قمة هذه الشجرة ولا ينجح في ذلك الا العربي .. وبالجانب لمثل هذه المهارة الشجاعة فهناك مهارات اخرى تتميز بها التقاليد الشرقية وهي - على سبيل المثال - فتح صندوق واعمال سحرية اخرى يقوم بها العربي الذي في معظم الاحوال يحمل صفة « الاسود » ما يدل على علاقته بالآلهة الذين يعيشون في احشاء الارض . والناظم الشعبي كثيراً مايبني مضمون نظمه الشعري على تضارب لونين اساسهما في حنايا الخرافة والمتضاربات الثنائية : الابيض والاسمر[٧] . وفي القصيدة بعنون « يقبل العربي الأسمر حبيبته البيضاء » نقرأ هذه الابيات :

تهدي البقرة السوداء حليباً ابيضُ
تبيض الدجاجة السوداء بيضة بيضاء
ويقبل العربي الأسمر حبيبة بيضاء .

واما بالنسبة الى استخدام اللون الأسمر لاهداف خرافية فنجد هذه الظاهرة كذلك في السير الشعبية العربية : فغراب البين لونه اسود ، وصفة الاسود مستعملة عند الابطال ابو زيد الهلالي (نتذكر قصة ولادته يلعب فيها لون الاسود دوراً خرافياً) وعبد الوهاب ، ابن الاميرة ذات الهمّة ، وعنترة وبعض الابطال في سيرة السيف ذي يزن . وهناك باحثون يعتبرون بان المصريين والاثيوبيين يمثلون آلهة العالم تحت سطح الارض .

وطالما نحن نتحدث عن هذا الدور الخاص بالعربي الاسود في الشعر علينا الفات النظر الى القصة لأن وظيفته ودوره فيها

متشابهان لما يقوم به هو في الشعر فيتميز العربي الأسمر في القصة بمهارته السحرية قبل كل شيء ولا يذكر اسمه دون هذه الصفة « الأسمر » والعربي الأسمر هو صاحب الختم الخرافي وله علاقة باغراض سرية وسحرية (مثلاً بالشعرة السحرية) . ومن هذه الناحية فان وظيفة العربي سحرية خالصة .

وما دامت وظيفة العربي تتردد في الشعر الشعبي الغنائي والقصة الشعبية بين العناصر السحرية والعناصر الواقعية التاريخية لان المبدع الشعبي ينقل ـ مع انه يختار كذلك ـ عناصر ونماذج خرافية (حسب « يونغ » archetype) او يتحدث عنها عن طريق الوعي المشترك . ولكن مهما يكن فعلى اساس سير التاريخ وتطور المجتمع ووعيه يزول الوعي المشترك المختلط بالخرافة تدريجياً امام الواقع ويأخذ الوعي التاريخي مكانه تدريجياً ويجد اصطدام المبدع هذا مع الحقيقة صدى في ابداعة فيخلط هو الحاضر بالماضي وبالعكس . ووظيفة الابطال ـ مع انها تتعقد بعض الشي لأن العناصر الخرافية ـ لاتتغير وانما يتغير من يقوم بها . وابتداء من « بروب » الى « مليتينسكي » فليس هناك شك في ان الوظيفة عنصر غير متغير (نسبياً) ، اي انها مستقرة الاستخدام ، بينما الابطال يتناوبون اويتغيرون باسمائهم[٨] . وهذا العنصر من عناصر الابداع الشعبي المهمة متغيرة دائماً . وحتى في الوظيفة التي يقوم بها العربي نرى تأكيد ذلك :

فالعربي يرث وظيفة احد الآلهة . وبعد ذلك ، وحسب نشوء الادب الشعبي وتقربه في سيره من الواقع ، فان الماضي والحاضر يختلطان في شخصية العربي كما يختلط التاريخ بالخرافة . واذا قمنا بمتابعة الشعر الشعبي الذي يتحدث عن نضال الشعب من اجل تحرره من الاحتلال التركي فنرى ان وظيفة العربي تنتقل الى التركي المحتل مع التغيرات اللازمة ـ حسب سير التاريخ عناصر الوظيفة . وبذلك يتغلب التاريخ على الخرافة فتصل الى الادب الشعبي واقعية التعبير وكذلك الى الملحمة التي يعرّفها بعض الباحثين تعبيراً عن صراع شعبين او دولتين[٩] .

وكأن تطور الوظيفة هذا يتمثل بأوضح طريقة في الملاحم الشعبية اليوغسلافية حينما نجد وظيفة العربي مختلطة بعناصر مختلفة كثيراً لاتتلاءم وهذا المزيج في اداء الوظيفة مما يدل على تقارب الماضي والحاضر . و « يفقد » العربي صفته « الاسود » كلما تقترب الملحمة من الحاضر او من التاريخ . كما تستتر العناصر الخرافية في الوظيفة وراء تصرفات العربي التي يمكننا ان نرى فيها تصرفات يومية . ويتميز العربي في معظم الاوقات بشجاعته وطاقته البدنية ويبارزه في معظم الاحوال البطل الرئيسي للملحمة اليوغسلافية هو « كراليفتش ماركو » (ماركو ابن الملك) . وطبعاً ، من المتوقع ان العربي الاسود في الشعر الغنائي اليوغسلافي ليس له خصيم يبارزه . ولذا ـ بجانب الاسباب التي تم ذكرها ـ يتعرف القارىء في الملحمة الشعر اللحمي على عناصر خرافية بأسهل صورة . وهناك اكثر من ستين قصيدة يظهر فيها العربي مبارزاً مع انها ليست متناسقة تماماً من ناحية سرد المضمون ، لان نصفها يتوقف على المضامين التي تتحدث عن سجن احد الابطال وفيها يلعب العربي ثلاثة ادوار : دور الخصم ودور معاون السجان (وفي هذه الحالة بدلاً من العربي تظهر العربية)في دور ثانوي) . ويمكننا ان نفهم من وظيفة العربي في هذه القصائد بانه يرث بعض العناصر الخرافية من اله قديم جاء به السلافيون من مسقط رأسهم الى البلقان وهناك قصائد متعلقة بالمضامين التي يلعب فيها العربي دور مختطف العروس وذلك يذكرنا بوظيفة التنين في الشعر الغنائي . والجدير بالذكر ان هناك قصائد (١٢ قصيدة) يحكي مضمونها لنا عن مصير امراة (هي زوجة او اخت بطل يوغسلافي) اختطفها العربي بعد المبارزة بين العربي والابطال المحليين ثم تصفىٰ الامور وتنجو المختطفة (علينا ان لاننسى ان نظرية الملحمة تتطلب النهاية السعيدة) . وبطبيعة الحال فلا يجري سرد المضمون في كل قصيدة فتكون على الدوام « سعيدة » وينتصر البطل المحلي وتلك احدى القواعد التي يتميز بها الشعر المحلي لانه شعر التفاؤل . وكما نرى في هذه القصائد بان العربي احتفظ ـ ولكن بشكل متغير ـ بوظيفته التي تم ذكرها في تحليل الشعر الغنائي .

وكما ان هناك مجموعة ثالثة من القصائد الملحمية التي فيها وظيفة العربي اكثر واقعية وحينما نراه فارساً يركب حصانه السريع ويشارك في سباق الخيول (اريد ان اذكر في هذا المكان بطلنا « كراليفتش ماركو » يركب حصاناً اسمه بدوي ـ bedevije في لغتنا) . والعربي يحرص على ان يفوز في السباق ولذا يحتال اذا كان حرصه « مهدداً » .

وفي المجموعة الرابعة من القصائد الملحمية نشهد بوضوح

كيف تطورت الوظيفة من الخرافة الى التاريخ : فالعربي يدخل في هذه القصائد في قتال (صراع) مع الصعاليك (الحرامية) الذين يمثلون ، اثناء الاحتلال التركي ، قوة مقاومة غير ان في ذاكرة المبدعين مازالت العناصر الشكلية القديمة مغروسة غرساً عميقاً بالرغم من سير التاريخ وكما هو معروف من قبل فالادب الشعبي يقاوم الحقيقة باصلب طريقة . وسيأخذ التركي مكان العربي في الاشعار التي يعود قدمها الى العصور الثلاثة او الاربعة الاخيرة من تشكيل هذا الشعر .

ومن المهم ان نذكر هنا ان وظيفة العربي (الاسود) ، وقد حللنا مصدرها في بداية هذه الدراسة ، تسمي له الادوار التالية في الادب الشعبي اليوغسلافي : مختطف النساء والارقاء . المبارز ، الملك . المتنكر ، الجلاد ، ساعي السلطان والحرامي او القرصان . ويكشف لنا هذا الترتيب الذي جئنا به تطور الوظيفة من الخرافة الى التاريخ فيمكننا تمثيل هذه الوظيفة بخط أفقي يبتديء بنقطة نسميها مصدر الخرافة وينتهي بنقطة ترمز لتوطيد الفكرة التاريخية :

وبالاضافة الى هذا التنوع من ادوار الوظيفة فان هناك دور خاص قد يتحدث كثيراً عن وجه آخر للخرافة والادب الشعبي . وهذا الدور هو ان بجانب العربي تظهر - ولو يحصل ذلك نادراً - العربية. وسوف نترك تحليل هذه الظاهرة لمرة اخرى .

وتمثيلاً لادوار وظيفة العربي فقد رسمناها بخط افقي لاننا نرى في هذه الوظيفة وطرق استخدامها في تشكيل الملحمة بعدين متعاكسين يكشفان لنا تعقيد الفكر الشعبي . اي وجود افقية وعمودية في هذا الفكر. ان عمودية هذا الفكر تبتديء من نفس النقطة التي يبتديء منها الخط الافقي هي نقطة الخرافة وترتفع هذه العمودية الى مالانهاية ، الى احد الآلهة القدامى الذين كان يخدم عنده السلافة (الصقالب) القدامى . ولذا يمكننا ايضاح هذه العمودية بهذا الرسم البياني :

آلهة
الخرافة مختطف مبارز ملك متنكر جلاد
ساعي حرامي التاريخ

وليس تعقيد وظيفة العربي وطول افقيته وفكرة عموديتها الا دليل عما عاشته الملحمة من التجربة المضمونية والشكلية . والآن ، حينما اقتربنا من نهاية هذه الدراسة السريعة قد يطرح سؤال لاتنكر اهميته بالنسبة للفهم الجيد في نظرية الملحمة وهو : من يستطيع ان يكون بطلاً في الادب الشعبي (الشفوي) وخاصة اذا كان هذا البطل أجنبياً ؟ وابتداء من رأي « باياد » الفرنسي والى احدث الابحاث الفلكلورية (« بوتيلوف ، جيرمونسكي ، بروب ، لورد ») نجد ان الملحمة الشفوية - بصورة عامة - تعمل على اساس الحاجة الملموسة الى وجود طرفين (شخصين) يتخاصمان وعادة ينبع هذا التخاصم من الصراع المباشر الذي يجري بين الشعبين المجاورين ، بالاضافة الى ان الابطال يرثون خصائص وميزات الابطال الخرافيين الذي سبقوهم في التقليد الشفوي . ولكن حالة الملحمة اليونسلافية تعطينا تنوعاً مهماً على صعيد النظرية لاننا نعرف بان العرب والسلاف الجنوبيين لم يكونوا متخاصمين بصورة مباشرة بل غير مباشرة ، اي عن طريق وبواسطة الامبراطورية البزنطية[10] وكما ان هنالك طرق اخرى تعرفها كل ثقافة في احتكاكاتها بالثقافات الاخرى . علينا ان لاننسى ان الصقالبة (السلاف الجنوبيون) كانوا قد استخدموا الجيش البيزنطي في اشتباكاته الحربية مع العرب على الحدود العربية البيزنطية[11] وان الثقافة العربية الاسلامية كانت آنذاك تلعب دوراً مهماً في منطقة البحر المتوسط وأبعد من ذلك .

واما الطرق الاخرى المتعلقة بقوانين الاحتكاكات والتبادلات الثقافية فهناك امر لابد من ذكره في هذه الدراسة - ولو كان ذلك بصورة مختصرة جداً - وهذا الامر يشير الى استعمال آلة موسيقية وترية في اداء القصائد الملحمية وغير الملحمية عند اليوغسلاف (السلاف الجنوبيين) والعرب ، واسم هذه الآلة عند السلاف « غوسله » ومن المتوقع ان القاريء العربي المحترم قد اعاد الى ذهنه الربابة مع انها - حسب علمي - مازالت تُستعمل في البيئة البدوية ، في هذا الزمن الذي قد نسينا فيه تحت ضغط التكنولوجية الحديثة ان نحتفظ ببعض الامور التي تسهل لنا قبول المستقبل بأصح طريقة لان المستقبل يعني دائماً التفاهم بين الحاضر والماضي . وهذه « غوسلة » ذات وتر واحد ملفوف من عدة شعرات من شعر الحصان (اليوم دخلت التكنولوجية الحديثة هذا المجال ايضاً فاستبدل الشعر بالنايلون) وتنتج هذه الـ « غوسله » لحنا ذا نغم واحد ويتابع نغم المغني الشعبي الذي يغني عن الحوادث الحماسية . هنالك على شواطيء البحر الادرياتيكي رقصة شعبية يظهر فيها العربي كذلك كمبارز او خصيم[12] .

ويبقى لنا أمل شديد في ان الادب الشعبي (الفلكلور) يتيح لنا امكانيات عديدة في دراسة لاتحيط العلاقات الثقافية فقط بل كذلك

ما نسميه بالحياة الانفرادية وكما يعطينا هذا الادب مجالاً واسعاً لفهم اكمل لما ندعوه بروح الشعب وثقافته الخاصة التي بنيت ـ بلا شك ـ في جميع النماذج الثقافية منذ القدم .

هوامش

١ ـ تعتمد اعمالهم على ابحاث المدارس الفلكورية التي سبقتهم وبالخصوص على المدرسة الميثولوجية مع انهم يقدمون التاريخ بصورة خاصة .

٢ ـ هناك عدد من المؤلفين الذين يعترفون بدور العرب واشتراكهم في ذخيرة الادب العالمي مثل :

M. R. Pidal, Poesia arabe y poesia europea, Iv d., madrid, 1963, N. Daniel, The Arabs and Mediaval Europa, 11 ed., CHicago — London, 1971,

B. Lewis, The Arabs in History, London, 1950, R. Blachere, Histoire de la literature arabe des origines jusqu a la fin du XV e siecle, T. 1—13, Paris, 952 — 1966.

A. Aarne — S. Thompson, The Types of the Folktale, FFC, No. 184, Helsinki, 1961, and see Motiv — Index of Foolk Literature, I — IV, Copenhagen — Blomington, 1955 — 1985.

٤ ـ حينما تستخدم في النص تعبير الادب اليوغسلافي فيحدد هو ـ قبل كل شيء ـ الادب المكتوب باللغة الصوبوكراتية وهي اللغة اكثر انتشاراً في يوغسلافيا .

٥ ـ يمكنكم ايجاد الاكثر في هذا الموضوع في :

Rade Bozovic, Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezckom podrucju, Beograd, 1977.

٦ ـ اهم مصدر في ذلك المجال كتاب .

A. Lord, The Singer of Tales. Cambridge, 1960. B. Nathorst, Genre Forme and Structrue in Oral Tradition. Temenos. Vol.3. Helsinki. 1968.

وانظر كذلك الى د . نبيل جورج سلامة ، التراث الشفوي ، دمشق ١٩٨٦ .

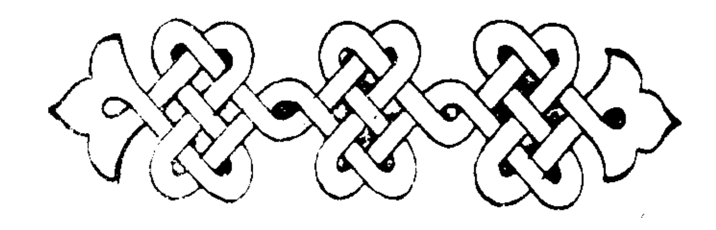
٧ ـ بروب ، المصدر المذكور .

٩ ـ راي Bayard. Veselovsky وغيرهما .

١٠ ـ A. A. Vasiljev. Byxance et les Arabes. Bruxelles. 1935.

١١ ـ هناك معلومات تاريخية تقول ان الصقالبة (السلاف) هاجروا الى آسيا الصغرى خمس هجرات : كانت الاولى عام ٦٦٤ حينما جاء ٥٠٠٠ سلافي الى سوريا واستوطنوا هناك . وعشرون سنة بعد ذلك اسكن القيصر البيزنطي « يوستينيان » مجموعة جديدة من السلاف وعدد منهم انتقلوا الى سوريا كذلك . وفي عام ٧٦٢ انتقل الى اسيا الصغرى اكبر عدد من المهاجرين اكثر من ٢٠٠ الف سلافي) وحدثت الاخيرة في القرن الثاني عشر حينما انتقل عدد كبير من السلاف الجنوبيين الى اسيا الصغرى .

١٢ ـ يامل مؤلف هذه الدراسة المتواضعة بنقل اطروحة للدكتوراه « العرب في الشعر الشعبي اليوغسلافي » الى اللغة العربية ونشرها في اقرب وقت ممكن فستتاح بذلك فرصة للقارىء والدارس العربي للتعرف الافضل بمثل هذه المتشابهات بين الثقافتين : اليوغسلافية والعربية .



الدكتورة ايفا ملهوت ـ منديتسكا

الدراما العربية بين المتفرج والرواية

عندما ازدهر الأدب المكتوب في الفترة الكلامية للثقافة العربية ، ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر ، كان المسرح ساحة كبيرة للارتجال . وكانت حياته تمضي بدون نص درامي . وصار عماده الرئيسي المتفرج والممثل ، وحولهما كانت تتنامى الأشكال العفوية للعرض والثيمة الدراماتورغية .

إلا ان عددا كبيرا من فناني الكلمة والاشارة تقدموا ، في العصر الوسيط ، الى الجمهور وليس من موقع الممثلين بل كناقلين للملحمة الشعبية العربية او ملاحم الأبطال او الشعر الملحمي كقصص الف ليلة وليلة الخ . وكان فنان تلك الحقبة راوية narrator حمل شتى الأسماء العربية ، الحاكي ، المداح . وفي هذه الوظيفة أقام صلة وثيقة مع الجمهور ، وبمساعدة صيغ خاصة من المبادرة شجع المتلقين على الاستماع الى رواياته ، كما كان يخاطبهم ، مباشرة ، اثناء الرواية وبذلك نسف الوهم الدرامي المخترع . وهذه الطريقة التي استخدمها انتحلت لها وبشكل مستقل ، في منطقة الثقافة الاوربية اسم : تأثير الغربة البريختي .

وفي القرن التاسع عشر ابان عصر النهضة العربية ظهرت في أدب العالم العربي ، المحدث ، الدراما كنوع ادبي جديد في حين انزوى المسرح الارتجالي بكامل تقاليده الشعبية ، في ظل الحياة الثقافية آنذاك .

ولقد فهم خالقو الدراما الجديدة بأنها جزء من الأدب . وكانوا يكتبونها بلغة منمقة تعود الى أساليب الأدب القديم . في الوقت ذاته كانوا يجهدون في تناول المواضيع الكبرى . وقاسوا الماضي التاريخي ـ الاسطوري من المناطق التي يشغلها العالم العربي المعاصر ، بمعايير راسين وشكسبير . واذا عادوا الى فترات الازدهار والتدهور فهم قد خلقوا اتجاها كلاسيا محدثا في الدراماتورغيا العربية . ونذكر هنا بشكل خاص احمد شوقي وعزيز أباظة وعدنان مردم وخليل الهنداوي . والمتلقي ـ القارىء بل حتى المتفرج على الأعمال المسرحية لهذا التيار كان يلمس بأنها أعمال أدبية متماسكة داخليا إلا انها هياكل درامية مغلقة . وفي ايماءاتها الدرامية لم تحقق تواصلا مع الجمهور . وفي توجهات الكتّاب والتنفيذ المسرحي ، لم يسهم المتلقي في ذاك الفعل الدرامي ، أي اعادة خلق الماضي .

كذلك كانت مسألة اثارة الايماءة الدرامية احد المساعي الرئيسية للاتجاه الواقعي الدراماتورغيا العربية الذي نشأ في القرن التاسع عشر وما زال حيويا لغاية اليوم .

وشأن الحال في الكلاسية المحدثة وتطور الواقعية فاقت الكلمة الدرامية التخطيط المسرحي ، كما كانت الهيمنة للادب على المسرح . والدراما الواقعية العربية هي ، على الغالب ، عمل أدبي جيد يقرر فيه الحوار الحركة المسرحية . ومن ناحية العقدة والرواية كان يتم التقيد بقانون التصعيد الحدثي أي ما يسمى بالانعطافات الحدثية والذروة . رغم ذلك فالخاتمة تترك هامشا ضيقا للاتصال بالمتلقي . وهذا الهامش استغله أحد أبرز الواقعيين العرب نعمان عاشور في مسرحياته (الناس اللي فوق) و (سيما اونطه) وغيرها . فهو قد بدد الايماءة الدرامية ، وأبطال هذه المسرحيات في عالمهم الروائي المغلق

يـوجهـون كلمتهم الأخيـرة ، قبـل مغـادرة الخشبـة ، الى الجمهور . وفيها يتم الايحاء للمتفرجين بالتطابق بين النزاعات الاجتمـاعية ، خـاصة الطبقيـة ، للعالمـين المقـدم ، والآخـر الطبيعي . ويأخذ بالنهج ذاته هارون هـاشم في (السؤال) ووليد اخلاصي في (كيف تصعد دون ان تقع) .

ولم يتم التواصل على نطاق اكبر ، بين الجمهور والخشبة إلا حين حصلت التحولات في صلب الدراماتورغيا العربية والتي بدأت في السبعينات . وقد نبذ المجددون ، أولا ، مبدأ المحاكاة المنطقية للواقع والسعي الى اثارة الايماء الدرامي لغرض خلق ابتكاري اكثر حرية . وفي تكوين المسرحيـات ابرزت مسـألة التطويع المرن لعنصري الزمـان والمكان كـذلك خلخلة النظام السببي للأحداث . وهكذا أخذ أبطال الدراماتورغيا يتحركون بحرية في مختلف العصور التاريخية ، وبصيغة واحدة جرى احتواء ماضي وحاضر العالم العربي ، مثلا في (باب الفتوح) لمحمود دياب او (غفران) لعز الدين المدني . ولقد تم تحرير البطل الدرامي من قيود الزمان والمكان ، بالدرجة الرئيسية ، عندما جرى تدخل أنواع أدبية اخرى في الدراماتورغيا .

ويكتب فلاديمير فرولوف محددا التحولات الطارئة لا على الدراماتورغيا في العالم خلال القرنين التاسـع عشر والحالي : « ظهر كتّاب مسرحيون ملحميون ودراميون وغنائيون يخلقون أعمـالا تربـط الغنائيـة بالملحمـة ، وبذلك عملوا عـلى ظهور خصائص شتى للأنواع والأصناف الأدبية »[1] .

ويمكن ان تكـون الدراما العـربية التي تـأخذ بمبـدأ (الابتكار الحر) تصويرا نموذجيا لهذا الرأي . فمن الغنائية تستمد هذه الدراما لغتها القـائمة عنـد حدود الشعـر والنثر المشبع بالشاعرية .

وفي الملحمة يجري الأخذ بالمفهوم العام للتشييد والقائم على مبدأ الوصل الحر للمشاهد والأحداث ، وكلها ذات أسماء مجازية ، اللوحة ، المرحلة ، المحطة ، وغالبا ما نلقى عناوين ثانوية للتاليف ، والأكثر من ذلك تعيد الملحمـة الدراماتـورغيا الجديدة شخصية الراوية العربي الذي يربط أجزاء من البنية الدرامية في كل واحد . وهذا الراوية يعلن عن المسرحية ويتكلم عن عقدها الرئيسية ، كما يشرف على تبديل المشاهد ويتدخل في الحدث أحيانا . وقد تحمل شخصية الرواية شتى الأسماء المنحدرة من المسرح الارتجالي . وحينها تجـري الأحداث في الحلبة التاريخية مثلا في مغرب القرن الرابع عشر تدور أحداث مسـرحية الطيب الصـديقي (ديـوان سيـدي عبـد الرحمن المجذوب) او في سوق القـاهرة من العصر الوسيـط كما في مسرحية رشاد رشدي (اتفرج يا سلام) .

ووظائف الرواة في المسرحيات الدراميـة غير المـرتبطة بزمكان محدد تقوم بها شخوص ذات أسماء تدل على وظائف ومهام رمزية مثل (الشاعر) في (المـوت والقضية) لعـادل كاظم او (المنجّم) في (فرح شرقي) لوليد اخلاصي ، او في (مساء التأمل) لقاسم محمد ، وهي مسرحية مليئة بالرموز والشاعرية تتحدث عن موت نوري ، والراوية فيها هو امرأة . وفي (الملك معروف) لشوقي عبد الحكيم تقوم بوظيفة الراوية ثلاث عجائز ينسجن حكاية خيالية عن أحد الملوك . والملاحظ ان الراوية الملحمي في الدراماتورغيا يبقى شخصية أدبية . إلا انه يقف بشكل اكثر وضوحا عند حدود الادب والمسرح ، عند المقارنة مع ابطالها . ويعني زج هذه الشخصيـة في الكتابـة المسرحية ذات المنحى الابتكاري ، العودة الى النـظام القديم على مبدأ التعامل مع المتفرج كشريك في العرض ، أي العودة الى العلاقة الرئيسية المؤطرة للمسرح الارتجالي ، إلا انها صارت علاقة مخططة بدقة مما يبقى هامشا ضيقا للارتجال يتمثل في رد الفعل المتوقع من المتفرج . وعلى هذا الأمـر يعلق الكتاب المسـرحيون أمـلا كبيرا واجـدين فيه فـرص توحيـد الفكـر الدراماتورجي والمسرحي من جديد . ويكتب سميح القاسم في مقدمة مسرحيته (قرقوش) ، يحق للمتفرجين ان يتدخلوا في الحوار ويبدوا آراءهم بالشكل الذي يرتأونه[2] .

وتقـوم تصاميم السينـوغرافيـا الواردة في النصـوص الدراميـة بتضييق الشقة بـين الجمهور والخشبـة ، ووفقـا لتوصيات قاسم محمد يمكن للجمهور ان يشتري ما يريد في سوق بغداد من العصر الوسيط حيث تجري أحداث مسرحية (بغداد الازل بين الجد والهزل) . كـذلك فمعرض الصـور والوثائق التي تتحدث عن الكفاح في فلسطين وفيتنام هو جزء لا يتجـزأ من مسرحيـة (الخرابـة) ليوسف العـاني ، وفي (الصخرة) لمعين بسيسو ، وهي مسرحية مجازية عن الكفاح الفلسطيني ، توزع عـلى المتفرجـين الصحف التي تتكلم عن

الأحداث المعنية .

وتسعى الدراما العربية الراهنة ، على الرغم من انها قائمة كنص مكتوب ، الى تحقيق أقصى التقارب مع المتفرج وذلك من خلال كسر اطر التقييدات الادبية ، وعلى هامش الادب ينشط المنفذون المسرحيون ، خاصة الطب الصديقي . وهم يخلقون أعمالا مسرحية لا تقيدها الكلمة الدرامية المفروضة مسبقا . ويقوم الرواة بالتحكم بهذه الكلمة . وهذه الأعمال تملك تضمنا Connotation مزدوجا . فمن جهة تجسد صفات العرض العربي التقليدي ومن جهة اخرى ترتبط ، ذهنيا ، بحركة الهيبننغ الغربية الحديثة . كذلك يشمل التعايش المتنامي للثقافات المعاصرة حقل الدراماتورغيا . إلا ان البحث عن الهوية الثقافية في ميراث الماضي هو الأساس البرنامجي للمسرح والكتابة الدراماتورغية في العقدين الاخيرين ، في العالم العربي ، ولا شك ان تجديد قاعدة بين المتفرج والممثل هو أمر يساعد في الوصول الى هذا الهدف .

هوامش :

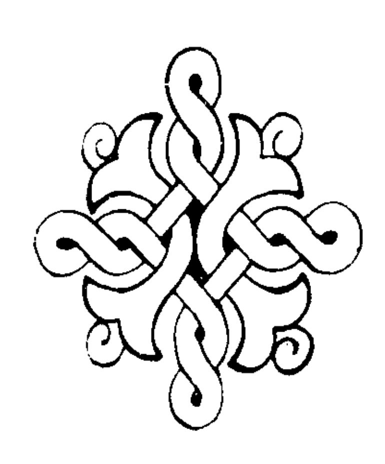
(١) الطبعة البولندية لكتاب ف. فرولوف (الدراماتورغيا والمسرح) .وارشو ١٩٧٦، صفحة (٢١) .

(٢) سميح القاسم (قرقوش) ، الطبعة الاولى ، بيروت ١٩٧٠ . صفحة (٧) .

◆ تعريف بكاتبة المقال ◆

الدكتورة ايفا ماهوت - منديتسكا EWAMACHOT — MENDECKA وهي استاذة في قسم الدراسات العربية والاسلامية بجامعة وارشو . وتتفرغ لقضايا المسرح العربي . ولها مؤلفات عديدة في هذا الموضوع . كذلك تعد من ابرز المستعربين البولنديين المسهمين في الابحاث الخاصة بالادب العربي وترجمته الى اللغة البولندية ايضاً .

ترجمة : عدنان المبارك



اورسلا ماكوفسكا

غيبيات الثقافة البولندية

انبعث شعار (النور آت من الشرق) ثانية في منعطف القرن التاسع عشر ـ العشرين . وهذه المرة بقوة اكبر من السابق . فالانبعاث جاء في سياق متميز حيث لم يكتسب الوعي بازمة الحضارة الاوربية من قبل مثل هذه الاشكال الحادة . كانت البراغماتية قد افلست ولم تعط الجواب على الاسئلة حول معنى وهدف الوجود ، لانسنة الحياة dehumanisation في المدن الكبيرة التي تجمع بين التكنيك المذهل والزيف الاخلاقي ، وفي الاخير هناك خيبة الامال من الواقعية والطبيعية naturalism في الفن مما ولّد الحاجة الى البحث عن محطات استراحة فكرية ونماذج لاصلاح العالم وطرق خروج من المازق وادوية تجدّد قوى اوربا العجوز والمريضة . من هنا حصل الانعطاف صوب ثقافات الشرق العريقة والغريبة exotic والاهتمام بمختلف المناهج الروحانية اي عودة الى الميتافيزيقا في الوقت ذاته .

كذلك تُفسر هذه الاسباب الشوق الى الشرق والانبهار بكل ما هو غامض وسري وهكذا ظهرت الاعراض كلها ، وفي آن واحد . كذلك لاغرابة في ان التيارين تمازجا وخاصة حين طُرِح التأكيد على ان صفاتها مشتركة ، وفي اضعف الاحوال كانت تُذكر كُلها في سياق مشترك .

في الواقع كان هناك اساس معين لتطور النزعتين : الاستشراقية ، والغيبية Occult ، حددته انجازات العلم انذاك ، فالشرق قربته اعمال ميادين عدة كدراسة الاديان والعلوم الاثنوغرافية والاركيولوجية . اضافة الى ذلك كان قد تُرجم الكثير من اداب الشرق . والعامل الاخر تمثل بـ « اكتشاف » فلسفة شوبنهاور كمصدر لمعرفة البوذية ايضاً . وكانت هناك العودة الروحية الى العصر الوسيط وجانبه السري خاصة كالهياج الديني الجماعي والطوائف السرية والسحر ثم الاعتقاد بوجود الشياطين ومفعول الكيمياء السحرية ، وكل هذا رافق الفحوص العلمية ذات الطابع الامبيري كالطب النفساني وعلم الامراض النفسية ومراقبة حالات الهستيريا والسير اثناء النوم والتخاطر telepathy . وكان الاقتناع قوياً بتطابق هذه الظواهر فيما بينها . كذلك شكلت دافعاً قوياً لافتراضات الباحثين عن العالم (غير المرئي) نظريتي التحليل النفسي الفرويدية والحدس البرغسونية .

واثرت عوامل مشابهة على تعمق هذه الظواهر في المنطقة الثقافية البولندية . فالشرق كـ (ارض ميعاد) جديدة ووطن لكل حقيقة ومعرفة صار في بولندا موضة راهنة . وعامة كان (الاكسسوار) الشرقي قد قام بدور الزخرف اوتلك الزينة الغريبة . مثلاً استعار الكتّاب بعض المصطلحات السنسكريتية أو أسماء الآلهة الهندية . وكانت تقحم على النص الادبي بدون معرفة وبسطحية . وكان غرض الكتاب من ذلك ان يكون النص شائقاً ويخلق الانطباع بأن واضعه ذو دراية واسعة . وهذه العناصر الشرقية المؤدية لوظيفة الزينة شاع استخدامها في فنون التشكيل والكتابة والموسيقى والزي ، وفي معرض الشهادة على غنى الشرق وبريقه وغموضه وروحانيته . وفي الواقع لم يملك هذا الشرق ذو الصبغة البولندية تلك الاهمية في نزعة الحداثة ، الشبيهة بالتفسير الشوبنهاوري للبوذية او تفسير الرمزيين والبرناسيين الفرنسيين للشرق . ولعب الادب ، هنا ، دور الوسيط والمُعمم . فهو قد اظهر وجه آسيا الغامضه بتلك المؤلفات الثيوصوفية[1] والاخرى عن انظمة

الشرق الدينية الغارقة بالغموض والسرية . ولقى اكبر رواج عدد من الكتب المكرسة للظواهر الغيبية والخارقة او المُفسرة بشكل غير اعتيادي للعقائد والاديان مثل كتاب ادوار شورى E. Schure (العارفون الكبار) .

ويبدو ان هؤلاء (الوسطاء) هم الذين عملوا على نشوء اسطورة معرفة الشرق السرية . فقد طرحوا عناصر ثقافات وعقائد متباينة بشكل خليط شرقي ـ غيبي ، ومن ثم قامت تلك العناصر بدورها في نشوء ذلك التصور عن شرق ما (عام) يصعب تحديد سماته . وطبيعي ان البلدان الشرقية كانت تُميّز الواحدة عن الاخرى ، على الاقل بالاسماء .. ومصر التي عرفت بفضل الاسفار لم تلعب حينها الدور الاكبر انذاك ، رغم انها كانت تذكر كوطن (هرمس)[٦] حامي الكيمياء والسحر ، او بلد الكهنة بممارساتهم الغامضة والسرية ، كذلك بلد ابي الهول الذي تلفه الاسرار . وفي منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين امتلكت الهند الاهمية الاولى ، فهي مهد الحضارة الاوربية وموطن الروحانية . ورغم هذا الشغف ، لم تكن الهند مفهومة او معروفة . وهكذا استطاعت العناصر المصرية والهندية والشرقية بشكل عام التي لم يفهمها البعض ، ان تخلق (المناخ الشرقي) في اطار عمل تأ ليفي واحد . وابرز مثال على ذلك رسوم البولندي يوزيف ديسكور وخاصة رسومه لـ (الف ليلة وليلة) فهو يجمع في رسم واحد يمثّل داخل قصر شرقي الاعمدة المصرية والمنحوتات الاشورية والتماثيل الهندية . اما الشخوص فترتدي عباءات تركية ـ عربية . وفي بعض الاحايين تكون هذه المؤلفات بمثابة تنفيذ لبرنامج محدّد يهدف لما اسموه بالتركيب الثقافي . مثلاً هناك سلسلة مكونة من سبعة رسوم بعنوان (ابو الهول) وموضوعها سر الوجود ويرافقها تعليق شاعري فلسفي له طابع الرواية . والفنان جمع فيها عناصر من شتى الثقافات ، فمرة يتكلم عن ابي الهول المصري ، واخرىٰ عن الثاني اليوناني من اسطورة اوديب وبعدها تأتي احاديث عن حكماء الشرق او العبقرية الاشورية ، وكل ذلك يتعايش في واقع واحد مشيد من مبان ومناظر طبيعية اسيوية وافريقية واوربية . ويتصرف ديسكور ، هنا ، وفق نزعة الحداثة Modernism في التعامل الاسطوري مع الحياة . ونعثر على امثلة اخرى في جميع حقول الفن . ويبقى الاديب تاديوش ميجينسكي[٧] ابرز اسم غيبي . فعنده نزعة التركيب الثقافي الاشد تطرفا حيث تشارك الاديان والاساطير وابطال الأدب والتاريخ والثقافات والحضارات من جميع القارات ، في بناء عالم ادبي مستقل تماماً يعج بالشخوص المتباينة ومن مختلف الانحدارات وهي على الغالب تدخل مسرح الاحداث في اوضاع محرومة من الخلفية التاريخية والثقافية . ففي احد اعماله يجمع ميجينسكي بين اسقف ماروني ومهراجين من الهند وراهباً بوذياً من اليابان ولاما من التبت اضافة الى قسيسين كاثوليكيين وثلاثة فرسان تيتونيين ووجيه روسي وعدد من البولنديين ايضاً . وفي مؤلف اخر يطابق بين المسيح وكريشنا وزرادشت . كذلك نلقى افكارا مماثلة في اوبرا (الملك روجر)[٤] حيث يوجد الراعي ـ ديونيزوس على ضفاف نهر الفانفيس ، والحال نفسها نجدها في لوحات ياتسيك مالجيفسكي[٥] حيث تلتقي غرائب النبات والحيوان في المناظر الطبيعية البولندية .

وأثرت على طبيعة النزعة الشرقية في بولندا آنذاك ، حقيقة تكشفُ عن مفارقة ، تقليدية في تاريخ البلاد . وهي ان كامل المعرفة عن الشرق جاءتنا من الغرب . وفي الواقع كان هناك صنف محلي متميز فيها يحمل سمات من تيارات ونزعات عديدة بينها التنويرية[٦] والرومانسية . مثلاً (الف ليلة وليلة) التي كانت معروفة جيداً في القرن الثامن عشر ، وفي القرن التالي صارت شائعة لدرجة ان عناصر منها دخلت الحكاية الشعبية البولندية حوالي عام ١٨٤٠ .

وفي منعطف القرنين بقيت تلك المفاهيم الخاصة بأصل الحضارة الاوربية على صلة مباشرة بمسالة التركيب الثقافي وكان قد أُكتشف مهدها في الهند . وكذلك الاصل الآري المشترك للثقافات ، وفق ماكس ميللر[٧] والنزعات في المعرفة الدينية المُقارنة التي ارادت التاكيد على احوال التماثل بين البوذية والمسيحية ومسالة مزج الثقافتين الاوربية ـ (المادية) والأسيوية (الروحية)[٨] ، وهي فكرة تعود اصولها الى شوبنهاور وسلوفاتسكي[٩] ، ان كل هذه المفاهيم والتيارات وجدت تعبيراً قوياً ومتميزاً لها في بولندا وكان الاعتقاد راسخاً بانه في بولندا التي تقع بين الشرق والغرب يصح القيام بتركيب وانبعاث للروحية الهندية . وهكذا بدأ البحث المحموم عن ثقافة الاريانيين[١٠] وقبل كل شيء في ليتوانيا التي كُرست لها كتابات سلوفاتسكي الغيبية . والاشارة السرية التي عليها أن ترسخ العقيدة بآرية السلاف صارت الصليبي المعقوف (المواستيكا) ، وقد شاع استخدامها بين الفنانين والكتاب . وبولندا التي كانت تصلح اكثر من غيرها لانبعاث روحانية الآريانيين تقبلت كل ما من

شأنه ان يقّوي هذا الانبعاث والواقع ان التيارات الروحانية جاءت لحد بالغ من الغرب وعلى الاغلب عن طريق النشريات المكرسة للشرق . كما جرى التأكيد على التقاليد البولندية كالمعتقدات الشعبية وتاريخ الكيمياء والسحر البولنديين . وهو تاريخ قديم ، فللبلاد ساحراتها ومؤلفاتها عن السحر والشياطين والارواح الشريرة .. وعامة كانت النزعات الروحانية جلسات تحضير الارواح أو جلبها وبمختلف الطقوس معروفة وشائعة . وفي نهاية القرن الماضي عرف عدد من الوسطاء الروحيين بينهم امرأتان كانتا وسيطتين لدى ابرز مختص بولندي بعلوم الغيب والظواهر البسيكولوجية الخارقة ـ يوليان اوهورفتش (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) . وكان اول من فحص في البلاد ظواهر التنويم المغناطيسي والمغناطيسية والتخاطر واصول الوساطة الروحية ..

اما النيوصوفية فكان من انصارها كتاب وساسة معروفون آمنوا بان الكون هو انبثاق للروح وبأن تطور الانسان هو تطور الذات الفردية كي تقدر على التغلغل في ذلك العالم المسمى بالتجاوزي transcendent الا انها كانت في الواقع نظرية قائمة على خليط من البوذية والافلاطونية الجديدة ومعتقدات اليهود وغيبيات معظم العصور اضافة الى الصيغ المعاصرة للروحانية . وكذلك لم تأت هذه النيوصوفية بالجديد ، فمعتقداتها قديمة قدم العالم الا انها كُسيت بحلة جديدة مع اقتباس الكثير من مصطلحات البوذية . وبين انصارها من الوسط الادبي يجدر ذكر أسم فلاديسلاف ريمونت[١١] الذي كتب تحت تأثير الافكار رواية (مصّاص الدماء) في عام ١٩٠٢ ونشرت في عام ١٩١١ ، وهي من اردأ اعماله ، وتدور احداثها في لندن التي زارها في عام ١٨٩٤ حين انعقد مؤتمر انصار النيوصوفية . ومن اجواء المؤتمر استوحى الكثير في روايته التي تكتظ بالاحداث والمشاهد الخارقة كجلسات تحضير الارواح واخرى في مقر الشيطان او انشطار الذات والجسد وغير ذلك من المشاهد المألوفة في (ريبرتوار) الغيبية .

واثناء فترة الحداثة البولندية (الموندرنزم) التي شاعت فيها المعرفة الغيبية عن الشرق برز اسم انتوني لانغة . وكان قد تعلم السنسكريتية والفارسية القديمة والجديدة والعربية ، وبفضل ذلك قرأ اداب الشرق بلغاتها كما قام بترجمة بعض آثارها . عرفت حينها اشعاره عن النجوم المشبعة بالمفاهيم الهندية . الا انها صيغت وفق نظرية النيوصوفية . ومن ابرز اعماله الادبية رواية (ميراندا) من عام ١٩٢٤ التي كان هيكلها قائماً على عناصر النيوصوفية والفلسفات الهندية . ولو كانت قد صدرت اليوم لُصّنفت ضمن روايات الخيال العلمي . وكان مكان الرواية جزيرة يقطنها اناس يعيشون وفق تقاليد وفلسفة الهند عدا الاطفال الذين يتصرفون كارواح بلا اجساد ، فهم يحلقون في الفضاء ويتفاهمون عن بعد وبدون لغة .

ان ماكان موضع إنبهار الفنانين والكتاب أي (سر الوجود) وحكمة الهند والحياة بين النجوم ، قد جذبا الناس الآخرين الذين وجدوا في النيوصوفية دواء لمخاوف معينة كوحدة الفرد في عصر لا انساني او عادية الحياة وضجرها . وطبيعي ان الدافع الاخر هو مماشاة الموضة الشائعة . وكانت الاديبة البولندية غابرييلا ابولسكا قد تناولت موضوع انقياد النساء لهذه الموضة في روايتها (نساء من نهاية القرن) الصادرة عام ١٨٩٤ حيث تكشف فيها ، ومن موقع المراقب ، الكثير مما وراء كواليس نشوء الاسطورة الحداثية عن الشرق الغيبي والتي غذت اوهام الانفصال عن اليومي بكيانه المادي ، والشعور بالتفوق الشخصي .

ولم يكن نتاج النيوصوفية والاخر المعتمد على الافكار الغيبية الاخرى ذا برنامج استيتيكي ، كما لم يكن له ، عامة ، تأثير على ما أنجزه عصر المودرنزم المتميز . فالاهتمام بالنيوصوفية لدى الكتاب من شتى النزعات والمدارس كان ذا طابع شخصي بحت ، رغم ذلك يمكن القول بان عصر (نهاية القرن fin — de — Siede) في بولندا ارتبط بشكل دائم بالاستشراق والغيبيات أي بتلك الاسطورة التي تتحدث عن شرق غامض لاتسوده القوانين الفيزيقية .

ولا شك ان هذه الاسطورة ورؤيا الشرق التي اشاعتها المدرسة الاكاديمية كانت قد سادت منطقة ثقافة الدرجة الثانية ـ ثقافة الاسواق والضواحي ، والتي تتقبل بسهولة شتى التيارات الغيبية بصياغاتها المُبسطة المُسطحة . فالافكار كانت تطرح بشكل مخطط وجاهز يصلح للقبول العام ، ذلك انها تلبي تلك الحاجة الابدية الملحة الى الغرابة والاثارة . وصار دائماً شأن كل امر اعتيادي الشرق غير الاعتيادي ، الصارخ بألوانه والذي يعيش لغاية يومنا هذا في ادب السوق ، ومثل الكتاب المصري في تفسير الاحلام ، واللونابارك وقارئات الخط بأزيائهن الشرقية الزائفة . ولغاية اليوم هناك اعتقاد بان الهند او النيبال من البلدان غير العادية .

وكما يقول مؤرخ الفن البولندي المعروف اندجي ياكيموفتش فان ظاهرة الشرق البولندية تعكس ، شأن غيرها ، احوال القلق والاحباط والاحساس بالخطر ، والاخلال بالصلة مع الطبيعة في حضارة الصناعة والتكنيك .

ويصبح هذا (الاستشراق الجديد neoorientalism) في الكثير من أعراضه (روحانية جديدة neospiritualism) وهو لا يمثل الا انفتاحاً شكلياً وخادعاً على الشرق وثقافته وفنونه المرئية من خلال نظارات غير صافية . تُضخمها جزئياً لكن يبقى الشرق فيها ممسوخاً وبعيداً عن الواقع .

ملاحظات المترجم :

١ ـ النيوصوفية هي نظرية فلسفية دينية تقول بامكانية القيام بأتصال مباشر بين الانسان وعالم ما وراء الطبيعة كذلك التعرف على اسراره من خلال ممارسات وطقوس معينة وفي القرن التاسع صارت النيوصوفية حركة دينية غيبية ادعت الارتكاز على اديان الشرق معلنة مفهوماً مفاده ان التوصل الى الحلول الالهي يتم من خلال سلسلة من احوال تجسد الروح المتكرر . والمؤلفة البولندية تأخذ هنا بتعريف محدود للنيوصوفية .

٢ ـ وفق الاساطير يعد هرميس الزعيم الروحي لمصر ، وهو يحمل صفات انسانية والهية وكان هرميس الانسان اول مصري اماط اللثام عن اسرار الغيب ، وقد اخذت اليونان بهذه الاسطورة مسمّية هرميس بذي العظمة المُثلثة trismegist ذلك انه كان ملكاً ومُشرعاً وكاهناً .

٣ ـ شاعر بولندى (١٨٧٣ ـ ١٩١٨) يعد من رواد التعبيرية ايضاً . وفي دواوينه ومسرحياته وروايته تغلب النزعات الغيبية والفلسفية .

٤ ـ هذه الاوبرا من تأليف كارول شيمانوفسكي (١٨٨٣ ـ ١٩٣٧) احد كبار مجددي الموسيقى البولندية .

٥ ـ مصور بولندي معروف (١٨٥٥ ـ ١٩٢٩) من المدرسة الرمزية .

٦ ـ المقصود افكار عصر التنوير الفرنسي .

٧ ـ ماكس ميلر M. Muller (١٨٢٣ ـ ١٩٠٠) عالم السنيات الماني ومختص بثقافة الهند وفلسفة الاديان وكان يدافع عن فكرة الاصل (الطبيعي) للاساطير ، وكذلك طرح فرضيات عن الاصول الثقافية للجنس البشري بينها المنحدر الآري المشترك الشعوب الشمال .

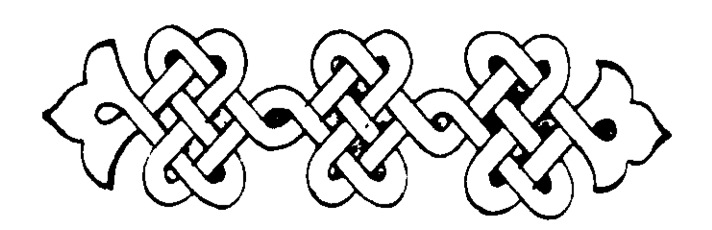
٨ ـ وردت هذه المساءلة في خطاب الشاعر البولندي انتوني لانغه (١٨٦١ ـ ١٩٢٩) عند الترحيب بطاغور الذي زار بولندا في العشرينات .

٩ ـ يوليوش سلوفاتسكي (١٨٠٩ ـ ١٨٤٩) الشاعر الرومانسي البولندي الكبير . وكان متأثراً بشعرنا العربي . قام برحلات الى الشام ومصر . وكذلك تأثر بالافكار الغيبية .

١٠ ـ تعني كلمة (آريا) باللغة السنيسكريتية (السيد) ووفق احد تفسيرات نظرية الانحدار الآري فان الآريين ليسوا بالجرمان وحدهم بل الاجناس الشمالية الاخرى وبينها السلاف وقوميات شرق بحر البلطيق والتي سميت بالآريانيين تمييزاً عن الاسم الشائع اي الآريين الذين يقصد بهم الجرمان عادة .

١١ ـ فلاديسلاف ريمونت (١٨٦٨ ـ ١٩٢٥) اديب بولندي حاز على جائزة نوبل (١٩٢٤) ويعد من كبار كتاب الواقعية والطبيعية في بولندا .

ترجمة عدنان المبارك



ترجمة عدنان المبارك

حديث مع المستعرب البولندي يوزيف بيلافسكي مترجم القرآن الكريم

أجرى محرر (ليتيراتورا Literatura) الأدبية الشهرية الصادرة في وارشو حديثا مع البروفسور يوزيف بيلافسكي مترجم القرآن الكريم الذي صدرت طبعته مؤخرا ونفدت في سوق الكتب على الفور . وبيلافسكي (١٩١٠) أحد أبرز المستعربين البولنديين . ويعد مؤسس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة وارشو ، ومربي أجيال من المستعربين ، وله مؤلفات كثيرة عن لغتنا وأدبنا وثقافتنا . كما قام بترجمة عدد من آثارنا الثقافية . ويتفرغ الآن لاعداد دراسات عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وابن خلدون وابن عربي .

*** محرر المجلة ـ استاذ بيلافسكي ، نملك الآن ترجمة بولندية لكتاب الاسلام ، ومعها الهوامش والشروح ، وهي من وضعك ، والناس وقفوا في صفوف طويلة لشراء الترجمة . فهل يعني هذا ان البولنديين يريدون تغيير ديانتهم ؟ واذا أردت أن أكون جادا فسؤالي هو : كم من هؤلاء الناس سيقرأ الكتاب ؟ فهو ليس كتابا عاديا للقراءة اذ كما قلت هو نص قداسي Lituragic مخصص للتلاوة التي هي طقس ديني . وكيف علينا ان نقراه ؟ من النهاية وكما تقضي التقاليد ؟ او نقراه حسب مراحل نزوله ؟ ان ما يجعلنا نرجح المنهج الثاني في القراءة هو جمال السور المكية التي كما لو انها قصائد كاملة من الشعر العربي القديم مليئة بالمجازات والرموز ..**

■ بيلافسكي : أرغب ان اصحح بعض صياغاتك . القرآن هو بمعنى ما نص قداسي لكنه أولا واخيرا الكتاب المقدس للاسلام . هذا الدين الشمولي العظيم والذي عدا فروض الشريعة ذات الطابع الديني البحت اوكما نقول نحن ، الدوغمات الديني هناك النصوص القانونية والأخلاقية وحتى ما يتعلق بالعادات من الحياة اليومية والسلوك . فهو بمثابة مرشد ودليل Savoir vivre للسلوك ايضا . بعبارة اخرى القرآن هو أساس ايدولوجيا معينة تشمل حياة الفرد والمجتمع على السواء ..

وردا على سؤال من سيقرأه فباعتقادي ان الكثيرين سيخيب ظنهم اذا كانوا يبحثون عما يخص وضع المرأة وتعدد الزوجات الخ . وقد يقرأ أحدهم جزءاً من الفاتحة ويضع سور أخر إلا انني اشك في انه سيقراه كله وبدون توقف . انه كتاب للدرس ، والمسلم يراه كتابا يضم تعاليم الشريعة والأخلاق . بالرغم من ذلك ، اعتقد ان الناس المعنيين بالقضايا الدينية سيقرأون الكتاب كله بهذه الصورة او تلك . ومن بين هؤلاء القراء ، البولنديون ، الذين عاشوا في الأقطار العربية ، والكل يريد التعرف على الدين الذي هو اليوم موضع الحديث ، فعالم الاسلام الذي يعد بمليار مسلم هو مادة دائمة في وسائل الايصال الجماعي في الوقت الحاضر ومن بين الأسباب التي أدت الى ذلك ، تلك الحرب المشؤومة والاقتتال ولا شك ان أكثر من قارئ سيتساءل : لماذا تحصل هذه المآسي طالما ان مبادئ الدين تدعو الى السلام ، الكلمة التي ترد كثيراً في كتاب الاسلام

(القرآن) .

*** في سورة البقرة نقرا : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .**

■ نعم . هناك الكثير من مثل هذه الصياغات . وهي امور يصعب علينا ايضاحها بالشكل المعاصر . إلا انني احاضر الآن ولا أرد على سؤالك : كيف يقرأ القرآن ؟ برأيي من الأفضل ان تكون القراءة وفق النظام التقليدي ..

*** اي من النهاية ..**

■ الاحرى من النهاية ، ليس معلوما ، اذا لم يفسر أحد ، الأمر لقد جمع ونظم القرآن في القرن السابع ميلادي ورتبت سوره وفق الطول ، اي بدءاً بالطويلة وانتهاء بالقصيرة . لقد حصل هذا بعد وفاة الرسول مرسي دعائم الدولة الاسلامية . وكانت اولى سور الكتاب تخص المجتمع بالدرجة الاولى وليس الدين ذاته . ومعلوم ان نص القرآن وهو منزل على الرسول ، بدأ بالسور الأقصر ، حين كان الرسول في مكة يبشر بتعاليم الدين . وكما لاحظت فهذه السور الاولى القصيرة التي جاءت في آخر الكتاب ، ترغّب في القراءة ذلك انها الأكثر شعرية ، اذاً من الأصوب ان تكون القراءة من آخر الكتاب .

*** بالنسبة للاوربيين فان القرآن ، عدا فنيته الكبيرة ، فهو يحوي العناصر الدينية من اليهودية والمسيحية والتي اثرت على ثقافتنا طيلة القرون ، لربما يكون مفاجأة للكثيرين من القراء ان القرآن يذكر انبياء العهدين القديم والجديد في غالب الأحيان .**

■ هذا صحيح . وهؤلاء سيقتنعون بسهولة ان العلوم والفروض والنواهي في القرآن الكريم مشابهة لتلك التي جاءت بها اليهودية والمسيحية وهي قد نشأت على ذات المستوى ، مستوى الوحي ، هكذا يمكن القول ان الوحي الأول كان اليهودية ، وبعدها المسيحية ، والمرحلة الثالثة تتمثل بالاسلام . لكن وفق العقيدة الاسلامية فانها آخر وأكمل وحي وان الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) (خاتم الأنبياء) . وفي الأخير فالاسلام قبل ، ومنذ البداية ، الطائفتين اليهودية والمسيحية ، وعامل اليهود والمسيحيين كاناس لهم كتابهم المقدس ، وبالعربية يسمون بـ (أهل الكتاب) ، إلا ان للمسلمين تحفظا معينا ، فهم يعتبرون ان الوحي في اليهودية ، قد شوّه فيما بعد على يد أحبار اليهود . والاسلام جاء ليصلح ما شوّه أي العودة الى الوحي الالهي القديم . وفي القرآن ذكر بصورة بينة ان الاسلام هو دين ابراهيم . هكذا فأحوال الشبه كبيرة . كذلك توجد فروق بالطبع . فالاسلام يرفض رفضا باتا دوغمائيات معينة .

*** دوغمات الوهية الانبياء مثلا .**

■ لقد حارب الرسول بحزم مسألة تعدد الالهة (الاصنام) وكانت عبادة منتشرة في الجاهلية . وفي السور الاولى تتكرر الدعوة : لا إله إلا الله .. كما جاء في القرآن ايضا ، « لم يلد ولم يولد » ..

ولا أرغب الكلام عن الاختلافات الاخرى بصورة مطولة ، واقصد النابعة من الوهية أي من البشر . فهي غير موجودة في الاسلام القائم على الايمان بالله وحده لا غيره . وكل مسلم يعرف اصول الدين يمكن ان يكون امام المصلين وخطيبا .

*** كان جيراني في قسنطينة الجزائرية يؤدون الصلاة في قشلاق بسيط اعتبروه مسجدا لهم ، حينها احسست بالفارق الكبير بين الاسلام والأديان الاخرى .**

■ من الواضح ان هذا الأمر يقلص فرص التقارب والتفاهم والتعاون بين شتى الديانات رغم ان البابا يوحنا بولص الثاني من أكبر دعاة التقارب وموقفه ودي من الاسلام كذلك موقف الكاردينال يوزيف غلمب (رئيس مجلس الأساقفة البولنديين ـ ملاحظة المترجم) . فأثناء زيارته للجزائر عبّر عن موقفه الايجابي من الاسلام ايضا .. ـ وقبلها كانت وثيقة الفاتيكان بهذا الشأن ..

نعم انها وثيقة بالغة الأهمية . فهي تقول ان المسلمين الذين يؤمنون بدين ابراهيم يعبدون الرب ذاته ، الرحمن الرحيم ..

*** استاذ بيلافسكي يجدر متابعة التطور في افكار الاوربيين عن الاسلام . ففي العصر الوسيط كان القرآن مدانا ، وبعدها في عصر النهضة عثروا فيه على عمق الفكر ، وحتى انه يمكن ان نلاحظ موقفا توحيديا معينا .**

■ هناك صفحات سيئة في العصر الوسيط ، خاصة فيما

يتعلق بالحروب الصليبية وحين غذوا الكراهية الشديدة ضد الاسلام غير مدركين ان هذا الدين يأتي من المنابع ذاتها . فحينها اعتبر الاسلام مذهب طائفة من أسوأ الأصناف او انه من تلك البدع التي لا تأتي بشيء جديد . لكن ينبغي القول ان العداء والتعصب ظهرا بالدرجة الرئيسية في الأوساط الدينية وليس في وسط المفكرين والفلاسفة وخاصة أكبرهم أي القديس توماس الاكويني تلميذ البرت الكبير الذي درس الآثار الفلسفية العربية التي نقلت في توليدو الى اللاتينية أي في أسبانيا التي تجذّر الاسلام فيها عميقا ، كما في پاليرمو في صقلية . والعرب كانوا الوسطاء بين الفكر الانتيكي والآخر من العصر الوسيط اي بين اليوناني والمسيحي . ويستند البرت والاكويني في حججهما على أفكار فلاسفة عرب كبار أمثال الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد . وهذان كانا طبيبين أيضا . وعمل ابن رشد على قيام تيار فلسفي ـ ديني سمي بالرشدية اللاتينية ، وكان تيارا بالغ الحيوية في السوربون بباريس .

*** ابن سينا كان معروفا في جامعة ياغيلون في كراكوف . والطب العربي كان حينها على مستوى عال ..**

■ وكما اعتقد لغاية القرن السابع عشر او حتى القرن السابع عشر كانت مؤلفات ابن سينا أساس علوم الطب في جامعتنا ـ ياغيلون . وبعض مؤلفاته محفوظة ليومنا هذا في مكتبة الجامعة .. وهو أمر طبيعي ان الطب العربي كان أعلى بكثير من الآخر الاوربي . ففي اوربا العصر الوسيط كان محظورا تشريح الجثث ..

واذا خص الأمر عصر النهضة فمؤلفات الفلاسفة المسلمين أثرت بقوة على فكر النهضة . فهؤلاء كانوا يمثلون النهضة الاولى ، نهضة ما قبل النهضة . ولقد شجع القرآن على مراقبة وفحص الظواهر الفلكية والطبيعية وتطور الانسان والحيوان والنبات ، فكلها تومىء الى عظمة الباري وجبروته . وللرسول في ذلك أحاديث كثيرة ، « اطلبوا العلم من المهد الى اللحد » ، « اطلبوا العلم ولو في الصين » . وفي الاسلام ثمة تشبيه لحبر العلماء بدم الشهداء مما يعني ان هؤلاء واولئك ينتظرهم الثواب نفسه .

*** ما هو تأثير القرآن في بولندا ؟ ففيها لغاية اليوم مناطق اسلامية ، والترجمة البولندية للقرآن اي الترجمة الاولى التي قام بها المسلم البولندي طارق بوتشانسكي جاءت متأخرة للغاية ، فقد تمت في القرن التاسع عشر ..**

■ لم يكن هناك تأثير كبير ، فلقد انحصر تأثيره بين مجموعات التتر التي قطنت بولندا ، وهناك تجمعان في منطقة بياويستوك في قريتي كروشنياني وبوهونيكي ، وكانت لنا اتصالات مباشرة وحيّة مع الأتراك . وقد تكون من عوامل اعتناق الاسلام في بولندا . وفي تركيا العثمانية كان هناك عدد من البولنديين الذين تسنموا مناصب كبيرة في الدولة ، أمثال صادق باشا تشايكوفسكي وأنور باشا بوجنيتسكي وهو جد الشاعر المعروف ناظم حكمت ، وكلاهما ساهم في انتفاضة تشرين الثاني/وهي انتفاضة بولندية كبيرة ضد الحكم القيصري في عام ١٩٦٣ ـ ملاحظة المترجم/ . إلا ان هذا الاعتناق كان ذا طابع فردي وليس جماعيا .

أما ترجمة بوجاتسكي للقرآن ، فالواقع ان التراجم الاوربية قد تمت في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلا ان افضلها جاءت في القرن التالي ..

*** استاذ بيلافسكي ، قبل الحديث عن ترجمتك للقرآن ارغب في السؤال عن الفترة التي تراها كافية لتعلم اللغة العربية ومعرفتها بشكل جيد ، وفي مقدمة الترجمة كتبتَ بان جمال البلاغة والمتانة الشعرية في عدد من السور لا نلمسها إلا في النص الأصلي ، العربي وهذا ما لا تستطيع ان تنقله حتى افضل التراجم . واظن ان الامر ينطبق حتى على الشعر المترجم . وانت تقول مستشهدا بمترجم القرآن الى الانكليزية ، محمد اسد ، بأن على المترجم ان يعرف العربية ليس نظريا وعلميا فقط بل ان يتعمق في معرفتها اثناء العيش في وسط عربي ، وبين البدو خاصة ..**

■ كي يعرف المرء العربية جيدا لا بد ان يتعلمها لسنوات طويلة . والدراسة الجامعية في بولندا وأمدها خمس سنوات ، تعطي معرفة باللغة وامكانية التكلم بها إلا ان أسرار وخصوصيات اللغة بل كامل الثقافة يتعرف المرء عليها حين يعايش اللغة سنوات طويلة . واذا خص الأمر معرفة النصوص الدينية والفلسفية فمن الضروري ان يتوفر العامل الذي ذكره المترجم الانكليزي ـ العيش في وسط عربي لفترة معينة ـ ومن

الأفضل في الوسط القريب من الوسط الذي انزل فيه القرآن أي الوسط البدوي في الجزيرة . وبقدر علمي ما زالت هناك قبائل ينعكس في لغتها اسلوب الحياة القديم . كذلك من المفيد الاحتكاك بالأوساط الدينية وعلماء الفقه والشريعة ، وأنا اتيحت لي مثل هذه الفرص . فقد مكثت في القاهرة مرات عديدة والتقيت بعلماء الأزهر كما كنت في بلدان المغرب العربي ..

*** الأزهر .. تلك الجامعة الاسلامية المشهورة ..**

■ انها ذائعة الصيت ، تأسست في عام ٩٨٨ وهناك اخرى مشهورة نشأت قبل الأزهر ، وهي في القيروان ـ فاس .

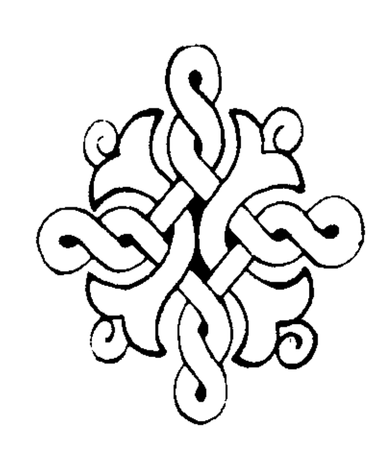
*** هل استغرقت ترجمتك مدة طويلة من الوقت ؟**

■ كما أعلم ترجم القرآن أبرز المستعربين والمتخصصين بالاسلام في اوربا حين كانوا في اواخر العمر ، وبعد ان درسوا بصورة عميقة وليس اللغة لوحدها بل الأدب والفلسفة والدين ونشروا الدراسات في هذه الحقول . وأنا حين بدأت الترجمة كنت قد درست اللغة ومصطلحاتها الفلسفية بشكل خاص ، بعدها تفرغت لدراسة تاريخ الأدب . وكتبت الدراسات عن الثقافة العربية ايضا . ثم جاءت الفلسفة العربية ، ومعلوم ان العقيدة أساسها . ترجمتُ لفلاسفة عديدين بينهم الفارابي ووضعت كتابين لغير المختصين وهما (الاسلام دين الدولة والشريعة) و (الاسلام) ، كما كنت المبادر بوضع (القاموس الصغير لثقافة العالم العربي) .

اذاً يمكنني القول بأنني تفرغت لدراسة القرآن في الجزء الأكبر من حياتي . أما الترجمة ذاتها فاستغرقت ثماني سنوات .

*** وفي أي مكان واجهتك اكبر الصعوبات ؟**

■ بعض الصياغات كانت تتحمل عدة تفاسير . وكانت سندا لي ، الشروح العربية القديمة بدءاً من القرن التاسع ميلادي ، كذلك كانت تحت تصرفي التراجم الاوربية . وفي الأخير قررت ان أتحمل مسؤولية عملي وأخذت بالتفاسير التي وجدتها الأقرب الى النص والأكثر أمانة .



احميدة الصولي

لقاء مع المستعرب السوفياتي ايغور يرمكوف

في لقاء جمعني بالمستعرب السوفياتي ايغور يرماكوف بمقر اتحاد الكتاب السوفيات بموسكو .. هناك حيث يتوسط تمثال تولستوي حديقة البناية وحيث اشجار التفاح وزقزقة العصافير عبر نسمات سبتمبر .. لاحظت في ذلك اللقاء ان الرجل يقدم للثقافة الانسانية جهودا مشكورة وخاصة للثقافة العربية التي تحتاج الى كثير من امثال يرماكوف حتى تصبح قريبة من كل شعوب الارض .. في الحقيقة شدني الى حديثه حول الترجمة والاعمال التي قام بها .. ويقوم بها زملاء له في الاتحاد السوفياتي .. فلم ادع الفرصة تفوت .. والقيت عليه الاسئلة التالية .. وكانت اجاباته مفيدة ومركزة .. بالاضافة الى انه يستعمل المرادفات العربية بمهارة .. ولولا اللكنة الروسية لما وجدت ما يفرق بينه وبين اي استاذ عربي . وقد ساعدتني في مهمتي هذه اولغا فلاسوفا فشكرا لهما .

س : لو تحدثنا عن المهام الرئيسية التي تضطلع بها في صلب اتحاد الكتاب السوفيات ..

ج : أشتغل في جهاز ادارة اتحاد الكتاب السوفيات خلال السنوات الأخيرة اي ابتداء من سنة ١٩٧١ بعد تخرجي من كلية اللغات الشرقية في جامعة موسكو .. واثناء هذه الفترة من الزمن عملت مستشارا في الأدب العربي ببلدان المشرق العربي وأيضا ضمن عملية تعريفي بأدب أقطار الشمال الافريقي أصبحت أيضا مستشارا للأدب العربي في المغرب العربي الكبير أعني أنني أصبحت مستشارا للأدب العربي عموما مما أتاح لي زيارة عدد من الاقطار العربية والتقيت بعدد كبير من الادباء . كنت مسرورا جدا لأني كنت أتعامل من خلال هذا المنصب مع الناس أولا وبواسطة الكتب الأدبية ثانيا . كنت أزور البلدان الأجنبية وأصحب الضيوف العرب داخل الاتحاد السوفياتي وكنت اراعي شروط التبادل الثقافي الأدبي بين الاتحاد السوفياتي والبلدان العربية وآداب آسيا وافريقيا في مكتب العلاقات الخارجية لاتحاد الكتاب السوفيات . وفي نفس الوقت كنت مواكبا لنشاطات المنظمات الاجتماعية الاخرى بالاتحاد السوفياتي للادباء ، اللجنة السوفيتية للعلاقات مع كتاب آسيا وافريقيا وشاركت في هذا الصدد بعدد من المؤتمرات والندوات والملتقيات الأدبية المتنوعة في مدن وجمهوريات الاتحاد السوفياتي وقارتي آسيا وافريقيا من منغوليا وفيتنام الى المغرب وتونس وانغولا .

خلال سبعينات القرن العشرين وزيادة تطور الحركات التحررية في العالم العربي والافرو - آسيوي ازدادت العلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية بين الاتحاد السوفياتي وتلك البلدان وابتداء من سنة ١٩٧٣ حتى السنوات الأخيرة في الثمانينات كنا محظوظين أعني الطرفين العربي والسوفياتي .. محظوظين بتوقيع

اتفاقيات تبادل ثقافي بين اتحاد الكتاب السوفيات من جهة واتحادات الكتاب في كل من العراق وسوريا والاردن ولبنان وتونس والجزائر واليمن الشمالي والجنوبي كما وقعنا اتفاقية التعاون مع اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين . في تلك الفترة السبعينات وبداية الثمانينات كانت لدينا علاقات وثيقة مع ادباء مصر والصومال والمغرب وليبيا والسودان كل ذلك الى جانب تنظيم ندوات ثنائية وثلاثية حول مواضيع تتعلق بالنواحي الفكرية والأدبية عموما فبمناسبة ذكرى مرور أربعين سنة على الانتصار على الفاشية نظمنا مع الكتاب السوريين ندوة حول « المثل الايجابي في النشر الحربي العربي والسوفياتي » وهذا الموضوع يهتم به الادباء العرب والسوفيات على حد السواء . نحن السوفيات لأن الحرب الأخيرة قد أثرت على كل الشعوب والقوميات تأثيرا لا يعادله تأثير لدى الشعوب الاخرى حيث فقدنا عشرين مليون نسمة في تلك الحرب . في تاريخ روسيا يمكن مقارنة هذا الحادث المدهش المثير والعظيم بالغزوة المغولية التتارية في القرن الثالث عشر لروسيا القديمة المنقسمة والمتكونة من الامارات الضعيفة الصغيرة لذلك .. نحن نفهم نضال الشعوب الاخرى .. نفهم نضال الشعب الجزائري مثلا ضد الاستعمار الفرنسي الذي أفقده مليون ونصف مليون نسمة من أبناء الجزائر في تلك الحرب الجبارة .

الى جانب هذه الندوات الأدبية كنا ننظم في اطار النشاط الادبي لاتحادنا المؤتمرات الكبيرة للادباء السوفيات وندعو اليها ممثلين عن الاتحادات الشقيقة والصديقة بما فيها الادباء العرب طبعا .. وفي اطار نشاط اللجنة السوفياتية للعلاقات مع اتحاد كتاب آسيا وافريقيا كنا نشارك أنا وزملائي في جلسات سكرتارية الامانة العامة لاتحاد كتاب آسيا وافريقيا والمؤتمرات العامة لذلك الاتحاد آخرها انعقد بمدينة طشقند سنة ١٩٨٣ بمناسبة مرور ٢٥ سنة على تأسيس هذه الحركة الافروآسيوية للادباء الى جانب ذلك كنا نحقق الكتب الافروآسيوية باللغة الروسية ولغات الاتحاد السوفياتي .. والسوفياتية والروسية للشعر والنثر باللغة العربية . كنا نحقق هذه المشاريع الكتابية بالتعاون مع بعض الاتحادات العربية . مثلا المشروع الأول كان مع اتحاد الادباء اللبنانيين مع الدكتور سهيل ادريس سنة ١٩٧٢ حيث استطعنا نحن تأليف انطولوجيا للشعر السوفياتي الحديث بالروسية ثم نقلناها الى العربية وقدمنا المخطوطة للدكتور سهيل ادريس الذي طبعها ببيروت في دار الآداب التابعة له . كذلك عملنا بمناسبة مرور اربعين سنة على الانتصار على الفاشية مع الكتاب الفلسطينيين وبشكل خاص مع صديقي زياد عبدالفتاح الذي هو النائب الأول لرئيس تحرير مجلة لوتس الافروآسيوية في مدينة تونس وحققنا بنفس الطريقة مختارات من القصة الروسية والسوفياتية الحربية ببعض القصائد لاكبر المؤلفين والشعراء السوفيات تحت عنوان « نواقيس الذكرى » كتب الكلمة الختامية لهذه المجموعة الباحث السوفياتي بالمركز الأدبي فيكتور شلمابيف الذي كان المقرر الأساسي في الوفد السوفياتي للندوة المذكورة .

كنا ايضا نقوم بمراسلات مستمرة مع الاتحادات العربية بقصد تبادل المعلومات الأدبية (الكتب ـ سيرة حياة المؤلفين ـ وصور فوتوغرافية) والهدف من ذلك اصدار مجموعات من ابداعاتهم باللغة الروسية وهو ما تم تحقيقه مع الكتاب السوريين والعراقيين حيث أصدرت دار الأدب البديع وهي أضخم دار نشر مجموعتين « للصمت والموت » مختارات من القصة السورية لـ ١٤ اديبا سوريا و « سر الماء » مختارات من القصة العراقية وهي نماذج اخرى من نشاطنا كمستشار للأدب العربي في اتحاد الكتاب السوفيات . وأهم شيء برايي هو العلاقات الشخصية التي تكونت بيني وبين الادباء العرب من مختلف الأقطار لأن تطور الصداقة والعلاقات الودية المخلصة بين الدول والشعوب والمؤسسات والمنظمات تنبني على العلاقات الشخصية بين الناس . فانا محظوظ وسعيد جدا وفخور بأن لي علاقات مع عدد كبير جدا من الأصدقاء الحقيقيين في

العالم العربي .. وكانسان روسي ومستعرب سوفيـاتي افتخـر بهذا الحـدث لأنني بهذه الطريقـة .. بتعاوني الشخصي مع أصدقائي الادباء العرب استطيع ان أضع طابوقة صغيرة في عملية البناء الانساني .. بناء المستقبل البشري .

س : **الترجمة تتبوأ موقعا هاما في حياتك الادبية .. ما هي شروط ان تصبح مترجما .. وكيف تستطيع التغلب عـلى المصطلحـات والكلمات المحليـة والتي لا توجـد في العربية احيانا ؟**

ج : عمـل المترجم لا يختلف في شيء من عمـل المبدع شاعرا او قاصا او روائيا .. الترجمة الأدبية في رأيي نوع من العمل الأدبي اذا لم يكن ترجمة تقنية حرفية ـ موجهة لاعلام المستمعين والقراء بالأخبار الأخيرة .. عملية الترجمة الأدبية معقدة .. اذ لا بد ان يكون مترجم الأدب أديبا منذ ولادته او على الأقل منذ أيام شبابه زمن الدراسة الثانوية او الجامعية اي في بداية فهمه لعالم الأدب والفن المعقد العميق والعظيم الذي ينفتح امام عينيه وهو يجرب لأول مرة قواه الضعيفة في كتابة الشعر وهذا شيء طبيعي يعرض لكل شاب في اعتقادي ولكن لا بد من التغلب على النفس اذا تبين له ان انتاجه الشعري مثلا ضعيف نسبيا او انه ينقصـه التجربـة والمعلومات والأفكـار والقدرة الداخلية لكتابة الشعر او القصة بنفسه وحينما يتعلم اللغات الأجنبية لا بد ان يجرب قواه في الترجمة الأدبية من فترة حياته الجامعية كطالب .

المتـرجم لا بد ان يكـون مطلعـا عـلى أدبـه وثقـافتـه الأصلية .. لا بد ان يكون مثقفا يعرف ثقافة وأدب وتاريـخ الشعوب الاخرى في العالم وخاصـة الشعب الذي يترجم من لغته أعماله الأدبية ولا بد أن يكون انسانا طيبا يتفاعل بروح طيبة مع الأعمال التي يترجمها .

اما كيف استطيع التغلب على المصـطلحات والكلمـات المحلية في عملية الترجمة ؟ اقول بأن هذا الأمر يشكل صعوبة كبيرة في بعض الأحيان .. أذكر هنا انني لما كنت اترجم رواية الطيب صالح « عرس الزين » حيث كل الحوارات كانت باللهجة المحلية السودانية . وعندمـا كنت اترجم روايـة الطاهر وطار « اللاز » وحتى الأيـام الأخيرة وأنـا أقوم بتـرجمـة روايـة عبدالحميد بن هدوقة « الجـازية والدراويش » .. في راويتي وطار وبن هدوقة وجدت مثلا كلمة شامبيت وهي تعني شيـخ القرية او رئيسها هذه الكلمـة من أصل فـرنسي Champs أنا وجدت نفس المفهوم لنفس الشخصيـة في الأدب السوفيـاتي المعاصر او الأدب الكلاسيكي الروسي وحتى دور ذلك الشامبيت في الروايـة الفرنسيـة يقترب من دور الشـامبيت في الروايـة البلاروسية مثلا المكرسة للجهاد لحرب الفدائيين ضد الغزاة الفاشست في الحرب الوطنية العظمى الأخيـرة في الاربعينات ضـد الفـاشيـة الهتلريـة حينمـا كـان هـؤلاء « النـاس » « شامبيت » يتعاملون مـع الغزاة .. نفس الشيء وجدته في روايتي وطار وبن هـدوقة المـذكورتـين . هذه الكلمـة ليست موجودة في قـاموس عـربي روسي او حتى روسي عربي ولكن بـطريقة القبض عـلى سياق الشخصيـة ووضعها ووظائفهـا استطعت ان أجد المفهوم الحقيقي لهذه الكلمة الغريبة بالنسبة لي . وكلمة « دوّار » المشتقة من الكلمة العربية الدائرة ـ دائرة الخيام البدوية في الصحـراء . دوار هو مجموعـة من المساكن الصغيرة في الصحـراء هذا المصطلح كان قديما يستعمل في أدب شمال افريقيا ليبيا والجزائر وتونس والمغرب .. أنا شخصيا لم أجده في قصص وأدب المشرق العربي وبواسطة التفكير العميق والبحث في موضوع هذه السلسلة من الكلمات دوار ـ قرية ـ مدينة ـ بلدة ـ بلد استطعت في اعتقادي ـ ان اوجـد مكانـا منـاسبـا وسليمـا لكلمـة دوار في تلك السلسلة من الكلمـات والمفاهيم وترجمت كلمة دوار الى اللغة الروسية ، هناك كلمات من اللغة الفرنسية ايضا .. حيث درست في الجامعة اللغـات الثلاث (الفرنسية والعربيـة والانكليزيـة) ومعرفـة اللغات الاجنبية تساعد على معرفة الكلمات الأجنبية المكتوبة بحروف عربية في الروايات العربية .

المصطلحات العربية صعبـة .. والأسماء المعقـدة مثل صاحب الحمار او الكاهنة ايضا . انا لي مراسلات عديدة مع الادبـاء العرب ومنـذ مدة قـريبة كنت أتشـاور مع صـديقي عبدالقادر بلحاج نصر الذي قص عليّ حكاية صـاحب الحمار والكاهنة واستطعت ترجمتها مرتين في رواية بن هـدوقة مـرة حسب معناهما والاخرى باستبدال الحروف العربية بالحروف الروسية .

بهذه الطرق امكنني ان اقدم المصطلحات حسب معناها الأساسي وان اقدم لعبة الكلمات والمفاهيم والمعاني حول ذينك المصطلحين/الاسمين للقارىء السوفياتي . عموما كنت وما زلت أستعين بأصدقائي الادباء العرب في الوصول الى المعنى الصحيح لكثير من المصطلحات والمفاهيم الأساسية لكلمات باللهجة العامية خاصة وحسب المقارنة مع ما تعنيه مثيلاتها في اللغات الاخرى وقد أجد اصولا لها في اللغات القديمة خاصة . وتبقى الاجابة عن هذا السؤال غير محددة وربما محيرة (علما بأن محدثي قد ادلى ببيانات جد دقيقة حول مفاهيم لكلمات منها كلمة « الدوامة » التي عاد الى تسميتها في لغات عديدة وأيضا تشبيهها بلعب اخرى وكذلك مدلولاتها لدى كل شعب) .

س : من الأهداف الصحيحة لترجمة فكر او ادب الشعوب هو اللقاء العميق والثقافي بينها .. لكن الترجمة تخدم ايضا الصداقة .. والسياسة .. والاقتصاد .. ففي اي مجال توظفون الترجمة ؟

ج : مثلما قلت سابقا انا اخترت الترجمة كنوع أدبي في حياتي باعتبارها ابداعا .. لأضع فيها جهودي . وأول المجموعات الشعرية التي ترجمتها واصدرتها في الاتحاد السوفياتي بمناسبة انعقاد المؤتمر الخامس لاتحاد كتاب آسيا وافريقيا .. فقد كنت مضطرا لانجاز مجموعتين هما : « شعراء فلسطين » و « ميلاد الكلمات » المتضمنة لقصائد للشعراء بدر شاكر السياب وادونيس وصلاح عبدالصبور ومحمود درويش ومعين بسيسو وسميح القاسم وغيرهم من الشعراء العرب بما فيهم عبدالعزيز اللعبي وأبو القاسم الشابي وعبدالوهاب البياتي الخ .. كان عليّ ان احقق واترجم تلك الأشعار باعتباري مستشارا في الأدب العربي حيث انعقد المؤتمر بعد سنتين من تعييني في هذه الخطة وذلك بعاصمة جمهورية خراسان السوفياتية وهذا العمل الترجمة جاء نتيجة طلب من مدير دار نشر محلية .. لقد رفضت في البداية .. إلا انني تراجعت في رفضي باعتبار ان هذا الموضوع ينزل في اطار عملي ومهماتي كمستشار للأدب العربي .. وهكذا بدأت ترجمة الأدب العربي الحديث .. اما تجربتي الاولى في مجال الترجمة فكانت أثناء تعليمي في جامعة موسكو حينما قمت بترجمة ارجوزتين للشاعر العربي العظيم من القرون الوسطى ـ العصر العباسي ـ ابن المعتز آنذاك عندما كنت أدرس اللغتين الفرنسية والانكليزية كنت اترجم بعض القصائد منهما الى اللغة الروسية وأكثر من ذلك فقد ترجمت لبعض الشعراء السوفيات قصائدهم الى اللغة الانكليزية مثل قسطنطين سيمينوف الشاعر والأديب السوفياتي المعروف والمعاصر ترجمت له قصيدة بعنوان « انتظريني » الى اللغة الانكليزية واطلعت شعراء انكليزيين وفرنسيين يتقنون اللغة الانكليزية على الترجمة فصرحوا بأنها جيدة وخاصة جيمس اوفيتش .

انا أنظر الى خارطة العالم العربي والعالم أجمع من خلال الكفاح المستمر بين قوى السلم والتقدم من جهة وقوى الغزو والاستعمار والاستعمار الجديد والامبريالية والرجعية في كل مناطق العالم . ان ضرورة العمل المشترك لكل الشعوب والقوميات الموجودة على كوكبنا هذا مجال سياسي للترجمة .. انا اترجم من العربية الى الروسية لماذا ؟ لانني اعيش في بلد متعدد القوميات .. ومن خلال اللغة الروسية .. اللغة الرئيسة في الاتحاد السوفياتي .. تستطيع جميع القوميات المختلفة ان تتصل الواحدة بالاخرى .. وينتج عن ذلك التفاهم الذي يساعد على التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي . من خلال انموذج التنظيم السوفياتي لدولة القوميات المتعددة انا أرى مستقبلا ان هذا المشروع حتمي لدولة الكوكب على الأرض بحيث لا بد ان توجد لغة واحدة تتعامل بها البشرية جمعاء . هذه العملية لا بد منها ، انا أنتمي للترجمة لانني احب هذا العمل .. لانه يخدم كل أهداف : التقدم وتوحيد الامم والشعوب .. والصداقة قديما بينهم .. وأهداف : السياسة العليا .. الطيبة التي تدرك فائدة الشعوب .

قبل وبعد كل شيء انا انسان حي .. أسعى لأن أكون مفيدا لاصدقائي وزملائي .. للناس الذين أحيا بينهم .. فكيف يمكنني أن أكون مفيدا بصفتي مستعربا .. وما الذي أتركه لاطفالي وللاجيال القادمة ؟ اريد ان يكون التراث الذي أخلفه محتويا على نتائج ذات فائدة ملموسة من خلال الكتب المفيدة والممتعة للقراء . لهذا السبب انا أشتغل بالترجمة الأدبية .

س : ما هي المقاييس التي على اسسها تكون ترجمة اي عمل ؟

ج : قبل كل شيء لا بد ان يكون هذا العمل ادبيا وجيدا .. أنا ربيت على نماذج من الادب العالمي الكلاسيكي الروسي الاوروبي والامريكي والشرقي وفي بعض الأحيان أجد بين المؤلفات العربية المعاصرة روايات وقصص وقصائد تستحق ان نضعها بين المؤلفات الأدبية التي تنتمي الى الأدب العالمي العظيم .. عدد من المؤلفين العرب الذين اعتبر مؤلفاتهم فعلا بارزة . يمكن ان يكون العدد محدودا نسبيا لكنهم موجودون مثل : الطيب صالح ونجيب محفوظ ومحمد مسهل سعيد ، الطاهر وطار ، غسان كنفاني ، عبدالرحمن منيف ، رشاد أبو شاور ، معين بسيسو ، محمود درويش ، زكريا تامر ، عبدالحميد بن هدوقة الذي اقدمه الآن وغيرهم . من وجهة نظر ادبية استطيع ان اقول ان رواية الطيب صالح الأديب السوداني الرائع تتضمن الفكرة الرئيسية عن حياة الشعب السوداني فهي تقدم صورة هارمونية لهذا الشعب وحياته ففيها تجسد التركيب الأدبي الرقيق والدقيق الذي ينم عن موهبة صاحبه وهو ما نجده في الروايات والقصص الطويلة في الأدب العالمي الكلاسيكي . هذه الرواية تمتلك اللغة الأدبية والشعبية الحقيقية . بعض الأوصاف .. مثلا وصف نهر النيل يشبه وصف نهر « نيافر » في روايات نيكولاي قوقل وهو من أعظم المؤلفين في الأدب الروسي الكلاسيكي للقرن التاسع عشر .

اذن كل كتاب اترجمه لا بد ان يكون كتابا جيدا في محتواه أولا وثانيا ان يكون كتابا قيما يفيد الانسانية بأفكار مشرقة وطنية .. تخدم السلام والصداقة وثالثا ان يكون هذا الكتاب مناضلا .. اي تقدميا .. حول ظروف الكفاح المستمر والتغلب على التخلف والعدوان الخارجي في العالم الثالث اذ لا بد ان يتعرف السوفيات والأجانب على نضال شعوب العالم الثالث من خلال الاعمال الأدبية التقدمية . وحتى يعرف القراء العرب أنفسهم ذلك ليفرقوا بين الكتب التي تخترق حدود العالم العربي بشهرتها .. وبهذه الطريقة تتم مساعدة الحركة الثقافية في الوطن العربي على التطور والتقدم .

س : ما هي منجزاتكم ؟ وما هي مشاريعكم المستقبلية ؟

ج : من منجزاتي كمترجم أدبي يمكن ان أذكر الكتب التالية :

١ ـ « شعراء فلسطين » ترجمة قصائد لاكبر شعراء المقاومة الفلسطينية .

٢ ـ كل روايات غسان كنفاني (فنان ومناضل) .

٣ ـ عرس الزين للطيب صالح من اكبر منجزاتي في ترجمة النثر فخلال شهر واحد صدرت ثلاث مرات بلغات ثلاث في الاتحاد السوفياتي .

٤ ـ « اللاز » للطاهر وطار خلال خمس سنوات طبعت سبع مرات في الاتحاد السوفياتي باللغة الروسية وفي ترجمتين للغتين الاوكرانية والاوزبكية .

٥ ـ ديوان صديقي المرحوم معين بسيسو الذي اعتبره صديقا حميما لنفسي ولا أعتبره أجنبيا وأعتبره رمزا لحركة التحرر الفلسطينية والعربية جمعاء ورمزا لم يمت ولن يموت .

٦ ـ أصدرت أول كتاب للأطفال من الادب الفلسطيني « سر البر » لزين العابدين الحسيني وصدر في مائتي الف نسخة .. وترجم هذه السنة الى اللغة الاوكرانية تحت نفس العنوان .

٧ ـ عرس بغل للطاهر وطار وهي تنتظر الطباعة .

انا انهي الآن ترجمة رواية الجازية والدراويش للأديب الجزائري عبدالحميد بن هدوقة . والمشروع الأكبر والعزيز على نفسي ونفوس زملائي المستعربين في الاتحاد السوفياتي هو اصدار « المكتبة العربية في القرن العشرين » باللغة الروسية من ١٥ او ٢٠ مجلدا كبيرا حسب البلدان او حسب الأنواع الادبية الرئيسية شعرا ونثرا تضم أفضل المؤلفات في القصة والرواية والشعر للادباء العرب وان شاء الله سيتم هذا المشروع في الثمانينات أي في المستقبل القريب .. وسيعمل هذا المشروع ان شاء الله على زيادة التفاهم بين الامة العربية وشعوب الاتحاد السوفياتي وايضا سيكون انموذجا ومثالا للمثقفين العرب في كفاحهم من أجل تطوير الحضارة العربية وخاصة الأدب العربي الذي صار معروفا في العالم كله ولا بد انه سيحتل مكانا بارزا ومناسبا له بين الثقافات والآداب العالمية وهذا أقوله بدون خجل .. الى حد ما بفضل جهود المترجمين من العربية الى اللغات الاخرى في عالمنا هذا .

سمير عبدالرحيم الجلبي

مدرسة الدراسات العباسية

نشرت مجلة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط مؤخرا تقريرا كتبه د. اي. جاكسن عن (مدرسة الدراسات العباسية) وهي معهد ابحاث في جامعة سنت اندروز البريطانية تأسست في آذار ١٩٧٩ . ونقدم هنا خلاصة للتقرير :

حدد موعد المؤتمر ، الذي تعقده (مدرسة الدراسات العباسية) كل عامين ، ليتفق مع (ندوة الشعر العربي) . وهذا المؤتمر ، وسلسلة الأبحاث الصادرة عن المدرسة ، من النشاطات التي تقرر ان تقوم بها المدرسة في المناقشات بين الاعضاء عقب صدور الأمر بتأسيس المدرسة .

كان أعضاء هيئة التدريس في (قسم الدراسات العربية وتاريخ القرون الوسطى) في جامعة سنت اندروز قد بحثوا في عام ١٩٧٤ مسألة تأسيس المدرسة لتعكس اهتمامهم المشترك في هذه الفترة من التطور الفكري العربي والاسلامي . كانت المدرسة في البدء مجموعة من العلماء ذوي الاهتمام المشترك ثم تطورت الى منبر لتبادل الآراء والمعرفة ضمن حقل واسع أصبح يعرف رسميا الآن بالدراسات العباسية . ونظرا للاهتمام الذي أولاه قسم تاريخ القرون الوسطى للشرق اللاتيني والتاريخ البيزنطي والتاريخ المبكر للخلافة العباسية الى جانب اهتمام معظم اعضاء هيئة التدريس في القسم بالدراسات العربية المتمثل في أبحاث المدرسين والطلبة فقد قرر مجلس الجامعة منح المدرسة وضعا رسميا .

كانت الاجتماعات الاولى لمدرسة الدراسات العباسية بعد تأسيسها رسميا قد اتخذت الطابع نفسه لنوع الاجتماعات السابقة غير الرسمية . واقترح الدكتور جون ماتوك من جامعة كلاسكو ، الذي شارك في نشاطات المدرسة منذ البداية ، ان تتبنى المدرسة محور اهتمام محدد وان يعقد مؤتمر للباحثين الذين يعرف مدرسو المدرسة انهم نشيطون في أبحاث العصر العباسي وذلك للمساعدة في تركيز نشاطات المدرسة وايجاد منبر أوسع للمناقشة .

وقاد ذلك الى عقد المؤتمر الأول في سنت اندروز في عام ١٩٨٣ بعد ان عقدت ندوة الشعر العربي في تلك السنة ، اذ ساد شعور بأن بعض أعضاء الندوة قد يرغبون في الانضمام الى مدرسة الأبحاث العباسية والمشاركة في مناقشاتها .

كان بين المشاركين في المؤتمر الأول للمدرسة الدكتور ولفهارت هاينريكس من جامعة هارفرد الذي ألقى بحثا بعنوان (مجاز القرآن) نشره في المجلد ٥٩ (١٩٨٤) من مجلة الدراسات الاسلامية (ستوديا اسلاميكا) ، والبروفسور بيتر هولت من مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن الذي ألقى بحثا بعنوان (الخلافة العباسية في القاهرة) ، والدكتور لوتز ريشتربيرنبورغ من جامعة كوتنكهام ، والدكتور هيو كندي من جامعة سنت اندروز الذي تحدث عن (حكم الخليفة المقتدر) ، والآنسة هيلين شيكليدي من جامعة سنت اندروز التي تحدثت عن (الثورة العباسية) ، والسيد ريشارد كيمبر من جامعة سنت اندروز الذي ألقى بحثا عن (البرامكة) ، والدكتور ج. ريكس سمث من جامعة درهام

الذي ألقى بحثا عن (الطرديات) ، والدكتور اري شيهرز من جامعة امستردام ، الذي ألقى بحثا بعنوان (رواية القصة كجنس أدبي) ، وجون بيرتن من جامعة سنت اندروز .

تراس الدكتور مدير المدرسة وعدد من الاساتذة الجامعيين البريطانيين والاميركيين . وكان من بين المواضيع التي نوقشت في المؤتمر الأول أهداف المدرسة والمجلة التي قررت ان تصدرها . وكان الرأي السائد ان يسود طابع الندوة في المؤتمر وان يتطور مؤتمر المدرسة من منبر يلقي منه الباحثون ابحاثهم ، الى مجال لتبادل الراي بين الزملاء بقصد تطوير الأبحاث لغرض نشرها . وطلب من المدير استكشاف امكانيات ايجاد وسيلة لنشر أعمال المدرسة .

ناقش المؤتمر الاول أيضا اهدافا اخرى للمدرسة . وقد شعر المشاركون في المؤتمر بأن المدرسة يجب ان تكون وسيلة لتسهيل الاتصالات بين العلماء في هذا الحقل والتوصل الى اجابات عن أسئلتهم .

انجز بعض التقدم قبل عقد المؤتمر الثاني في عام ١٩٨٥ . وتقرر اصدار سلسلة (أبحاث مدرسة الدراسات العباسية) . وقدمت لجنة المطبوعات في جامعة سنت اندروز والمطبعة الاكاديمية السكتلندية المبالغ اللازمة لتغطية نفقات المشروع وتشكلت هيئة التحرير من المدير البروفسور هولت والدكتور هاينريكس والدكتور ريشتربيرنبورغ والدكتور كندي .

كما قدمت منحة الى قسم الدراسات العربية لتغطية نفقات استخدام الحاسب الآلي الذي يؤمل ان يمكن المدرسة من ايجاد الحلول لأسئلة الزملاء الباحثين ومشاكلهم المتعلقة بالأبحاث .

عقد المؤتمر الثاني في سنت اندروز في عام ١٩٨٥ . والقيت عدة ابحاث ، منها ، بحث للدكتور جون ماتوك من جامعة كلاسكو بعنوان (التاريخ والرواية في تاريخ الطبري) وبحث للدكتور هيو كندي من جامعة سنت اندروز بعنوان (المصادر والهيكل في تاريخ الطبري عن الخلافة العباسية) وبحث للسيد ريتشارد كيمبر من جامعة سنت اندروز بعنوان (ميثاق الكعبة) وبحث للآنسة هيلين شيكليدي من جامعة سنت اندروز بعنوان (الحركة العباسية) وبحث للدكتور جون بيرتن من جامعة سنت اندروز بعنوان (تفسير القرآن) وبحث للدكتور سعيد منصور من جامعة الاسكندرية بعنوان (العامة في كتابات الجاحظ) وبحث للدكتور ديفيد وينز من جامعة لانكستر بعنوان (المأكولات العباسية) وبحث للدكتور فريد الشيال من جامعتي ادنبره والرياض بعنوان (الأسواق في بغداد في القرن التاسع) وبحث للدكتور اري شيهرز من جامعة امستردام بعنوان (التخلص عن طريق الشعر) .

تراس المؤتمر مدير المدرسة الذي ألقى بحثا موجزا بعنوان (العناصر الاجتماعية في تاريخ الرياضيات العربية) . كما شارك في المؤتمر البروفسور بيتر هولت من مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية والبروفسور ويليام مونتغومري واط من جامعة ادنبره والآنسة كارمن بولوك من جامعة بون وكذلك السيدة فريدة منصور من جامعة الاسكندرية والسيد محمد أكرم رانا من جامعة كويتا والدكتورة كاترين كوبام من جامعة سنت اندروز .

اقيمت حفلة استقبال عقب محاضرة الدكتور وينز عن المأكولات العباسية وكانت الاطباق الرئيسة فيها أربعة أطباق من المطبخ العباسي .

وعقد اجتماع قصير لهيئة تحرير (ابحاث مدرسة الدراسات العباسية) نوقشت فيه خطة اصدار العدد الأول من المجلة . وتقرر أيضا ان تصدر المجلة مرة كل عامين عقب المؤتمر ، ولكن ابحاثها لن تقتصر على الأبحاث التي تلقى في المؤتمر .

Nineteenth and Twentieth Centuries 1789-1939 (London: Longmans, Green and Co., 1944), pp. 266-283.

(2) Victorian Studies , VII (1964),pp. 285-94.

(3) As noted in the Historical Sketches 1., Newman's reading list includes a host of Orientalists such as Thornton, Alison, Formby, Sir Charles Fellows, Robertson, Bergeron, Southgate and Lynch of the US Navy. Gibbon's analyses are persistent sources for many of Newman's information on the history of the East.

(4) John Henry Cardinal Newman, Historical Sketches vol. I (Westminster, Md.: Christian Classics INC., 1970), pp. 1-12 and 20. Subsequent references to this work will be put within the text with page number as follows: (HS 1., page number).

(5) It is worth noting here that Newman interchangeably used the terms (Arab) and (Saracen) as synonyms.

(6) In An Essayonthe Development of Christian Doctrine, Newman states, " what- ever history teaches, whatever it omits, whatever it exaggerates or extenuates, whatever it says or unsays, at least the Christianity of history is not Protestantism... To be deep in history is to cease to be Protestant. " Quoted in J. H. Buckley,The Triumph of Time; A Study of Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvad Univ. Press, 1966), p. 20.

(7) John Henry Cardinal Newman,The Idea of a University: Defined and Illustrated, C. F. Harrold, ed. (NY: Longmans, Green and Co., 1957), p. 230.

(8) John Henry Cardinal Newman Apologia Pro Vita Sua, David DeLaura, ed. (NY: W. W. Norton& Company Inc, 1968), p. 188.

(9) For a survey of European previous concepts of Islam, consult: W. Montgomery Watt, " Carlyle on Muhammed, " in lHibbert Hibbert Journal, 53 (1954-5), pp. 247-254.

(10) Thomas CarlyleOn Heroes, Hero- Worship, and the Heroic in History, W. H. Hudson, ed. (NY: Dutton, 1973), p. 278.

Bibliography

Alholz, Josef L. " Newman and History, " Victorian Studies, VII (1964), 285-294.

Altick, Richard D.Victorian People and Ideas: A Companion for the Modern Reader of Victorian Literature. NY: W. W. Norton & Company INC., 1973.

Buckley, J. H.The Triumph of Time: A Study of Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence. Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1966.

Carlyle, ThomasOn Heroes, Hero- Worship, and the Heroic in History. Edited By W. H. Hudson. N Y: Dutton, 1973.

Chadwick, OwenFrom Bossuet to Newman: The idea of Doctrinal Development. Cambridge: Univ. Press, 1957.

Grant, A J. Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries 1784- 1939. London: Longmans, Green and Co., 1944.

Harrold, C.F.John Henry Newman: An Expository and Critical Study of His Mind, Thought and Art. London: Longmans and Green, 1945.

Newman, John Henry. Apologia Pro Vita Sua. Edited by David J. De Laura. NY: W. W. Noron & Company INC., 1968.

———The Idea of a University: Defined and Illustrated . Edited by C.F.Harrold. N. Y.: Longmans, Green and Co., 1957.

———Historical Sketches , vol. 1. Westminster, Md.: Christian Classics INC., 1970.

———The Philosophical Notebook of John Henry Newman . Edited at the Birmingham Oratory by Edward sillem. Louvain, Belgium: Nauwelaerts Publishing house, 1964.

Watt, W. Mongomery. " Carlyle on Muhammed, " Hibbert Journal, 53 (1954—5), pp. 247-254.

V

Even a casual reading of theHistorical Sketches1 . will demonstrate Newman's biased attitude to the Arab- Islamic Orient. Obtaining its elements from Western Orientalist writings, and urged by a contemporary political crisis involving Russia, the Ottoman Empire and Britain, Newman's idea of the East falls victim to distortion and deformity, especially that it is an offspring of deep- rooted Western concepts . Satisfied with traditional sources, and modelled after such a confusingstatus quo, his work appears one- sided in so far as its anti- Turkish delineation is concerned. Whatever Turkish, or whatever is related to the Ottoman Empire has been exposed to an avalanching attack. And, Islam, Turky's formal religion, takes its share of Newman's criticism accordingly.

Apart from such limitations, Newman's stands are based on racial grounds essentially. Dividing the human races into civilized and barbarous, he uses this classification for his timely purpose: while he equips some "barbarian" nations with the capability of a civilized reformation, he deprives other nations of this virtue. In a way inconsistent with the universal appeal of Christianity, he implies that specific communities are perpetual enemies to faith and civilization as such.

Although acknowledging some positive moral and spiritual elements in Islam, Newman falls short of comprehending this religion as a whole. And, while he hails these elements in so far as the Arabs exemplify them, he holds this religion to be responsible for the barbarous faults of other ethnic groups. Not only does he consider the Arabs and their state as civilized, he further traces the rise and fall of that state to intellectual and religious schisms, a situation that paves the way for another attack on the Turks as, 'workmen emancipating themselves from their employer' (HS 1., 84). Nevertheless, Newman fairly allots the Arabs their share of mental depth and aknowledges specific aspects of their cultural accomplishments. But for his predesigned purposes, Newman may have developed more neutral attitudes towards Islam.

The possibilities of Newman's development of a fairer argument on Islam as a revelation are especially demonstrated in his peculiar treatment of the crusades. He sorts out the Arabs as Muslims largely at variance with the Turks. Excluding the Arabs from the conflict, and claiming a sort of 'Saracenic Mahometanism,' he finds it possible to criticize the Turks and their religion as a separate ethnic entity. Newman's analysis of the crusades sheds a revealing light on his own conception of Catholicism as a religion largely different from other Churches. Not only is the Catholic Church different from Islam and Judaism, it appears to be a religion in discord with other Christian sects, an idea enhancing the one- sided treatment of the Orient whether Islamic or Christian.

Notes

(1) Originally a number of lectures delivered in the Catholic Institute of Liverpool (October, 1853), this book was first published in 1872. The lectures were undoubtedly inspired by the Crimean War which broke during 1853 and witnessed British involvement. For further details on this war and on Britain's role, Consult: A. J. Grant and Harold Temperley,Europe in the

pace with his very timely purpose. Designed to attack the Ottoman Turks in particular, the Historical Sketches I. sorts out the Arabs as a civilized nation and, therefore, banishes them from the conflict with the crusaders at large. Not only is Asia Minor the main path from Europe to Jerusalem, it also is the land of the Turkomans who are the actual persecutors of the European pilgrims (HS 1., 98). To farther separate Arabs from the collision, Newman enumerates the desolation afflicted by the Turks on Arab cities like Mosul, Baghdad, Basra and other Egyptian cities (HS 1., 122-123). Declaring that, " since the year 1043 the Turks have been the great Antichrist among the races of men " (HS 1., 105), Newman excludes the Arabs from the actual collision in the Holy Land:

> the Saracens even.. withered away at the end of 300 or 400 years, and had not the power, though they had the will, to preserve in their enmity to the Cross. (HS 1., 105)

Mistaking Arab- Islamic actual attitudes towards the crusades as colonial and not religious campaigns, Newman reinforces his argument of overlooking Arab contribution to the war.

> Its undying opposition to the Turks is not the least striking instance of this divinely imparted gift. From the very first it pointed at them as an object of alarm for all Christendom, in a way in which it had marked out neither Tartars nor Saracens. (HS 1., 110)

By basing his argument on the crusades as a war between Christendom and the Turks, Newman fails to account for the contributions of other Islamic communities to the war. He even neglects the fact that Salah Edin, a prominent leader of Muslim troops, is a Kurd. And by claiming the crusades to be purely Christian, Newman falls short of justifying the Eastern Christian attitude towards the crusaders. Examining these "schismatic " antagonistic Christian stands against the crusaders, he delights in considering them treacherous acts (HS 1., 137). Hence, he laments Eastern Christian opposition to the crusaders by saying that, 'Christian was to war with Christian, not with infidel (HS 1., 141). By forming a secret alliance with the Turks, and because of being " heretics " (HS 1., 138), these non- Catholics have had to face the crusaders who turn their swords towards them (HS 1., 139). They make worse foes to Christianity (HS1., 138) than Muslims according to Newman.

It is worth noting that Newman believes Christianity to be identical with Roman Catholicism only, and to account for the weakening of the crusades he blames the Reformation and the speedy development of the European national spirit (HS 1., 139 and 140). Such is " the destructiveness of the European commonwealth that the successive Popes attempted to turn to a safer channel " (HS 1., 141), the crusades. But in spite of obstacles of such variations Newman gives himself to the idea that the crusades are not a failure though the holy places are kept in the possession of the Turks (HS 1., 102). In so far as Europe is concerned, the crusades are, " no failure... The Seljukian Turks were hurled back upon the East'(HS 1., 102).

nations, but also to maintain the barbarians' mediocre intellectual capabilities.

> Saracenic Mahometanism, on the contrary, gives me an opposite illustration of what I mean by an " interior people, " if I may borrow a devotional word to express a philosophical idea. A barbarous nation has no' interior', but the Saracens show us what a national' 'interior' is. (HS 1. 210)

Differentiating between civilized and bar barous states, and adopting Schlegel's theory that the former may fall through internal discord, Newman blames the very creativity of the Arab mind for the faults of the schisms that foreran the collapse of Arab sovereignty. The intellectual controversies on which Arab excellence rested function as sources of intellectual discord and internal discontent, paving the way for a segmented state and for external foes therefore.

> What is relevant to my purpose in the history of the Saracens is, that their quarrels often had an intellectual basis, and arose out of their religion. The white, the green, and the black factions, who severally reigned at Cordova, Cairo, and Bagdad, excommunicated each other, and claimed severally to be the successors of Mahomet. Then came the fanatical innovation of the Carmathians, who pretended to a divine mission to complete the religion of Mahomet, as Mahomet had completed Christianity. They relaxed the duties of ablution, fasting, and pilgrimage; admitted the use of wine, and protested against the worldly pomp of the Caliphs. They spread their tents along the coast of the Gulf.., and in no long time were able to bring an army of 100.000 men into the field... As time went on, and the power of the Caliphs was still further reduced, religious contention broke out in Bagdad itself, between the rigid and lax parties. (HS 1., 175-176)

Stemming from intellectual disagreement, this very fragmentation leads the late Abbasid Caliphs to bring foreign barbarians into the heart of their state as slaves, mercenaries and guards: according to Newman the, 'son of the celebrated Haroun alRaschid had as many as 50.000 of these troops in Bagdad itself' (HS 1., 77) While he considers this employment of foreign guards as an Arab " confession of weakness, " Newman moves to trace the silent and slow process of the revolution aiming at overthrowing Arab sovereignty by the imported barbarians(HS 1., 77). Newman shows the result of Arab incoherence: foreign barbarians burst into the Caliphate apartments and appoint sham-Caliphs like 'mock-Popes' (HS 1., 79 and 91). According to Newman's idea of civilized and barbarous states, Arab sovereignty started to collapse due to civil contention, decay of public spirit and internal discontent. Like the downfall of every civilized state, these problems create the opportunity for the foreign destructive elements to usurp the Arab government (HS1 ., 162).

IV

Newman's explanation of the fall of Arab sovereignty makes possible the shift to his peculiar analysis of the crusades, an analysis at

civilizing effect on the Arabs, Newman recklessly states that Islam, " arose among barbarians, (that) it is not wonderful that it subserves the reign of barbarism " (HS 1., 199). Through such ideas, implying the barbarism of all Islamic nations, he seems to delimit this religion to specific nations irrespective of the universality of the message of Islam. Furthermore, Newman declares that Islam is not intended to the northern parts of the earth- meaning Europe- which is an announcement paving the way for his peculiar identification of Islam with the barbarian, and Christianity with the civilized. Holding it to be a fatalist creed, a religion fostering the faults of the barbarous (HS 1., 149-200), Newman assesses Islam as, " congenial to the barbarian as Christianity is congenial to man civilized " (HS 1., 203), a situation accounting for his incomplete understanding of the religion.

It is worth noting that Newman fails to cater for such an identification. For him, the Arab mind undergoes radical changes after embraccing Islam. It thus seems totally confusing when Cardinal Newman states that the Arab- Muslims, through their invasion of barbarian regions, became patrons of learning and university builders:

> The Saracens renewed, on their own peculiar basis, the mental caltivation which Sogdiana had received from Alexander. The cities of Bokhara and Samarcand have been famous for science and literature. Bokhara was long celebrated as the most eminent seat of Mahometan learning in central Asia; its colleges were, and are, numerous, accommodating from 60 to 600 students each... Samarcand rivals Bokhara in fame; its university even in the last century was frequented by Mahometan youth from foreign countries. There were more than 300 colleges for students, and there was an observatory, celebrated in the middle ages, the ruins of which remain. (HS 1., 66).

This is the calibre of Arab- Islamic achievement in the barbarous lands they opened. Such accomplishments lead Newman to acknowledge the depth and creativity of the Arab mind, a mind that is measured by its ability at philosophical treatises and scholarly studies. For Newman, even religious researches that followed the various schools of Islamic philosophy stand as an outstanding evidence for the civilized nature of the Arab mentality, a privilege that is not given to other Islamic nations. Opposite to Arab creativity is the stagnant mentality of barbarian muslims: they are unable to enrich or explain the implications of the religion they embrace (HS 1., 211 and 214). Unfairly mistaking Arab-Islamic attitude to the fine arts as forbidden activities (HS 1., 187), Newman offers a well- oriented survey of the various philosophical and religious schools that flourished as an evidence for the brilliance of the Arab temper; he quotes Southgate's comments for the purpose (HS 1., 210). It is Newman's favorable attitude to the Arabs and his insistent desire to attack the Turks that makes him innovate the peculiar expression Saracenic Mahometanism as a method to establish variables not only between barbarian and civilized

ity as an open religion, and of its synonymity with civilization (HS 1., 202), Newman deprives the Turks- an Oriental people- of the right to both Christiani ty and civilization. He believes that,

> From the very first it pointed at them as an object of alarm for all Christendom, in a way in which it had marked out neither Tartars nor Saracens. It exposed them to the reprobation of Europe, as a people, with whom.. the faithful never could have sympathy, never alliance... (They represent) an energetic evil, an aggressive, ambitious, ravenous foe, in whom foulness of life and cruelty of policy were methodized by system, consecrated by religion, propagated by sword... in spite of all that has been done for them by nature and by the European world, Tartar still is the staple of their composition, and their gifts and attainments, whatever they may be, do but make them more efficient foes of faith and civilization, (HS 1., 110- 111)

III

In harmony with his idea of historical development, that which he applies to barbarian communities, Newman reaffirms his commitment to a peculiarly Catholic and non- external approach to the East at large (HS 1., 97). Against such an attitude, religio- philosophical rather than imaginative, he claims to displace the previous popular romanic bewitchment in the East (HS 1., 104). But in spite of such an effort at rationalism, Newman retreats to the ages- old Western concepts of Islam[9], those concepts that Thomas Carlyle has already reproached (184) as, " disgraceful to ourselves only. "[10] reproched. Torn between the traditional Western view of Isalm as a " Mahometan imposture " (HS 1., 53) and the objectivity of Islam's "salutary truths " (HS 1., 198), Newman fails to comprehend the complete implications of this religion. Although they appear to him as " preachers of a lie " (HS 1., 88), Muslims are destined " to subdue half the known world "(HS 1., 96). But in spite of this, Islam appears to Newman a " national and local faith "(HS 1., 226).

Such an inconsistent attitude cannot stem but from misunderstanding a religion that," has no articles of faith at all, except those of the Divine Unity and the mission of Mahomet " (HS 1., 226). Newman tries to justify the spread of Islam by emphasizing the military nature of the early Arab invasion of neighboring lands. By so doing Newman misses the essentials of religion. But for its spiritual appeal and moral creed, this faith cannot pass the boundaries of Arabia by the sword merely. Although embracing the idea that the Arabs are a barbarian people refined by their religion, and that they, " unlearned their barbarism, and became philosophers and experimentalists " (HS 1., 189), Newman doesnot succeed to maintain this argument since Islam seems to him " debasing to the populations which receive it " (HS 1., 198-199). Disclaiming its

Adhering to the East-West division, Newman necessarily fails to apply his polemics to the Holy Land, an Eastern land that witnessed the appearance of Jesus Christ. Although he calls on the European educationalists to reduce their materialism (Hellenism) and to make to Palestine, the source of spiritual learning[7], Newman seems to forget that this is an Oriental land largely inhabited by Eastern followers of the three religions. Throughout the Historical Sketches 1. it becomes evident that Newman does not only treat Christianity as the religion of the West, but as the religion of Europe in particular (HS 1., 200). Banishing Eastern Christians out of the zone of his faith, Newman conceives civilization to be, synonymous with Christianity (HS 1., 165). Such an implication seems confusing in so far as his persistent opposition- illustrated in his other books- to European states is concerned. In Apologia Pro Vita Sua (1864), he laments the European rush to atheism. " What a scene, What a prospect, " says Newman, " Does the whole of Europe present at this day! and not only Europe, but every government and every civilization through the world, which is under the influence of the Europian mind. "[8] In spite of the fact that he criticizes contemporary British indifference to religion, and blames other Western governments for their policies in the East, Newman joins the camp of secular Europe when it comes to the touchy issue of the attitude to the Ottoman Empire during a time of military collision. Apart from considering Christianity a universal faith meant for all men, Newman falls victim to a racial attitude. Instead of calling for ...ing the Orientals to Christianity, as ex... ...rom a clergy, he anticipates persecuting and isolating them the way the Red Indians of America are treated (HS 1., 197). He further states that,

> It is a more perplexing question how England or France, did they on the other hand become their masters, would be able to tolerate them in their reckless desolation of a rich country. Rather, such barbarians, unless they could be placed where they would answer some political purpose, would eventually share the fate of the aboriginal inhabitants of North America; they would, in the course of years, be surrounded, pressed upon, divided, decimated, driven into the desert by the force of civilizaion (HS 1., 228).

Indulging in a racially based discrimination, Newman goes further to establish variables among barbarian communities though merely satis fied with one definition for barbarism as a " state of nature " (HS 1., 163). Since," The Pope's political power was greater when Europe was semi-bar barous " (HS 1., 170), he managed, " to turn the restless destructiveness of European commonwealth into a safer channel " (HS 1., 141). The crusades are enhanced by the semi- barbarism of the European peoples, an implication which means that Christianity has been at its best with barbarian Europe. These are barbarous nations reformed by religion, according to Newman's line of thinking. This privilege of a reformable barbarism is unfairly forbidden for Orientals. Totally at variance with his notion of Christian-

of its essential virtue of peacefulness.

Apart from the concord that Newman suggests between Islam and the military potentialities of the barbarian races, he further claims a harmony between this religion and ancient barbarian customs. He traces this harmony through the similarity between the titles of the pagan Zingis Khan, " the son of God, " and the Muslim Ottoman Emperor who calls himself, " the shadow of God " (HS 1., 203-204). Irrespective of the original traditions of the Arab- Islamic Caliphate, that which developed during the early Islamic period, Newman considers the Ottoman title a continuation of Tartar spirit.

B. East- West

Newman's second division of the earth into East and West implies an approval of traditional Orientalist notions of a civilized West versus a" Fabulous East " (HS 1., 98). Developing such a typically Orientalist argument, he attempts to color the East- West relationship with religious dimensions, a situation incongruous with the universal appeal of Christianity. For Newnam, the West is the place of Christ, whereas the East is the place of Satan: the further one moves to the East the nearer is he to Satan and vice versa (HS1., 87). It is this East- West relativity that gives Muslims a dual role: in the far East they represent the instrument of divine vengeance, while they make the instrument of Antichrist in the West (HS 1., 88). With a geographical view of the world, Islam appears to be a via media between Christianity and paganism which is a, " superstition worse " (HS 1., 87).

> You will not suppose I am going to praise a religious imposture (Islam), but no Catholic need deny that it is, considered in itself, a great improvement upon paganism- Paganism has no rule of right and wrong, no supreme and immutable judge, no intelligible revelation, no fixed dogma whatever; on the other hand, the being of one God, the Fact of His revelation, His faithfulness to His promises, the eternity of the moral law, the certainty of future retribution, were borrowed by Mahomet form the Church, and are steadfastly held by his followers... (He) taught much which is materially true and objectively important... He stands in his creed between the religion of God and the religion of the devils, between Christianity and idoltry, between the West and the extreme East... between Christ in the West, and Satan in the East. (HS 1., 87)

Such an East-West relativity, put against Newman's clear-cut line between Christianity and paganism, seems enhanced by his heedless belief in Roman Catholicism, a belief that crystalizes in his zealous hostility not to other religions only, but to other Christian Churches as well. For him, Protestanism and other sects are false versions of the creed. Christianity seems nothing but Catholicism.[6] Thus, Newman falls short of acknowledging the truthfulness of other Churches, especially the Eastern ones. The Nestorians, along with other Oriental Christians, represent a heresy, whereas the Greek Christians are but traitors and cowards according to him(HS 1., 135-136 and 137).

5.THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY AND THE ARABIAN NIGHTS

The American cultural concern for the East became stronger in the decades of the mid-nineteenth century. The American Oriental Society came into being in Boston in 1843, with the philologist John Pickering (1777-1846) as president. At its first meeting, its president made a clear point that America proposed for itself the study of the Orient in order to follow imperial European powers. "The object contemplated by this society shall be: I. The cultivation of learning in the Asiatic, African, and Polynesian languages. 2. The publication of memoirs, vocabularies, and other works relating to the Asiatic, African, and Polynesian languages. 3. The Collection of a library."[32]

No doubt, the Oriental Society provided a forum for many learned papers, especially in philological study. But the interest in the literature of the Arab East has not been made a topic. It is surprising that there is only one article on the *Arabian Nights*, in the first twenty volumes, from 1843 to 1902.[33] Moreover, the Library of the Society has only six copies of the tales and all in languages other than English.[34]

6. THE AMERICAN ORIENTAL TALE AND THE ARABIAN NIGHTS

The Oriental tale in America was one of the earliest types of American fiction. It was stirred by the interest in and the treatment of Oriental themes in the European tale of the Orient. The contact with the East, though limited, kept alive American awareness of the region through trade, missionary work, as well as through histories and travel books.

From about the Middle of the eighteenth century, the Americans attempted the tale of the Orient, but such attempts were few, scattered, and their authorship is almost impossible to determine. But the flourishing of book trade, the increase of the number of travellers in the Middle East who wrote accounts of their experiences, and the public demand for reading material heightened the interest in the Oriental tale. It has been found out[35] that the Oriental tale in America first took the form of the moral tale, though shortly afterwards the 'spy' story or the satiric tale appeared. Both types closely followed the British patterns for such writing. Gradually other types of the Oriental tale emerged. In the nineteenth century, the conventional moral and romantic genres had their vogue, the romantic tale becoming dominant. Many of the most prominent writers of the time wrote Oriental tales. For some, it was an exploratory experience in a vogue that had literary promise and contemporary approval; for others, an often repeated exercise in imaginative writing.

To refer to the Oriental moral tale in the nineteenth century, one would mention James Paulding (1778-1860) as an outstanding figure

mass of illustrative matter, which he presumed to think would not be unacceptable to the general reader, and might also draw the attention of Orientalists to the great desideratum of a running commentary on the text of that universally admired storehouse of fiction.[24] For the five chapters, Sahal has this general title: "The Origin of the Arabian Nights' Entertainments Considered; with some Remarks on the Literary History, Interpolations, and Additions." He begins by praising the tales, then he moves on to their 'author', title, origin, additions and interpolations, their first introduction to Europe, their mythology and superstitions and their influence on general literature.

But another reviewer looks at the tales as a source of joy to all young and old: "Happy is the man, however bent or withered his form, however grey his locks or dim his eyes, who in old age many troubles remembers the Nights of Arabia with anything of the early heart of childhood. He may have had many cares and changes in his soul, have lost wife, children, fortune--let him hold fast to that-- he is still young, and has a life in his bosom worth cherishing.[25]

Towards the Brothers Harper, the reviewer feels a sort of gratitude he never felt before, "for furnishing a complete collection to be had this side of the Great Waters."[26] His gratitude, he believes, may be testified plainly to all the world--all the literary world, at least--that their edition speaks for itself, in its illustrations and in the pure translation.

There are also many brief literary notices every time a new edition appears. One such notice is found in the *Eclectic Magazine*, on the publication of *Dalziel's Illustrated Arabian Nights*. After remarking upon the great merit of the illustrations as "gems in their kind, real works of art, containing an immense amount of thought, care, imagination, and wonderfully in harmony with the spirit of the tales themselves,"[27] the notice declares that the tales remain a perennial kaleidoscope and literary wonder of elementary human emotions.

The *Critic* has at least four such literary notices. In one it tells its readers that subscribers to John Payne's translations of the 'Arabian Nights' will be glad to know that their subscriptions can now be filled."[28] In another issue of the magazine, it tells of a fresh edition of the tales, revised, with notes, by the Rev. George Fyler Townsend, "in a very neat new box lie compacted all those spicy Oriental sweets, the flavor of which are so familiar."[29]

There are notices on Lady Burton's purged edition, on Dr. Edward Everett Hale's adaptation for the series of Classics at Home-- "a classic which no child can outgrow,"[30] and on Richard Burton Society. The *Atlantic Monthly* closes the nineteenth century in an article on the history of "The Thousand and One Nights," and the *Nation*prints an article, in two parts, "on Translating the 'Arabian Nights' ".[31]

4. THE ARABIAN NIGHTS IN AMERICAN MAGAZINES

American magazines flourished in the nineteenth century due to the public demand for reading material. The literary magazines showed enthusiasm for Eastern matters whether historical, geographical or cultural. From examining these magazines one may conclude that the interest in the *Arabian Nights* is noticeable. There are articales on the origin of the tales, and numerous translations and reviews of the new publications. *The American Quarterly Review*, for instance, published a long article when the edition of Jonathan Scott came out from the press. The reviewer states that he intends to make his remarks on the book, and on the character and religion of the people to whom it belongs. "The Arabian Nights' Entertertainments," he maintains "are, and deserve to be, better known and appreciated than any other Asiatic book of fiction. The general character of the tales is, that they are well conceived in their outlines, deeply interesting in their details, and supported throughout."[21]

He also praises the wonderful effects produced on the inhabitants by the recital of these tales. This he attributes to the tales' literary merits and to the character of the people. He then sets out to consider the characteristics of the tales and the general character of Arabic literature which occupies about twenty pages. He ends by praising the translator, Dr. Scott, for omitting indecent tales, and for the way he renders them correctly .

The translation of the tales by Edward Forster occasioned an article by G. W. Peck in the *American Review* , with the title "The Thousand and One Nights." Peck emphasizes that the images, "the delicious landscapes of the Arabian Nights appear to the modern traveler precisely the same as when seen in the fresh years of youth."[22] He then tells the stories of their memorable characters. He believes that to English readers, the tales depend for their effect chiefly on what they are as creations of the pure fancy. Mr. Peck concludes his article by praising the present edition, expressing his gladness that it is not a new translation, but a reprint of one made in the last century. There are also several articles on the origin of the Arabian tales which appeared in the *Literary World* in installments, beginning February 12, 1848 and ending in the number on May 13 the same year, by "Sahal-Ben-Haroun", the pseudonym of G. E. Langdon.[23]

With his first installment "Sahal-Ben-Haroun" sent a letter to the editor requesting "to offer a few remarks on the origin, & c., of these delightful fictions," occasioned by C. S. Francis's edition of Foster's "Arabian Nights' Entertainments," and the reprint of Lane's Translation by Harper and Brothers. A labor of twenty years had enabled him to accumulate a

And builded, with roofs of gold,
My beautiful castles in Spain.

Since then I have toiled day and night,
I have money and power good store,
But I'd give all my lamps of silver bright
For the one that is mine no more;
Take, Fortune, whatever you choose,
You gave, and may snatch again;
I have nothing 't would pain me to lose,
For I own no more castles in Spain.[16]

To Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882), the *Arabian Nights* became an important document to be utilized to describe the Arab and his world. It had been his favorite book from childhood, " and it is not surprizing if images from that work arose in his mind, when he was deeply moved, without his summoning them consciously. The column of smoke, in ' The Golden Mile-Stone,' rising from the chimneys of the village, are 'like the Afreet in the Arabian story'-- and thus take on a legendary, ' distanced ' character they would not otherwise have had.''[17] In other poems there are references to Barmecide, Badoura and Camaralzaman, and to Aladdin. The last is the most beautiful of the metaphors that Longfellow draws from the *Nights* which appears in the last stanza of the threnody on Hawthorne, who, as generally known, has left his last book uncompleted:

Ah! who shall lift that wand of magic power,
And the lost clue regain ?
The unfinished window in Aladdin's tower
Unfinished must remain![18]

Longfellow also refers to the Arabian tales to magnify the Caliph Haroun Al Raschid, and also to moralize:

One day, Haroun Al Raschid read
A book wherein the poet said:
"Where are the kings, and where the rest
Of those who once the world possessed ?
"They're gone with all their pomp and show,
They're gone the way thou shalt go.
"O thou who choosest for thy share
The world, and what the world calls fair,
"Take all that it can give or lend,
But know that death is at the end!"
Haroun Al Raschid bowed his head:
Tears fell upon the page he read.[19]

Nathaniel Hawthorne, "from his earliest articulate years, evinced that love of reading and writing marked him for the service of the art. His boyish reading in Smollett, Neal, Radcliffe, Scott, Godwin, and the *Arabian Nights* aroused his interest in narrative fields never more adjacent to his true province of fiction."[20]

And there are many others among the American men of letters who read the *Nights* and acknowledged the impact of the tales on their imagination.

glorious table laden with meat and fruits.[13]

Harriet Beecher Stowe (1811 — 1896), writing about her experience of reading the *Arabian Nights*, remarked :

Not less wonderful was the blissful season when, as a homesick child in a lonely farm-house, amid the piping winds and whirling snows of a New England winter, we were turned loose for consolation upon an edition of the " Arabian Nights."

Then did time and place vanish; howling winds, wastes of snow, and the solitary dulness of the lone farm-house, all became things of naught. A golden cloud of vision encompassed us, and we walked among genii and fairies, enchanted palaces, jewelled trees, and valleys of diamonds. We became intimate friends with Sindbad the Sailor; we knew every jewel in thee windows of Aladdin's palace, and became adepts in the arts of enchanting and disenchanting.[14]

Another example of the impact of the Arabian tales on American authors at an early age may be seen from the following passage by Charles Dudley Warner (1829-1900), the essayist, editor and novelist:

The country-boy at the district school is introduced into a wider world than he knew at home, in many ways. Some big boy brings to school a copy of the Arabian Nights, a dog-eared copy, with cover, title-page, and the last leaves missing, which is passed around, and slyly read under the desk, and perhaps comes to the little boy whose parents disapprove of novel-reading, and have no work of fiction in the house expect a pious fraud ... The boy's eyes dilate as he steals some of the treasures out of the wondrous pages, and he longs to lose himself in the land of enchantment open before him. He tells at home that he has seen the most wonderful book that ever was, and a big boy has promised to lend it to him. " Is it a true book, John ?" asks the grandmother; "because, if it isn't true, it is the worst thing that a boy can read." (This happened years ago.) John cannot answer as to the truth of the book, and so does not bring it home; but he borrows it, nevertheless, and conceals it in the barn, and, lying in the hay-mow, is lost in its enchantments many an odd hour when he is supposed to be doing chores. There were no chores in the Arabian Nights; the boy there had but to rub the ring and summon a genius, who would feed the calves and pick up chips and bring in wood in a minute. It was through this emblazoned portal that the boy walked into the world of books, which he soon found was larger than his own, and filled with people he longed to know.[15]

James Russell Lowell, author, teacher and public servant, had romantic longing for the lost world of bliss of his childhood. He expresses his strong yearning for the lost vision of happy days, when Aladdin's Lamp is taken for granted as real :

When I was a beggarly boy,
And lived in a cellar damp,
I had not a friend nor a toy,
But I had Aladdin's lamp;
When I could not sleep for the cold,
I had fire enough in my brain,

exotic, as in the case of the New York literary circle, or because they concentrated on the intellectual and philosophical aspects relating to it, as in the case of the Transcendentalists.

3. THE ARABIAN NIGHTS IN AMERICA

From the time of its first introduction to Europe early in the eighteenth century, ' The Book of the Thousand and One Nights ', more commonly known as the *Arabian Nights' Entertainments*, has taken its place among the greatest literary masterpieces of the world. When Galland brought out the first partial translation of the *Arabian Nights* in French 1704 — 1717, the tales created a great sensation and were translated at once into several European languages. Galland selected his materials and skilfully adapted them to contemporary taste, emphasizing the fantastic and the miraculous, carefully avoiding reference to sex, and adding morals at the end of the stories. His version became the origin of a book that has left a deep imprint on the European imagination and instilled notions of the mysterious East in the minds of his readers that no other book has created.

" There seems to be no clue as to when the *Nights* appeared first in English. Some unknown translator at a very early date turned Galland's artistic French into the strangest Grub Street English. "[12] This ' Grub Street Version ' is believed to have made its appearance prior to 1712 and shortly after their 1704 publication in Paris, though where, when, and by whom, are facts not known. The first Grub Street translator, also, invented the title, *The Arabian Nights' Entertainments*, which stuck to the tales ever since. Other renderings and direct translations from Arabic followed. Many a distinguished Orientalist like E. W. Lane, John Payne, E. Stanley Poole and Sir Richard Burton spent years to bring about a faithfull translation, striving to give the feeling of the original.

The Arabian Nights soon crossed the Atlantic and was received with equal interest and enthusiasm by the American reading public. British editions were imported, and some were reprinted. The first American edition appeared in Philadelphia in 1794, and by 1839, eight more editions saw print in America. Young and old enjoyed them and appreciated them. Those who read the tales in their formative years, recalled them when they grew up to be authors. The following account is by the American novelist Hamlin Garland (1860 — 1940):

One of the earliest of my books was a Christmas present, a very tiny little volume called *Aladdin and his Wonderful Lamp*, which had in it all the magic of the East. It told of a poor boy and his magic lamp which needed only to be rubbed to furnish forth a palace and a

structed by the pirates on the Barbry coast. The familiar expression " 'to the shores of Tripoli' evokes memories of resolute operations, in 1803-04, by the country's young navy against the Tripolitan corsairs who had been preying upon American shipping in the Mediterranean."[1]

War with the North African states ended in the negotiation of treaties and the presence of an American naval force. " American ships also visited ports on the Arabian Peninsula to pick up dates and a few other local products. Althought trade with the Middle East remained modest in volume, it did bring a few Americans into contact with the area and acquainted them with its exotic delicacies and with some of its inhabitants.

Another channel of contact was the work of the missionaries, who were of several Protestant denominations and who penetrated into many parts of the Arab region. For them, it was the land of the Bible. ' Starting in 1823, small bands of American missionaries began laying the foundations of what, by the end of the century, grew inton a network of schools, colleges and hospitals in Syria, Anatolia and Egypt."[3] Their primary objective was to convert the Moslems, and though they soon found out that their efforts did not succeed, they never lost hope that a new day of conversions would dawn after proper preparation.[4]

Interest in the Middle East was also shown by the works of travellers. A number of Americans travelled the region, wrote, and published accounts of their travels which were popular and had a tremendous appeal.

What encouraged this activity was the enthusiasm of a reading public acutely aware of its deficiency in knowledge and information. The travel book gave the growing masses all they needed when they needed it. It was an answer to their conscious need for knowledge, " specifically that of the ancestral heritage and of the stable traditions and institutionsof old civilizations, and the conscious need for national identity."[5] And so a number of travellers were lured to the Middle East because of this, because they were influenced by the British and European interest in the region, as a result of the notion that the Arab East was exotic, picturesque, and legendary.

Among the titles of American contribution to the genre of travel books are : John Lloyd Stephens's *Incidents of Travel in Egypt, Arabia Petraea, and the Holy Land* (1837); George William Curtis's *Nile Notes of a Howadji* (1851), and *Howadji in Syria* (1852); and Bayard Taylos's *The Lands of the Saracens* (1855). Even major American writers of the nineteenth century like Meliville and Twain travelled to the Middle East and published accounts of their travel there. American authors were drawn to this region either because they looked at it as the home of the romantic and

THE ARABIAN NIGHTS IN AMERICA: A GENERAL SURVEY

Dr. Fakhir Abdul — Razzak
College of Education
University of Baghdad

Numerous books, theses and dissertations have investigated the *Arabian Nights*, and treated its influence on English literature, but no study, to my knowledge, has been devoted to the impact of Scheherazade's tales on American literature.

The present study is a general survey of the patterns of the *Arabian Nights* in the American literary scene of the nineteenth century.

The limited early American contact with the Middle East has been traced, the reception of the *Nights* in the magazines of the period viewed, and the American Oriental tale surveyed.

It has been found that the book was first introduced in America through Europe, and it stirred the same interest and enthusiasm among Americans. At first, British copies were imported, then American editions appeared. The tales were the favourite reading of many, including prominent authors, who utilized them in their writings. The magazines dedicated pages to literary notices on new edititions, articales on their origin and translations, and commentaries on the region as seen through them. It is hoped that this survey will benefit others who may hopefully, turn each heading into a separate topic.

2. EARLY AMERICAN CONTACT WITH NORTH AFRICA AND THE ARAB EAST

Until late in the eighteenth century America lacked direct contact with the East as a whole. American awarenes of the Middle East became a reality only when, after the American Revolution, Asiatic trade increased, in efforts to find new markets to replace those lost following independence from Britain. Foreign trade was necessary to the new republic.

Access to the Mediterranean trade was ob-

York, 1954), p. 73.

37 — **Jacques de Vitry,** The History of Jeusalem A. D. 1180, **trans., Aubrey Stewart, PP. T. S. (London, 1896), PP. 64-65.**

38 — Travels, **p. 24. According to an anonymous fifteenth. century poem Mandeville spent two years with the Sultan. See The Commonyng of Ser John Mandeville and the Gret Soudan, in W. C. Hazlitt, ed.,** Remains of the Early Popular Poetry of England (**London, 1864).i, 155.**

39 — Travels, **pp. 32-8.**

40 — **Ibid., pp. 96-104.**

41 — Ibid., **P. 102.**

42 — Ibid., **pp. 101-02. Similar passages of praise intended as criticism of contemporary conditions in Medieval Europe are found in many travel accounts. See, for example,** the Bondage and Travels of johann Schiltberger, **pp. 73, 76 ff; Friar Jordanus, The marvels of the East, p. 55;** The Itinerary of Bernard the Wise, P. 11. cf. also F. M. Rogers, The Quest for Eastern Christians: Travel and Rumour in the Age of Discovery (Minneapolis, 1962), p. 29. cf. Barclay's translation of the ship of Fools (**Edinburgh, 1874), p. 202: The Turke. to his idols hath gretter reuerencel And more deuotion to his fals lawe and doctryne than we christen men without obedyence Have to our true Fayth and Holy lawe dyuyne**

43 — **Chaucer,** General Prologue **436, 51, 65.**

44 — **Atiya** the Crusade, p. 155; J. J. Jusserand, English Wayfaring Life in the Middle Ages (**London, 1931), P. 409.**

45 — **Thomae de Swynburne,** Itinerarium in Terram Sanctam, pp. 380-88.

46 — **Wey,** Itinerary, **P. 7.**

47 — Itinerary, pp. 85—6, 101-102.

48 — Ibid., **p. 128. See also The Stasyons of Jerusalem in C. Horstmann,** Altenglische Legenden, **P. 365. cf. G. Dickinson, The Journey to the Holy Land in the Sixteenth Century,** French Studies, VIII (1954), 52.

49 — The Book of Margery Kempe, ed. S. B. Meech and H. E. Allen (London, 1940), p. 75.

50 — The Pylgrymage of Sir Richard Guylforde for the Holy Land A. D. 1506, pp. 25, 31, 58, 74. YeOldest Diarie of Englysshe Travell Being the Hitherto Unpublished Narrative of the Pilgrimage of Sir Richard Torkington to Jerusalem in 1517, **p. 23.**

51 — **Cf. Guilford's account (pp. 36, 16, 52) with Torkington's (pp 47, 24, 31). Torkington (p. 70) does however make his own contribution to the existing knowledge of Islam, such as his claim that the Muslims worshipped a Rokke of Stone which is perhaps a reference to the Black Stone in Mecca or the Dome of the Rock in Jerusalem.**

52 — **Andrew Borde,** The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge, 009p. 214.

5 — William Wey, The Itineraries of Willian Wey, Fellow of Eton College to Jerusalem A. D. 1458 and A. D. 1462, p.9

6 — **See C. R. Beazley,** The Dawn of Modern Geography, 3 **VOLS. (London, 1897-1906), i, 12; H. F.M. Prescott,** Jerusalem Journey- Pilgrimage to the Holy Land in the Fifteenth Century (**London 1954), pp. 171-197.**

7 — **Frederick Harison,** The Medieval Man and His Notions (**London, 1947), p. 185.**

8 — The Bordeaux Pilgrim, Itinerary From Bordeaux to Jerusalem A.D. 333, **pp 18—27.**

9 — **Beazley, Geography, i, 67;** E. L. Cutts, Scenes and characters of the Middle Ages (**London, 1925), pp. 156 ff.**

10 — **The Venerable Bede,** The Ecclesiastical History of the English Nations, **ed. and trans B. Colgrave and R. A. B. Mynors (Oxford, 1969), P. 503**

11 — Ibid., **chapters xvi-xvii. A summary of Adamnan's narrative is in Thomas Wright,** Biographia Britannica Literaria: Anglo- Saxon period (**London 1842), i, 201 ff. The full text is in** the pilgrimage of Arculfus in the Holy LTnd, **trans. and annotated by J. R. Mackpherson, P.P.T.S. (London, 1895).**

12 — Pilgrimage of Arculfus, PP. 14-15.

13 — Ibid., pp. 3- 4.

14 — Both accounts are pulished in English by the Palestine Pilgrims Text Society in 1895. References in my text are to The Hodoe Poricon, **trans., Rev Canon Brownlow.**

15 — The Hodoe poricon,**p.13.**

16 — Ar. Amir Al-Muminin (**Commander of the Faithful), a common misunderstanding of the title of the Caliph which most medieval pilgrims and chroniclers transformed into the name of the caliph himself.**

17 — The Hodoeporicon, **pp. 13 — 14**

18 — Ibid., **pp. 27-28.**

19 — **The selling of relics was a stable article of commerce and agood source of income to the medieval Arabs. Cf. Sir Percy Sylces,** A History of Exploration from the Earliest Times to the Present, **3 rd. ed. (London, 1949), P. 64.**

20 — **Chaucer,** General Prologue, 694f.

21 — Shakespeare, ueHenry IV, Part 1, i 24-7.

22 — A common medieval notion, significant in its illustration of the unique place this city held in the regard of the medieval west. CF. Travel and Travellers of the Middle Ages, **ed., A. P. Newton (and others) (London, 1926), pp. 55-6,63.**

23 — **Beazley, Geography, iii, 128—29.**

24 — Early Travels in Palestine, **ed., Thomas Wright (London, 1848), pp. xx-xxii.**

25 — **No definite date is known for Saewulf's pilgrimage. The question is discussed in Wright,** Travels **xix-xx and Lord Bishop of Clifton,** Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land, PP. v-vviii. Citations in my text are to this edition.

26 — Pilgrimage, **pp. 8-9.**

27 — Ibid., **pp. 22-23.**

28 — Ibid., **pp. 27-28.**

29- Ibid., **pp. 8-9.**

30 — **Willibald,** the Hodoeporicon, **p. 27.**

31 — **Anonymous Pilgrims of the Eleventh and twelfth centuries, v, pp.2, 34.**

32 — Ibid., **pp. 34-5**

33 — **Shakespeare, Othello, I, iii, 143-5**

34 — Mandeville's Travels, **ed. M. C. Seymour (oxford, 1967) pp. 2-23; cf. also pp. 58,99. (itmight be mentioned that in the early fifteenth century manuscript of his** Travels, **there is a representation of the author taking leave of king Edward III in which Mandeville is depicted as wearing the sign of the cross. See fig. 203 in Paul Lacroix,** Science and Literature, (New York, 1964) P. 285.

35 — Ibid., **p. 33. Cf. A. S. Atiya,** the Crusade in the Later Middle Ages (**London 1938) P. 163.**

36 — **Mandeville's Travels, P. 214. cf. J. W. Bennett,** The Rediscovery of Sir John Mandeville (**New**

rottos or attacked their ships[50]. Such stock charges should not necessarily be taken to reflect the sincere opinions of those who uttered them. But their repetition indicates that they expressed sentiments expected of those who had lived among the Easterners. Furthermore, when some Sixteenth century pilgrims visited Jerusalem and failed to find any example of Arab ill-treatment, they copied, at times verbatim, whole passages of complaint by earlier travellers. One such plageiarist was Richard Torkington, who visited Jerusalem in 1517. Unable to voice or invent any fresh tales of Eastern atrocities he copied what his predecessor, Sir Richord Guilford (1455?—1506) had written about the " paynyms " and tried to pass it off as his own sad experience.[51]

In his Introduction of Knowledge, written about 1541, Andrew Borde, physician and traveller, devotes a whole chapter to the description of the natural dispositions of the Turks. His treatment of Islam is, in many ways, medieval in spirit and substance. Borde's chapter on the Turks, however, is not entirely misleading . He is aware of the dietary regulations imposed by their faith as he shows by this satirical Jingle:

I am a Turk, and Machamytes law do deepe
I do proll for my pray whan other be a slepe
My lawe wyllith me no swynes flesh to eate
It shall not greatly forse for I have other meate.[52]

Later English travellers brought back more details of Eastern life, with less partiality in their reports. After the establishment of the Levant Company in 1581, scores of learned diplomats, traders and scholars visited the Near East and returned with favourable impressions of the East. The accounts of John Sanderson (1584 -1602), George Sandys (1610), Fynes Moryson (1617), Sir Henry Blount (1636) and others increased the Englishman's knowledge of the East and also disillusioned him about many of the legends which his predecessor had taken for facts.[53]

FOOTNOTES:

1 — William Langland, ed. W. W. Skeat. The Vision of William Concerning Piers the Plowman (London, 1867), I, 47 (C.).

2 — In his Orientalism (London 1978), Edward W. Said points out that as a serious field of study Orientalism did not formally commence until the Church Council of Vienna in 1312 when a number of European universities established a series of chairs in many Oriental languages such as Arabic, Turkish, Chaldean, etc.

3 — Saracen in medieval and early modern England was aterm broad enough for and copable of various interpretations such as turkish, Eastern, Arab. Moslem, etc. Throughout this paper it will be used as the equivalant to one or more of these terms. No agreed or final answer has been found to the origin of the term Saracen. C. C. Murphy reviews the various possible derivations of the name and concludes that its ultimate origin is to be found in the Aramic root srak meaning empty or desert. See hisarticle, who were the Saracens, Asia tic Review, XLI (1945), 188-90.

4 —Geoffrey Chaucer, The Parson's prologue, Ll 49- 51 in The Complete Works, ed. F.N. Robinson, 2 nd. ed. (London, 1957).

by the Nile which springs from fara dyso trerrestri, as he hears, and by the sights of the different beasts in Egypt such as the crocodile, the giraffe and the elephant, bestiam mire magnitudinis At the end of his Itinerarium, Thomas includes some useful information on the cost of travel by sea and land, prices of provisions, customs duties and other practical details of use to prospective pilgrims.[45]

More detailed and practical information about the Palestine pilgrimage is Containd in the writings of the experienced traveller, William Wey, who visited Jerusalem twice in 1458 and again in 1462. Wey, a fellow of Eton College, prefaces his narrative with a preuysyoun in which he tells his readers what and where to buy the necessary provisions before seting out for the East. He also includes along versified account describing the different stations to be visited by those who might make the same journey. He warns intending pilgrims that once ashore in Palestine they should remember that they are traversing a hostile land and should not be deceived by the seeming friendliness of the Easteners. " Take goyd hede of yower knyves and other smal thynges that ye ber upon you, for the Sarsens wyl go talkyng wyth you and kame goyd chere, but they wyl stell for you that yo haue and they may "[46].

Wey's visit to Palestine in 1458 is significant in that it came only five years after Sultan Muhammed's conquest of Constantinople. Western lamentations over its loss and fear of further losses are well reflected in Wey's narrative. He notes with bitterness the fate of the Greeks who were systematically slaughtered by the Turks, but is delighted to learn of the Turkish loss of some 30,000 men at Wallachia. On the return journey he is alarmed at the news that a formidable Turkish fleet is on its way to assault Rhodes[47].

A complaint often voiced by Wey and his successors was the alledged ill-treatment meted out to all European new arrivals at Jaffa. The port authority customarily confined the newly-arrived pilgrims in small caves- apparently for a period of quarantine. This particularly irritated the pilgrims, who were, of course, impatient to reach Jerusalem. Wey's reports of the cruelty of the " pagan " masters of Palestine seem to be grossly exaggerated. He himself testifies, perhaps unwittingly, to the high degree of Eastern tolerance when he speaks of the preachers of Bethelehem who " have permission from the Sultan to convert the Saracen to our Faith "[48].

A few pilgrims were more sympathetic towards the Easterners and in their accounts ventured to praise some of their virtues. The kempetic Mystic magrerie kemps (b. 1373), who spent some time in Palestine, was grateful to the Arabs for their kindness and help. They were " good onto hir and gentyl, and they mad mych of hir and conueyd hir and leddyn hir abowten in Pcuntre wher sche wold gor " [49] But such complimentary tributes are far out weighed by irresponsible accusations against " ower Mortall Enimys " who destroyed the Places of worship or converted them into " muskeysing

West, ensured that chickens were available all year round and the country was full of hen. But this land of milk and honey was not altogether safe for trvellers. In their movements pilgrims might be threatened or devoured by fearful monsters: creatures said by Mandeville to be as " disformed ayen kynd bothe of man or of best or of ony thing elles. " He follows this by describing a grotesque parody of humanity which " hadde ii hornes trenchant on his forhede, and... a body lyk a man vnto the navele, and benethe he hadde the body lych a goot[39] ".

A more impressive chapter, though less entertaining to the seeker of marvels and wonders, is entitled "of the" customs of Sarasines and of hire lawe. Here, Mandeville seems to show some genuine acquaintance with Islam. His comments on such matters as the Muslim concept of punishment and reward, the common grounds between Christianity and Islam, and on the contents of the Koran, are indeed sounder than the reputation his book might suggest. The gross calumnies against Islam and its prophet are not repeated, although his short biography of "Machamote... the great astronomer " is in line with Mandeville's day.[40] Elsewhere in the Travels, however, the author refers to the Koran as a holy book and to Muhommed as a " messager " [41] A significant aspect of Mandeville's discussion of Islam is his employment of a satiric method through which he criticizes the institutions of his fellow-Christians by contrasting them with those of the Muslims whom he affects the praise:

> Allas, that it is gret sclaundre to oure feith and to oure lawe... fore the Sarazines ben gode and feythfulle, for thei kepen entirely the commandement of the holy book Alkaron that God sente hem by his messager Machomet[42]

Mandeville's statement that he wrote the book because along time had elapsed without a " general passage ne vyage. "

to the Holy Land seems only a pretex to justify his writing a popular book on the East of which many men, in his own words, " desiren for to here speke. " We know that the fourteenth century saw on immense increase in the number of pilgrims to Palestine. Chaucer's Wife of Bath, for one, went " thries " to Jerusalem. Probably the Knight too had been there, if not after Alexandria " was wonne, " then perhaps while he was in the service of the Muslim lord in Turkey.[43] Indeed, pilgrimages were so common in Mandevill's time that the enterprising Venetians discovered a lucrative trade in offering regular transport services to and from Palestine. These services continued with little interruption until the first half of the sixteenth century, when interest in pilgrimages gradually declined.[44]

A noted English pilgrim of the late fourteenth century was Thomas Swinburne, possibly an ancestor of the poet. Thomas went to Alexandria in the summer of 1391 and from there he took the road across the Sinai desert to Palestine. His brief It inerarium in Terram Sanctum offers no insight into the Arab East, and is barely more than an enumeration of holy places and dates of arrivals and departures. Like Mandeville, however, he is fascinated by the beauty of the balsam garden outside Cairo,

de Carpini, William of Rubruck and others who brought tales of wonders from the heretofore unknown regions of Cathay and East Asia in general.

The appearance in 1357 of Mandeville's Travels, perhaps the most popular and influential of all travel books, has a special magnificance for the present enquiry.. Purporting to write a guide book to the " land of Promy ssioun, " the author of this fascinating compilation of truth and fiction embarked upon an extensive description of the two orients. The first part, with which we are primarily concerned, deals with many aspects of the Near East and Islam in particular. The second part, where Mandeville's fancy has full scope, deals with India, the lands of mythical prester John and " the contrees and yles that ben beyonde the londe of Cathay. " This portion is far more entertaining than the first part, and we can suppose that the description of such people as

The cannibals that eat other eat,
The Anthropophogi, and men whose heads
Do grow beneath their shoulders-

quickened the medieval pulse and made Mandeville's readers more curious about the Orient.

In part I, Mandeville reflects the popular notions and attitudes of his time towards the Arab East which could not forgive the Arabs their possession of the " City of Light. " He renews The call " for to conquere oure right heritage and chacen out alle the mysbeleeuynge men "[34]. His obsession with a new military adventure urges him to produce various military statistics and assessments of Muslim Power. He mentions various routes to Jerusalem and seems to consider the conquest of Egypt as aprerequisite to the invasion of Palestine[35]. Mandeville's enthusiasm for Jerusalem, however, does not mean that he was absolutely fanatic. " No man sholds have in despite non erthely man for here dyuerse lawes, " declares Mandeville, " for wee knowe not whom God loueth ne whom God hateth ".[36] Such a tolerant attitude (for which he was later charged with heresy) contrasts greatly with the characteristically narrow outlook of such earlier men as Jacques de Vitry (d. 1240), who saw any peace with " Christ's enemies " a blasphemous act[37]. In fact, Mande ville cultivated friendly relations with the Arabs; and by his account he almost became the sultan of Egypt's son-in law " yif I wolde han forsaken my lawe and my beleve, but I thanke God I had no wille to don it for nothing that he behighte me "[38].

In Egypt, where Mandeville claims to have resided a " gret while " in the Sultan's palace, he was introduced to a variety of enchanting wonders. In the course of a refreshing chapter on this country, Mandeville gives an amusing description of the mythical bird of Arabia, the phoenix, of which there was " non but on it alle, the world." From the description of this " fulle fair bird, " he moves on to write about fabulous gardns whose trees "beren frutes vii tyme in the yeer " including the unique " apple of paradise " which contains an image of " the holy cros of oure lord Ihesu. " In Egypt, we are told, precious stones and fair emeralds abound and therefore " thei ben there gretter cheep ". The cleverness of the Egyptian farmer who used artificial incubation, then unheard of in the

Palestine, Saewulf laments that nothing was left " habitable and that death lurked everywhere. To Saewulf, Arabia was a country most hostile to Europeans and unfriendly to all believers. " The impression one gets from his narrative, as a whole, is that the Easterners should never be trusted or tolerated. As a fitting finale to his pilgrimage, his ship encountered a Turkish galley in his homeward journey across what he called the Adriatic (the Mediterranean). It was only through the grace of God, Seawulf asserts, that the pilgrims were delivered from those " enemies of our faith "[28].

Besides these stories of Eastern antagonism, Saewulf also dwells upon the other dangers which threatened pilgrims traversing the Holy Land. His readers are often reminded that apart from the lurking Saracens, numerous other hazards were presented by the heat, unhospitable terrain and ferocious beasts.[29] Earlier pilgrims had described the strange and fearful animals native to the East. St. Willibald, for one, spoke of his grisly encounter with a lion with open mouth, roaring and growling, an experience which could, if true, have easily added Willibald's name to the long list of European pilgrim- martyrs. Just in time, however, Willibald was rescued by the disposition of Almighty God " who willed that the lion turn another way. "[30]) Saewulf and his successors confirmed such reports, and spoke of Palestine as being rife with lions, leopards, and an exceedingly fierce beast called an ounce, from whose rage nothing can be safe, and they say even the lion fears him...[31]

Such exaggerations were not confirmed to acounts of the fauna of the Arab East. In relating their experiences, the pilgrims often adorned their narratives with fantastic stories of the wealth and natural abundance of Islam. Of the character istics of the mediveal idea of the earthly paradise were given to the Arab east and the marvellous tales continually brought back by pilgrims were to take a firm hold on the imagination of medieval Euorpe. There were exceedingly beautiful trees of every sort, declared a late twelfth- century pilgrim; some of these trees " are called Treesof Paradise, which have leaves above and about two cubits long and half a cubit wide. " In what seems to be a description of the characteristically Arab tree (The date- palm), this pilgrim points out that this strange tree has an " oblong fruit, a hundred of which grow touching one another upon one bough, and taste like honey. There are... other trees which bear the fruit called Adam's apple., whereon the marks of Adam's teeth may be right plainly seen... there also is a sort of fig tree which bears its fruit not among its leaves, but on the trunk alone."[32]

These reports would have aroused little credulity had they not been confirmed by the samples of Oriental luxuries most pilgrims packed in their bales and boxes. The little quantities of silk, spices, perfumes, exotic fruits and plants, and even new words brought back from the East, all served to establish an aura of splendour around the idea of Arab East which never completely faded away. The notion of magnificence and exoticism was further enhansed during the thirteenth century by the reports of such renowned travellers such as Marco Polo, Pian

came from England. Ealdred, the famous Archbishop of York who acted as chief prelate the coronation of William the Conqueror, was among the pilgrims of this critical period. Bishop Gunther and his German followers, whose alarmist reports about the state of affairs in Palestine were wildly exaggerated by the preachers of crusaders, visited the Holy Land in 1064-5.[23]. But the insecurity along the routes to Jerusalem during this period reduced the number of Western pilgrims considerably.

After the fall of Jerusalem in 1099, multitudes of Europeans flocked to see the City of God. the Latin conquest of Jerusalem is undoubtedly of great significance to the history of the Palestine pilgrimage and indeed to the history of medieval travel in general. To a large extent, the occupation of the eastern coasts of the Mediteranean secured the sea and land routes between Palestine and the West, and consequently the Jerusalem journey grew more popular than ever. The first pilgrim from England to arrive after Bouillon's victory was Saewulf, an old merchant from Worcester who later became a monk in the abbey of Malmesbury[24]. In the early years of the Twelfth century[25], Saewulf landed in Jaffa (Yaffa), an important port of entry into Palestine, then as now. From Jaffa he took the overland route to Jerusalem which he found unsually mountainous... rocky and very dangerous[26]. The embittered Arabs, now living under Latin rule, saw in the endless stream of fresh pilgrims a further reinforcement of foreign invasion. Their resentment often took the form of desultory attacks and raids. Many of them took to the lofty mountains along the coast where they maintained themselves in impregnable castles and strongholds. From there they attacked the roads leading to Jerusalem to revenge themselves for the loss of their land. Saewulf suffered from such raids, and from his description the medieval English man learned that:

> the Saracens always laying snares... lie hidden in the hollow places of the mountains and the caves of the rocks watching day and night, and always on the lookout for those whom they can attack on account of the fewness of the party, or those who have lagged behind their party through weariness. At one moment they are seen all around everywhere, and all at once they disappear entirely. Anyone who makes that journey may see this. Oh, what a number of human bodies, both in the road and by the side of it, lie all torn by wild beasts! Some may perhaps wonder that... bodies... should lie there unburied. But it is not to be wondered at all; for there is very little earth, and the rocks do not easily lend themselves to be dug into, and besides if there was earth, who would be so foolish as to leave his party, and, as it were alone, dig a gravefor his companion? If he did so, he would be making ready a grave for himself rather than for his companion[27].

Travelling almost immediately after the first Crusade, Saewulf's mind must have been full of the familiar tales of atrocities which the Latin propagandists had publicised throughout Europe. In his comments on the conditions in

therefore we must in no negligent manner note in what honour this chosen and glorious city is held in the sight of the Eternal Sire, who does not permit it to remain longer filthy, but because of the honour of His Only Begotten cleanses it so quickly.[13]

Among the English, the story of Arculf's journey roused still greater interest in pilgrimages to the East. Of those who followed his example. Willibald was the first to leave a record of his pilgrimage of 754. Two accounts of Willibald's journey have come down to us. The valuable of the two is entitled The Hodoeporicon of St. Willibald, which he had dictated to a nun and relation of his, " little ignorant child, as she modestly calls herself. "[14]

Willibald started his journey in Naples on board an Arab ship from Egypt. Shortly after his arrival in the territory of the Saracens, Willibald and seven of his fellow Englishmen found themselves in trouble. The suspicions of the Ummayeds then fighting against the Byzantines, were aroused by the arrival of these strangers and unknown men at Emesa (Hims)[15]. Although they were all imprisoned, Willibald and his companions were allowed to go to church, to the market-place and also to the public baths in the city. When their case was presented before the caliph " Mirmumni ", [16], he Ordered their Immedrate rclease: "Why shouldwe punish them? they have committed no offence against us. Give them liberty and let them depart ".[17] Once out of prison, Willibald experienced no difficulty in dealing with the Arabs or in moving from one place to another. Indeed, he even abused the tolerance he enjoyed there by involving himself in intricate operations for smuggling Arabian perfumes inside his cane-sticks. Perhaps the reverend bishop thought that deceiving Arabs was no sin[18].

Like all medieval pilgrims, Arculf and Willibald were, above all, adorers of saintly relics on which they must have spent large sums of money.[19] Rather than going out of their path of devotion to communicate with the Easterners, their minds were set on nobler things: visiting the numerous churches in and around Jerusalem, and viewing such sacred articles as the spear which allegedly pierced the side of Christ, the napkin with which He was wrapped in the sepulchre and other relics which Chaucer's Pardoner might have longed to possess.[20]

It is remarkable that the early accou nts of the pilgrims who visited Jerusalem before the Seljuks entered the scene in the mid eleventh century were free from any bitterness or antagonism towards the Easterners. The" Jerusalem complex created by the fall of the Holy City in 1187 was yet to make itself felt in the pilgrims " writings; and none of them returned home from Palestine to incite his fellow countrymen

To chase these pagans in those holy fields,
Over whose acres walkc'd those blessed-feet Which fourteen hundred years ago walk'd For our advantage on the bitter cross[21].

Even in the most diffcult times of the eleventh century, Jerusalem, the navel and centre of the earth[22] never ceased to attract pilgrims from Eurpe. During the fifty years ending with 1100, in which Jerusalem changed hands four times, not a few eminent pilgrims

of European pilgrimages to Palestine really began. According to tradition, the supposed discovery of the Holy Cross by Helena in 326 and the erection of certain buildings by emperor Constantine (326 - 335) over and near what was believed to be the sepulchre of Christ have commonly been regarded as the beginning of this religious activity. The earliest recorded pilgrimage to Jerusalem was that of a man from Burgundy of whom very little is known. This Burgundian set out from Bordeaux in 333 and followed an overland route to Palestine crossing the Alps and passing through Italy, Macedonia, Asia Minor and Syria. The account of his itinerary is, for the most part, a bare list of towns and distances between Bordeaux and Jerusalem. A very brief description of the Holy City and its neighbourhood follows, and there is no reference in his account to the natives of Palestine[8]. Two years after this pilgrimage, Pope Silvester I gave a fresh impulse to the Jerusalem journey by granting indulgences to all those who visited the sanctuaries of the Holy **land**. Subsequent Popes continued to encourage these **Journeys** and the Palestine pilgrimage kept its popularity until the sixteenth century, when continued Turco- European naval engagements in the Mediterranean made it comparatively rare.

The first recorded pilgrimage to Palestine by an Englishman was that of St. Willibald (ca. 700-786) nephew of St. Boniface and possibly son of Hlothere, king of Kent. Before glancing at Willibald's impressions of the Arab East, we should mention an earlier Irish monk, Adamnan, whose descriptions of the Holy land Bede judged " beneficial " to many throughout Europe, particularly to the Anglo- Saxons, who were' " far removed from those places where the patriarch and apostles lived " [10] Adamnan himself never went to Palestine but he wrote the pilgrimage story of his guest, the famous Frankis pilgrim, Arculf, who had spent nine months among the Arabs in 670. Bede was so impressed with Adamnan's narrative that he allocated more than two chapters in his **Ecclesiastical History** to this important story.[11]

Adamnan's account supplied Anglo-Saxon England with its earliest first- hand report of the Arab East. From the scanty references to the Arabs we infer that they treated Arculf with tolerance: his movements in Syria and Palestine were unrestricted and he voiced no complaint whatever against the people or the rulers. He even praised the " King of Saracens", (Mavias) Muawiyah, and told an amusing story showing the Caliph's wisdom and his great veneration for Christian relics.[12] Arculf's only irritation was that the Arab merchants and tradesmen who flocked to their yearly fair in Jerusalem came with great number of horses, camels and other beasts of burden. These animals caused no ordinary nuisance to him by strewing the streets of the Holy City with the " abominations " of their filth. As soon as the merchants left Jerusalem, says Arculf,

> **an immense abundance of rain falls from the clouds on that city, which washes all the abominable filths from the streets, and cleanses it from the uncleanness.. and after having thus baptized Jerusalem, this over-abundance of rain always ceases. Hence**

those characteristic features which make Vathek similar to many Eastern, particulary Arabian, tales. The Monthly Review, for example, remarked that Vathek preserves the peculiar character of the Arabian Tale, which is not only to overstep nature and probability, but even to pass beyond the verge of possibility, (May 1787), LXXVI, 450. Cited by Lonsdale, p. xix. The European Magazine praised the tale for its fidelity to eastern manners and customs. See vol. x (Aug. 1786), 102-4. Others assert the humorous element in Vathek which makes it entertaining. For a survey of these views, see Rober Lonsdale's Introduction, PP. xviii-xxiii. Notwithstanding this favourable reception, Vathek exerted no major influence on late eighteenth—century literature. Its real impact, however, was on the Romantics who drew upon its rich depository of information about the East in their Oriental poems and tales. The influence of Vathek on Issac Disraeli in Mejnoun and Leila (1799), Southey in Thalaba (1801), John Hamilton Reynold in Safie (1814), Thomas Moore in Lalla Rookh (1817), Disraeli in Alroy and on the Poet Berry Cornwall, was noticed by many reviewers and critics. See Fatma Moussa Mahmoud, Beckford, Vathek..., pp. 114-116. See also D. P. Varma, The Gothic Flame (New York: Russell, 1957), p. 133. It exerted a tremendous influence on Byron who was perhaps its greatest admirer. In a note to The Giaour (1813), he wrote:" ... for correctness of costume, beauty of description, and power of imagination, it far surpasses all European imitations and bears such remarksof originality that those who have visited the East will find some difficulty in believing it to be more than a translation. As an Eastern tale, even Rasselas must bow before it, his Happy Valley will not bear a comparison with the 'Hall of Eblis'. "

17 - For a note on the route to Istakhar, see Fatma Moussa Mahmoud, " Beckford, Vathek and the Oriental Tale, " pp. 75 -77

.18 — Sir Richard F. Burton, The Book of the Thousand Nights and a Night, Repr. from the original Edition and Edited by Leonard C. Smithers (New York n.d.), vol.1, 109,123.

19 - The Gothic Flame ((New York : Russell, Russell, 1957) . pp. 134 -135.

20 — For a discussion of Cozens' influence on Beckford, see John F. Sena, " The Landscapes of Vathek and the Paintings of Alexander Cozens, " Etudes Anglaises, XXVI (April- June 1973) ,

21 — See Boyd Alexander, pp. 44 -47, 80-83, 153-6.

22 — See, for example, Martha Conant's comment on the final scene, p. 62.

23 - " Beckford's Vathek: A Study in Ironic Dissonance, *Criticism,* 14 (1972), 250

24 — Moffitt L. Cecil beautifully describes the travels and voyages from the known to the unknown in the Arabian Nights as correspond-

characteristics which include the emphasis on the Story as a source of entertainment, excitement and laughter, the first person narration, the incessant movement from the known, to the unknown, the dominating presence of fate, and the intelligent, courageous and defiant attitude of the hero. See Comparatve Literature, xviii (1966), 55 -70. Other characteristics like brilliant coloring and weak characterization are mentioned by Martha Conant. See The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century. (N. Y.: Columbia, 1908), p.70

My essay will be especially concerned with a basic pattern which Moffitt has overlooked: that is the warring powers in the Arabian Nights. This Major pattern encompasses numerous minor ones which demonstrate the characteristics mentioned by Cecil Moffitt and Martha Conant.

5 — See " Poe's 'Arabesque,' " p. 69.

6 — Beckford's infatuation with the Arabian tales was so thorough that it might be boring to trace direct borrowings from and allusions to the Arabian Nights in his works. Thus, this essay will not be concerned with these. It is perhaps sufficient to mention that his friend Lady Craven nicknamed him " The Arab "because of his dominant interest in the Arabian lore. See J. W. Oliver, The Life of William Beckford(London : Oxford, 1932), p.99.

7 — Life and Letters of William Beckford of Fonthill (London: Heinemann, 1910), p. 21 .

8 — Cited by J. W. Oliver, pp. 31 — 32

9 — Boyd Alexander, England's Wealthiest Son (London: Centaur Press, 1962), P. 41.

10 — *Ibid.*, p. 46.

11 — J. W. Oliver, p. 100.

12 — See Lewis Melville, Introduction to The Episodes of Vathek, Tr. Frank J. Marzials (London: Chapman & Dodd, 1912), p. vii. For further details concerning the composition of Vathek, See J. W. Oliver, Melville's Life and letters..., and Boyd Alexander.

13 — This and Subsequent quotations are from the Oxford edition of Vathek, ed. Roger Lonsdale (London: 1970), P. 116.

14 — See Roger Lonsdale's Introduction to the Oxford edition of Vathek, p. ix.

15 — Many critics assume that Beckford tends to burlesque conventional Oriental tales, See for example, James K. Folsom, "Beckford's Vathek and the Tradition of Oriental Satire," *Criticism*, 9. (1964), 53 -69.

In a tale which Beckford takes seriously, there is no much space for satirizing conventions. Beckford himself was " particulary touchy about any criticism of Vathek. "
See Boyd Alexander, P. 92.
What is wrongly interpreted as satire is the bitter humour which is not unusual in a man so well versed in the Arabian lore.

16 — Beckford's first reviewers noticed

ing Vathek's lamentable position and his sorrowful countenance in the Hall of Eblis. Moreover, Beckford drew on Wathik's interest in esoteric lore, his taste for sensual pleasure, his withering look and his descecnt from a Greek mother, to develop the demoniacal element in his hero's character. These and his heterodox views might have been enough to drive the pious to think that Al-Wathik would never escape damnation as an associate of Eblis. In fact what happened to Wathik in his last years might have convinced the pious that he was damned. He was seized with insatiable thirst as a result of dissipated living and depravity. Beckford utilized this detail for his own purpose, implying that Vathek is visited by an unquenchable thirst at the Giaour's instigation.[29]

In the light of Beckford's personal experience and his persistent association of sensual pleasure with death and damnation in a society which imposed upon him unbearable restrictions, the thirst which brought about Wathik's premature death might have been of tremendous appeal to Beckford. Wathik, the first musician Caliph, indulged in sensual pleasure to the extent of procuring his own death. It should not be surprising therefore that for the youthful delittante who was inclined " to run every risk sooner than renounce his present happiness, " there was no better Caliph to identify himself with than Wathik.

Footnotes

1 - For an annotated bibliographic listing of the editions of Vathek, see R. J. Gemmett, " An Annotated Checklist of the Works of William Beckford, " Papers of Bibliographic Society of America, LXI (Third Quarter, 1967), 243-258. See also *A Bibliography* of William Beckford of Fonthill by Guy Chapman and John Hodgkin (London: 1930). Although Chapman, Parreaux and other Beckfordians assumed that Beckford's work passed unnoticed, Robert j. Gemmett proved otherwise. See " The Caliph Vathik From England and the Continent to America, " *American book Collector,* XVIII, No. 9 (1967 -68), p.16. See also Fatma Moussa Mahmoud, Beckford, Vathek and the Oriental Tales in William Beckford of Fonthill: Bicentenary Essays (Cairo Studies in English, 1960), pp. 81-83.

See his "Introcluetion" to Vathek (London: Oxford Univ. Press, 1970 PP. x viii- xxii.

2 - See his " introduction" p. xxvii.

3 - *The Arabian Nights Entertainments,* Tr. from the Arabic. A New and Complete Edition With Upwards of an Hundred Illustrations on Wood, Drawn by S. J. Groves (London: Charles Griffin, 1866).

Vathek, pp. 541 -80. See R. J. Gemmett, " An Annotated Checklist..., p. 248.

4 — In a very illuminating study of " Poe's Arabesque," Cecil L. Moffitt mentions these

letter of ll March 1782, at the time when he conceived and wrote Vathek, Beckford remarked :

These were pleasant moments full of excitement and busy life-- but what are moments such as they-- compared to those more fortunate retired hours, are passed at Fonthill immured in the Turkish chambers-- when joy thrilled every glance we cast at the vaulted ceiling, glowing with saffron light, reminded us of the subterranean retreat of the princess of the Isle of Ebony in the tale of the 3 calenders and induced us, like that victim of ruthless jealousy, to run every risk sooner than renounce our present happiness. 26

Beckford's tendency to identify himself with this type of character is clearly indicated in his description of Vathek. Instead of a Caliph endowed with Harun- Al- Raschid's majestic grandeur, Beckford presents a ruthless, **imperious** figure who, though modelled on a historical personage, is moroeover less a figment of Beckford's imagination. In Ernest Baker's words, " the caliph's unscrupulous and unsatiable ambition is Beckford's egoism and boundless curiosty pushed to the verge of monomania ".[27] In his descirption of the Caliph and his household, Beckford tends to overemphasize the hideous, the grotesque, the blasphemous and the shameless.

For a man so well- versed in Oriental lore as Beckford, however, the choice of Al- Wathik as the Faustian hero of his novel cannot be meaningless. It is true that, in presenting Vathek entangled in a devilish net, Beckford depicts a character which no Orientalist will appreciate on account of its distortion of historical facts;[28] yet Wathik might have appealed to the author because of certain factual details which rendered him tragic in Beckford's eyes. Among these details was Wathik's thorough interest in knowledge which manifested itself in his involvement in many religious controversies which led to serious problems at that time. During his early career, Wathik held the belief that theKoran wasa creation rather than an inspiration; a heterodox view which the Orthodox strongly opposed. As a free thinker who resisted a deep- rooted tradition, Wathik found himself in a situation which drove him to humiliate and persecute the pious, a fact which young Beckford manipulated in drawing the Satanic leanings of his hero. Indeed, the whole atmosphere of hatred and suspicion which surrounds Vathek is little different from that in which Wathik actually lived. In an attempt to preserve religious traditions, the Orthodox conspired to depose the Caliph and his associates. The conspirators, however, were unable to carry out their plans, and their leader Ahmed the Martyr was executed. Thus Wathik lived and died cursed by many and loved by very few.

In his last years, Wathik desisted from further attempts to humiliate and maltreat the pious, a hint which Beckford utilized in depict-

warns Vathek that he and his retinue should return since " beyond these mountains, Eblis and the accursed dives hold their infernal empire " (Vathek, P. 104). The shepherd's warning, however, passes unnoticed, and the Caliph affirms his renunciation of Islam and his longing for talismanic power. In approaching the ruins of Istakhar, Nouronihar and Vathek proceed with unshakable will despite the awe- inspiring ruins ,the death - like stillness of the place and its gloomy watch- towers. Streaming full on the place, the moonlight makes it possible for them to see " characters like those on the sabres of the Giaour. " The allusion to the sabres, which the Giaour has shown to the Caliph in their first encounter, emphasizes the unity of the whole adventure, for now they are on the threshold of the hall of damnation where a voice " proceeding from the abyss of death " is to proclaim that " All is accomplished " (Vathek, P. 119). Indeed, with this proclamation Vathek's adventure comes to an end, and the story which begins with the grotesque laughter of the Giaour and his changeable sabres, ends with these same sabres and with an awful damnation that renders the Caliph and his colleagues suspended between life and death, carrying within them hearts tormented in flames:

> These unhappy beings recoiled with looks of the most furious distraction. Vathek beheld in the eyes of Nouronihar nothing but rage and vengeance; nor could she discern aught in his, but aversion and despair. The two princes who were friends..shrunk back, gnashing their teeth with mutual and unchangeable hatred. Kalilah and his sister made reciprocal gestures of imprecation; all testified their horror for each other by the most ghastly convulsions, and screams that could not be smothered((Vathek, p. 119) .

In depicting the Hall of Eblis, Beckford clearly improves on similar scenes of horror in the Arabian Nights. But details such as the yawning rock, the marble staircase, the vaulted ceiling, the enameled lock and the dancing Jinns are among the dominant properties of the Arabian tales. Although Beckford's description of the Hall of Eblis was mainly inspired by the Egyptian hall and the Turkish chambers of Fonthill,[25] his early grounding in the machinery and atmosphere of the Arabian tale made it impossible for him to dissociate even his most subjective experiences from the web of Scheherazade's world. One gets the impression that even his 1781 Christmas Festivals at Fonthill which suggested his "first idea of the Palace of Eblis," were given the erotic and sadistic touch of the Arabian Nights.

In those festivities, Beckford indentifies himself with the princess in " The Second Kalandar's Tale," who had been forced to live in a subterranean retreat after being abducted by the first cousin of Eblis, to suffer cruel torture and death later after a love affair with the second Kalandar. Like her, Vathek and Nouronihar preferred " to run every risk " rather than renounce their immediate happiness. In a

Caliph and his retinue with destruction. The scene is a prelude to damnation , for serpents crawl from their retreats and beasts flock towards Vathek and his troops: The crashing of bones was heard on all sides and his troops: " The crashing of bones was heard on all sides, and a fearful rush of wings over head; for now vultures also began to be of the party " (Vathek, p. 46). References to hell (p. 47), to the murmurings of Vathek's little pages who are dying of thirst and fatigue, and to the relentless ifrits (p. 50), all prepare for the final damnation in the Hall of Eblis As usual,however, the tension in such scenes is deflated, and the adventure terminates with the arrival of Fakreddin's emissaries who save Vathek and his retinue from apparently inevitable destruction.

Another significant episode which leads to the final damnation in the Palace of subterranean Fire is Nouronihar's vision. Moving in the omnifarious universe of the Arabian tales, where the supernatural " might at any moment crowd miraculously over into the sphere of the senses," [24] Nouronihar is drawn by an irresistible impulse towards a clear, bluish light on the top of the highest mountain. The solitude of the situation, the silence of the night, the murmuring water- falls, the hollow rustlings among the palm- branches, the funeral screams of the birds, all conspire to fill her soul with terror. She imagines every moment " that she trod on some venomous reptile " (Vathek, P. 70). Like the author or any other enthusiastic reader of the Arabian tales in a similar situation, " All the stories of malignant Dives and dismal Ghoules thronged into her memory: but, her curiosity was, notwithstanding, more predominant than her fears " (Vathek, 70) . Voices and sounds strike her ear as if they were " the dirges which are sung over the tombs. " These and the blazing large wax torches frighten her so much that she sinks senseless at the entrance of the grot. It is only in such a death-like condition that she can perhaps be acquainted with the treasures in the Palace of Subterranean Fire; for at that moment her taste for the marvellous predominates, and she is rendered susceptible to the Giaour's seductive argument (see Vathek, P. 71)

The Giaour's argument concludes with a decision to prepare the Palace of Subterranean Fire for the reception of Nouronihar and her future husband, the Caliph. Like Kumar al-Zaman and Princess Budur in the Arabian Nights, Nouronihar is perhaps carried back by Ifrits or Jinns, for when she awakes, she finds herself reclining on a sofa, in the palace of her father. Her visionary experience, however, is given a touch of reality when Shaban upbraids her for wandering a way far from her father's palace. On the other hand, she commands Shaban not to question one " who is born to give laws and subjects all to her Power"(Vathek, p. 72). This change indicates that after her communication with the devil, Nouronihar feels that the new pact renders her superior to others, though equal to Vathek in despotism and arrogance. Soon after she has undergone this change,the Caliph is introduced to further the expectations and schemes of the infernal powers.

Before reaching the Palace of Istakhar, a holy shepherd —— a good Jinni in disguise--

setting suspends any logical analysis; and, like Vathek, we find ourselves surrounded with chattering negresses, dead bodies, and blazing flames of a swarthy crimson color. The terrible heat, the suffocating fume and the dazzling marble overpower Vathek's senses, and his initiation into sorcery and black magic occurs while he is in a swoon. It is worth noting here that a swoon or a trance is usually necessary for entangling the individual concerned in a Satanic web. As we shall see later, Nouronihar must pass through a similar trance to attain a union with infernal powers.

In creating the general atmosphere of his tale, Beckford follows his Arabian model. He carefully blends the horrid with the humorous, the melodramatic with the comic and the fantastic with the realistic. As soon as Vathek regains his consciousness, for example, his mind dwells not on the strange and horrible situation in which he finds himself; on the contrary, he is attracted to a table " covered with the most magnificent repast: flaggons of wine and vases of excquisite sherbet reposing on snow " (Vathek, P. 35) . Even in the final scenes of the novel, one can detect Beckford's comic tone in describing Carathis as she arrives on the back of an Ifrit who complains grievously of his burden.

It is indisputable, however, that the author's intense vision and his sombre tone in describing the palace of Istakhar made the final scenes more impressive, as they depict human weakness, failure and agony in face of the irresistible attraction and ultimate destructive power of the devil. But to speak of the superiority of the final scenes to the rest of the book reveals a wilful neglect of Beckford's model on the one hand, and a distortion of the whole structural pattern of the tale on the other.[22] In Prince Ajib's and the Second Kalandar's adventures, for example, certain episodes terminate with a note no less sombre and tragic than that which pervades the last scene in Vathek. Furthermore, the tragic crescendo is usually prepared for through a steady use of images and allusions that lead to the final catastrophe. References to streams of blood, howling winds, lamentable screams, from dying people, prodigies and omens all help to build up a final tragic atmosphere. The story - teller tends to minimize the grotesque and comic elements as he approaches the end, inspiring his readers with awe but leaving them wiser and sadder.

Moreover, Beckford prepares for his final scenes through a careful handling of a series of incidents which are dominated by fire and death. Vathek's departure from Samarah on his way to the Palace of Istakhar is a departure from life and hope; for his perverted pilgrimage is inspired by the Giaour whose chief is Eblis, " The despairer, " as Satan is called in Islamic demonology. In a very illuminating commentary, Kenneth W. Graham remarks that" the dominant quest in Vathek is an ironic reversal of the traditional on (the account of the three venerable pilgrims to Mecca), and instead of leading upwards God, it leads to the Subterranean palace of Fire." [23] This being the case, Vathek's quest is associated with the image of fire and hell. On their way to Istakhar, the forest of cedar catch fire, threatening the

permeates the whole action of the tale, and disparity between Oriental splendour and hideous evil makes itself manifest throughout Vathek. In the words of D. P. Varma, " Against the background of glittering splendour and colour flit a host of unearthly figures-- wringled astrologers, hideous Giaours, gibbering negresses, and restless forms pacing with their hands on burning hearts"."[19] Different scenic devices are introduced to maintain this atmosphere of conflict and war which distinguishes the Arabian Nights. In Samarah as well as on the way to Istakhar, the landscape alternates between opulent, green plains, and wild chasms, naked hills and barren deserts. Scenes of beautiful gardens and pastoral happiness precede or follow scenes of terror and destruction. While the santons of the Rocnabad Valley advance to salute the Caliph, the latter's guards, horses and camels wanton over "their tulips and other flowers, and made a terrible havoc amongst them'(Vathek, 101). Beautiful damsels with large, black eyes appear in contrast with one-eyed negresses; while scenes of innocent love alternate with scenes of brutal, sexual appetites and grotesque lust, in which negresses lust for spending the night with ghouls. Delicate children whose parents dress them for a beauty contest are wilfully thrown into the chasm to feed the Giaour. Innocent guides are starved to death in order to be fed to hungry ghouls:

> The negreses, full of joy at the behests of their mistress (carathis); and promising themselves much pleasure from the society of the ghouls, went, with an air of conquest, and began their knickings at the tombs. As their strokes were repeated, a hollow noise was heard in the earth; the surface hove up into heap; and ghouls, on all sides, protruded their noses to inhale the effluvia, which the carcases of the wood- men (the guides) began to emit. They assembled before a sarcophagus of white marble, where Carathis was seated between the bodies of her miserable guides (Vathek, P. 92).

In these and other scenes, Beckford demonstrates a good grounding in the theatrical properties of the Arabian tales which abound, among other things, with references to cemeteries, grots, ghouls, magic, sensational crimes, transformation, marriage with supernatural beings, bad Jinnes and good angels whose job is to save children or to carry people from one place to another. The enchanted prince of Fonthill, however, improves on his original in the mass hanging scene in the tower and in the previous graveyard episode. Although both scenes have numerous parallels in the Arabian Nights, Beckford's careful selection of words and images clearly reveals the influence of Alexander Cozens, the landscape painter who was Beckford's tutor and confidant for a reasonably long period.[20] Cozens' influence, however, cannot be isolated from the impact of the Nights, for the painter was himself an Orientalist who was deeply interested in Occultism and black magic.[21]

In the blazing fire scene in the tower where Carathis stands stripped " to her inmost garment" to ensure full communication with the infernal powers, the surrealistic quality of the

(seeVathek, pp. 35, 41).

The complications,however, are more serious, for the haunted castle will surely disturb the whole world of Samarah. The city is exposed to confusion, horror and destruction soon after the Giaour's arrival. Nowhere does the Giaour more defiantly demonstrate his enormous power to evoke horror and disruption than in the rolling - ball scene. Transforming himself into a rolling ball "on all sides, " the Giaour invites people to kick him. Driven by an "invisible power", the Caliph and his subjects pursue the ball which, in passing from one apartment to another and from one street to the next, attracts every person in the city. The confusion that prevails renders Samarah "like a city taken by storm, and devoted to absolute " plunder (Vathek, P. 20). No less suggestive than Sitt al-Husn's experience in " The Second Kalandar's Tale, " this scene indicates the troubles which befall upon a peaceful city upon the intrusion of Ifrits and fiends. The analogy between the Giaour's intrusion and The Second Kalandar's Tale is worth pursuing, not only because the Giaour's appearance in Samarah is associated with scenes of confusion and disruption similar to those from which the King's city suffers after the presence of the awful Ifrit, but also becasuse such an ominous presence is prepared for in both tales through a careful handling of scenic devices. In " The Second Kalandar's Tale, " for example, " the world waxed dark before our sight till we thought that the sky was falling upon our heads, and lo! the Ifrit presented himself in his own shape and aspect. " While in the subterranean retreat of the Ifrit, the second Kalandar kicked the alcove," and the air starkened and darkened and thundered and lightened, the earth trembled and quaked and the world became invisible, " then the Ifrit appeared." In Vathek, while the Caliph is walking outside the city, he suddenly sees " the blue sky... streaked over with streams of blood, " the moon and the stars " were eclipsed at once, and a total darkness ensued. The earth trembled beneath him, and a voice came forth, the voice of Giaour, who, in accents sonorous than thunder, thus addressed him: wouldst thou devote " thyself to me "'? (Vathek, p. 22) .

The "Streams of blood" image which reaches from the valley to Samarah indicates that Fakreddin's valley is to suffer similar confusion and destruction. Before Vathek embarks on his vicious designs, the valley with its murmuring streams, flowering shrubs and woods of palm trees deserves to be described as "the asylum of pilgrims, the refuge of travellers " (Vathek, P. 54) . The Pastoral setting is so impressive that it endows the Caliph with piety, and he consequently recites his prayers and calls for the Koran(Vathek, p. 52). Soon after his violation of the laws of hospitality and his seduction of Nouronihar, however, Fakreddin's valley is reduced to a temple of lamentation where the pious emir bewails the loss of his daughter and Gulchenrouz

The disruption from which Samarah and Fakreddin's valley suffer as a result of the Caliph's alliance with the Giaour is emphasized throughout the tale. It falls within the basic conflict between the faithful and Eblis. The conflict

menacing world of infernal powers. The physical and spiritual setting of the novel is so closely related to the action that it is almost impossible to deal with each separately.

The world of Vathek is divided into two major geographical areas: the world of Samarah extending to the hills of Istakhar on the one hand, and the world of infernal powers centred in the Palace of Subterranean Fire on the other. Neither of the two worlds can actually claim complete independence, for Eblis, his Giaours and demons never relinquish their schemes to subvert Islamic societies and to induce the weak and the ambitious to abjure Mahomet and to form a pact with the devil. On the other hand, faithful Muslims wage an earnest struggle against the devil, using all their art and power to ward off evil spirits, to the extent of summoning the help of the faithful Jinn to defeat Eblis and his agents. In the world of Vathek, as in the world of the Arabian Nights, evil spirits haunt cemeteries, gulphs, dark chasms, towers and recesses where magic is practised. In the mysterious recesses of Vathek's palace Carathis deposits skulls, skeletons, mummies, " oil of the most venomous serpents; rhinoceros' horns; and woods of a subtile and penetrating odour " (Vathek, p. 31) . The mere existence of these magical devices indicates complete readiness to invite evil spirits to haunt the palace and, ultimately, to hold communion with its residents. In a Caliph's palace, however, magic cannot be practised unless the Caliph himself abjures Islam or at least shows a readiness to do so. In the case of Vathek, the five palaces which indicate his voluptuous and sensual nature and the tower which suggests his search for esoteric and forbidden lore, all reveal his readiness to work for a union with Eblis. Moreover, his mother Carathis still retains Greek beliefs which "all good Mussulmans hold in such through abhorrence " (Vathek, p. 8), and she waits only for the right moment to initiate her son in sorcery. Vathek's conflicting desires- the Islamic orientation on the one hand and his attraction to esoteric lore on the other- assume pervasive aspects, as they indicate a basic conflict extending beyond his mind to include the whole outside world of Samarah. In this world, the faithful stand against the infidel, the mosque against the palace as a symbol of sensual indulgence; minarets which symbolise religious communion with God contrast with the tower as a symbol of defiance.

When Vathek's aspiration for forbidden knowledge prompts him to issue a proclamation that strangers should be brought to his palace, he in fact invites evil spirits to haunt his premises. In the world of the Arabian Nights, as in Vathek, hideous strangers in a presumably sacred place are usually associated with Eblis. On the other hand, the mere invitation of evil spirits, either through actual attendance as in the Giaour's case or through Carathis' magic rites, indicates imminent confusion and disruption; for the place which they henceforth haunt will witness misery, destruction and death. Ultimately, the faithful will be humiliated and those who insist on intruding, like the loyal subjects who hurry to extinguish the fire in the tower or the pious who come to show their respects to the Caliph, will perish inside the haunted castle

The youth whose mind was stuffed with Sultans, Jinns and Ifrits was " almost bound to produce a full-dress Eastern tale,[11]" and he required only the right moment to commit his imaginative experience to paper. A voluptuous festival at Fonthill in 1781 and communication with the accomplished Orientalist Samuel Henley, himself a great admirer of the Arabian Nights, stimulated Beckford's desire to compose a " Suite des Contes arabes" in the fashion of Scheherazade's tales, with Vathek as a frame-tale.[12] Had Beckford carried out his ambitious scheme, he would surely have produced a magnificent work of art. Instead of a collection of tales, however, Beckford composed Vathek and the Episodes which are woven around his frame- tale. Unlike schcherazade, Beckford's narrators are damned forever, and their tales are related in the abode of Eblis. Vathek agrees to relate his adventures, and he " began, not without tears and lamentations, a sincere recital of every circumstance that had passed. When the afflicting narative was closed, the young man entered on his own. Each person proceeded in order"[13].

More to the purpose of this essay, however, is Beckford's unique use of the major theatrical properties of the Arabian Nights in the composition of Vathek. It is convenient perhaps to remark in this regard that the enchanted Sultan worked on translations from the Wortley Montagu manuscripts of the Arabian tales between 1780 - 1783, and thus he was fortunate enough to reread and study the Arabian Nights in the original Arabic.[14] Moreover, The Montagu manuscripts are more or less complete Arabic texts including all the grotesque humour of the original, mingled with the horrid, the tragic and the fantastic. It is only when we recognize this fact, which has been overlooked by many critics, that we can accept the narrator's grotesque humour and comic tone as a central feature of Beckford's Arabesque.[15] In the original Arabic, which only Richard Burton and John Payne attempted to translate fully into English, Arabian story- tellers are fond of ludicrous hyperboles, brutal farce and grotesque humour. Conceived and written during the time when Beckford was working on the Montagu manuscripts, Vathek, more than any other oriental tale, is faithful to the original Eastern tales not only in its setting costume, but also in its incidents, machinery, characterization and general atmosphere.[16]

In his description of the five palaces in Samarah as well as in his delineation of the route to Istakhar, Beckford demonstrates a wide, though at times imperfect, knowledge of the actual geographical location against which his Caliph's Faustian quest takes place.[17] Associated with the physical background of the novel is the dominant Islamic culture which colors the whole action. In this respect, Beckford's major contributions consist not only in his depiction of such backgrounds, but also in his control of a whole structural pattern based upon suggestive pictures and contrasts. Unlike numerous eighteenth- century pseudo- oriental tales, Vathek presents a world synonymous with that of Scheherazade,in so far as it is organized through contrasts; primarily between the secure and urbane Islamic society and the

tion came too late... the Oriental tales took possession of the impressionable reader to such an extent that he could never forget them. They had fired his youthful mind and held his imagination captive; their influence over him never waned all the days of his life ".[7] Throughout his early life, young Beckford developed an inordinate taste for these tales which provided him with a gorgeous, fantastic and dream- like world which he took for granted as real and, ultimately, preferable to the external world. " I will seclude myself if possible from the world, " he wrote, "and converse many hours with you, Moisasour and Nouronihar (referring to The Long Story which he wrote in 1777) I am determined to enjoy my dreams and phantasies and all my singularity, however irksome and discordant to the worldlings around.[8] " The more he was warned against over- indulgence in the world of the Arabian Nights and the more his elders tried to wean him from them, the greater became his attachment to that exotic world of Caliphs, Ifrits and Jinns.

Beckford's attraction to Scheherazades world,however, should be distinguished from Victorian escapist attitudes. Unlike Dickens', Beckford's infatuation with the Arabian tales was more or less a thorough identification with many of its historical personages and despots on the one hand, and a deep emotional involvement in its thrilling adventures on the other. It was not the secure court of Harun Al-Rashid which attracted him, neither was it the Valley of Diamonds; but the Sultanic defiance of restrictions and the wilful determination to delve into the mysterious, to enter forbidden subterranean recesses and to defy or to form pacts with powerful Ifrits and vicious magicions.. The full impact of Scheherazade's tales on the youthful, rich dilettante of Fonthill can be estimated when we consider his early Sultanic leanings, for Beckford modelled his life upon that of the Caliphs and Sultans of the Arabian Nights:

> He talked with evident satisfaction of the power of eastern satraps, the servility of their subjects, the pomp of their attendants. He exacted similar obedience at Fonthill. His anger was unbridled when he was provoked or contradicted. He became imbued with the idea that he was descended from a race of Kings.[9]

Unlike his successors, and Charlotte Bronte in particular, who tended to domesticate the exotic, Beckford colored and shaped his life to conform to the world of the Arabian Nights. His Sultanic leanings drove him to resist the religious and social restrictions imposed upon him as the heir of enormous wealth and as a distinguished member of the ruling class. Despite his elders' efforts to encourage him to develop an interest in parliamentary affairs, Beckford bluntly rejected such participation indulging instead in " a secret dream- life of the imagination, centred on the Orient.[10] " It was this imaginary kingdom of his, in which he figured as a Sultan, that formed the world of his imaginative writings.

Beckford's Vathek as an Arabian Tale

Dr. Muhsin Jassim AL- Musawi
Prof. Baghdad university
College of Education

I was soaring on the Arabian bird roc, among genie and enchantments, not moving among men.

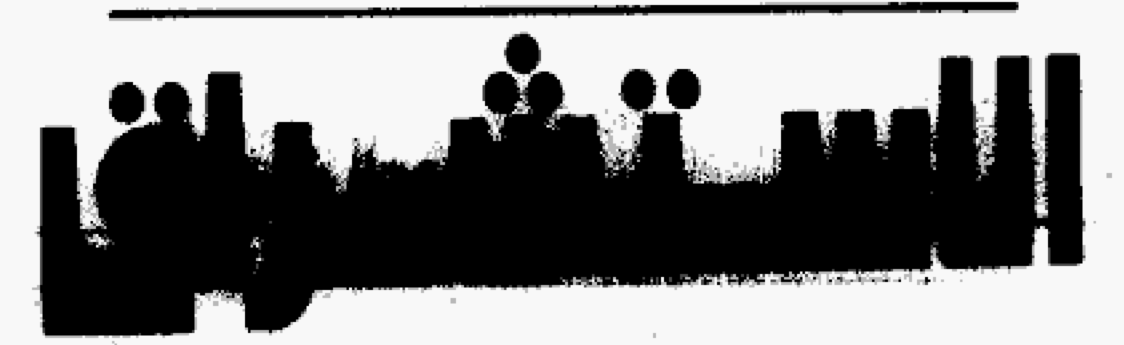
William Beckford

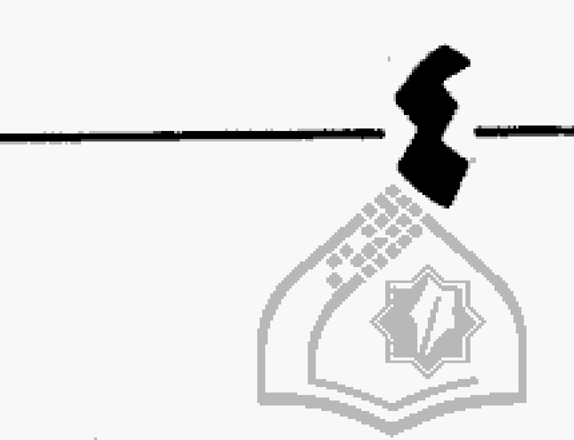
Since the appearance of Samuel Henley's unauthorized English version of Vathek in 1786, Beckford's masterpiece has enjoyed unwaning popularity as one of the best imitations of the Arabian Nights.[1] In his introduction to the 1893 edition of Vathek, Richard Garnett remarks that Beckford's tale " might appear without disadvantage in the Arabian Nights , with Aladdin on its right and Ali Baba on its left;[2] " a suggestion which, taken literally, was too late since Vathek was actually included in the 1866 edition of the Arabian Nights.[3] The significance of Garnett's remark lies, however, in its emphasis on these generic characteristics which make *Vathek* no less entertaining and wonderful than Scheherazade's tales. It is the purpose of the present essay to study these characteristics in relation to Beckford's life - long infatuation with the Arabian tales, and to describe the nature of his Arabesque as expressed in Vathek.[4] For Beckford, however, writing " in the manner of Arabians " includes not only the depiction of the fanciful,[5] the " colorful, (the) intricate, (and the) symmetrical, " but also the further exploration of his inner self which was wholly attracted to and nourished by Scheherazade's tales.[6]

At a time when young William Beckford was obliged to lead a life of social isolation because of his mother's refusal to entrust his education to institutions, and when he was provided with everything which enormous wealth obtained, he came across a copy of the Arabian Nights. His biographers assert the tremendous influence which those tales exerted on the boy, who perused them with avidity and joy. In the words of Lewis Melville, "the impression they made on him was so strong that Lord Chatham (Beckford's godfather) instructed Lettice (his tutor) that the book must be kept from him. The precau-

وزارة الثقافة والاعلام

سلسلة كتب الثقافة المقارنة





العنوان: اعظمية - بغداد - العراق ص.ب. ٤٠٣٢ . تلكس: ٢١٤١٣٥ . هاتف: ٤٤٣٦٠٤٤

كافة المراسلات تعنون باسم السيد رئيس التحرير



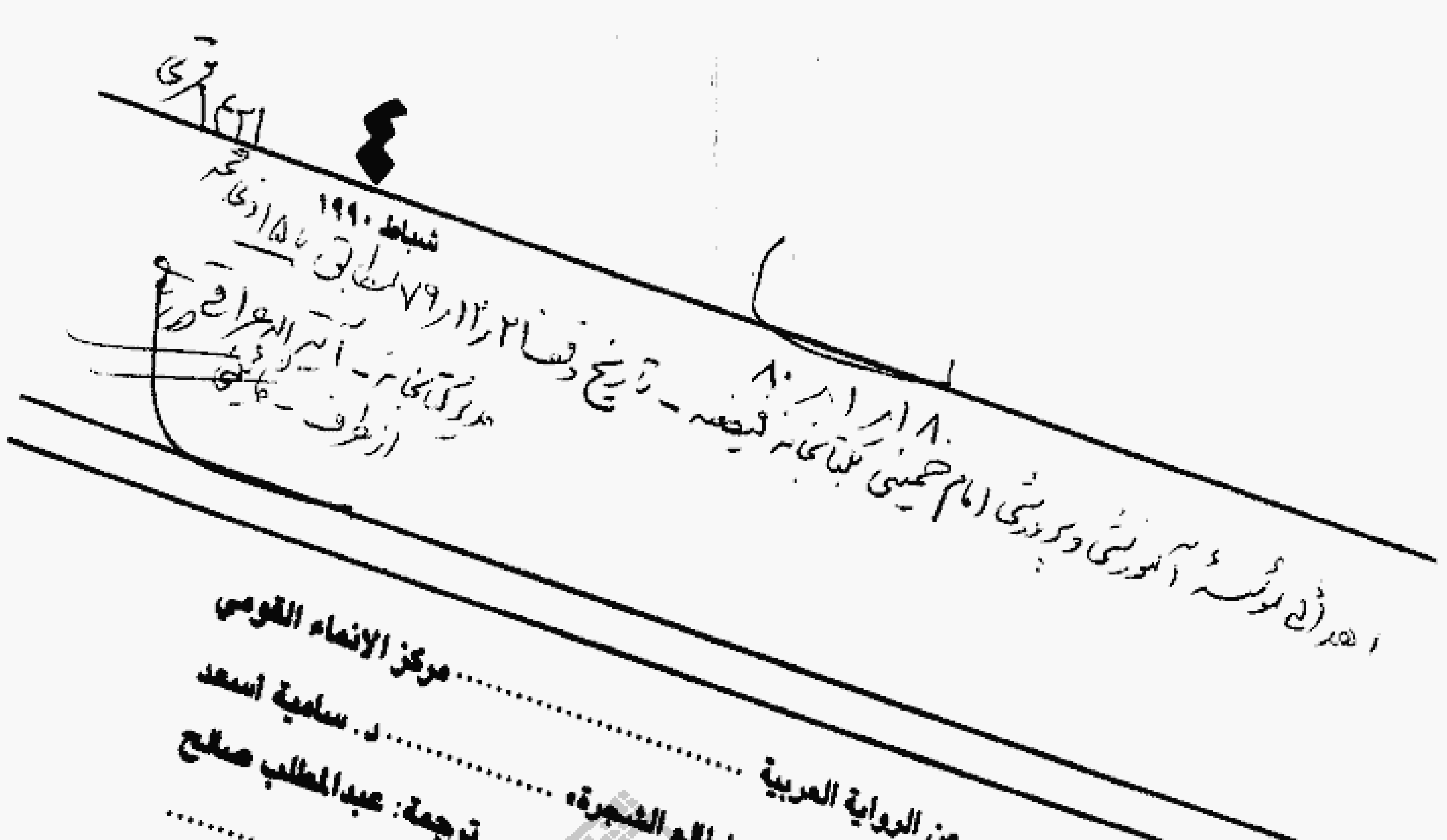
دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد - ١٩٩٠



محتويات العدد

تصميم سلسبيل ناجي شاكر



شباط ١٩٩٠

أ. د. محسن جاسم الموسوي

المثقفون العرب والاستشراق
منهجية التنوير عند طه حسين
ومشروع النهضة

لعل من بين أبرز مواصفات طه حسين شخصاً وكاتباً ومفكراً انه يجانب حذر معظم الكتاب الذين يتسترون على طبيعة تكوينهم المعرفي اسلوباً ومادة، وهكذا لم يكن اعترافه بتأثير نلينو وغيره من دارسي الشرقيات والمستشرقين في تكوينه وتأسيسه المنهجي والفكري غير تأكيد على ثقة طه حسين بنفسه وبقدرته على تجاوز هذا التأثير، بمعنى الافادة منه دون التبعية الكلية او المطلقة أو العمياء اليه. وعلى الرغم من حقيقة أن هذا التأثير يكاد يتشكل في دراساته الادبية من خلال ثنائية العلاقة بالموروث والتربية (التقليدية) للتدريس الازهري بحيث يسقط ملامحه على اساليبه وتفسيراته واستنتاجاته في اكثر من ميدان يخص تاريخ الادب العربي ونهجه، الا انه تحول عند طه حسين تحولاً تنويرياً يفيد من النزوع التجديدي السائد في الثقافات الاخرى بغية التطبيق في الدراسات المماثلة ومناهجها ازاء الثقافة العربية. واذا كان طه حسين يتعرض في حينه الى انتقادات بعض معاصريه ممن يلومون فيه ما يعدونه «تبعية» للاخر، الّا أن افاداته في أغلبها تظهر بمثابة توظيف عقلاني للاساليب الجديدة، والمادة التي تعرض اليها هذه الاساليب، محققاً نقلة ذات شأن في طبيعة علاقة المثقفين العرب بالاستشراق من خلال مسعاه التوفيقي للموازنة بين الاستشراق في أحسن مواصفاته العلمية والمعرفية لدى نلينو مثلاً، وبين الموروث وتقاليد تعليمه . وعلى الرغم من انه لم يكن معنياً كثيراً بجانب السجال الذي عني به استاذه وشيخه محمد عبده، الا انه كان شأن متنوري عصره ثمرة من ثمرات هذا السجال في جانبه الآخر ، أي الجانب الاكثر ميلاً للانفتاح على الغرب بصفته حياة مجانبة أو مغايرة، يتمثلها لطفي السيد وغيره ممن يتشكل منهم محيط طه حسين المباشر في أيام نضجه ، وأولئك الذين كانت لهم مكانتهم العلمية والمعرفية من دارسين وباحثين كعلي عبد الرازق مثلاً.

وقد لانضيف جديداً عندما نبحث في بدايات اليقظة الفكرية العربية في منتصف القرن الماضي ، أو نستطرد في ذكر تأثيرات الشيخ محمد عبده على طه حسين ، وقد لا نضيف شيئاً أيضاً عندما نسعى الى وضع مجهودات طه حسين في اطارها القومي الأشمل بمعية البحاثة والدارسين والساسة والمفكرين الذين أوجدوا حركة فكرية سياسية قومية واسعة على امتداد ساحة الوطن العربي[1] ، وقد تبقى هذه من مهمات المؤرخين ودارسي التاريخ السياسي ـ الفكري العربي الحديث. لكن القضية التي تستدعي مزيداً من المتابعة بخصوص عُصر التنوير العربي هي تلك العقلية الجديدة، أو المنهجية الفكرية، التي جاء بها طه حسين ليؤثر تأثيراً حقيقياً وفعالاً واسعاً في تكوين المحيط الادبي الجديد، ذلك الذي تحققت أو تتحقق فيه النقلة الجادة من السكون الذي خيّم على الحياة العربية فاحتواها، الى الحركة التي انتعشت عندها أو بموجبها هذه الحياة، فبين تصور لاسلوب طه حسين سجالاً في هذه الحياة وآخر له على انه وريث الازهر الذي أربك التقاليد، نكاد نغفل على

أصعدة المنهج دوره الحاسم في تفجير مكونات التنوير في نهج التفكير، بحيث تتبدى هذه المكونات في النقد كما هو الامر في اللسانيات، في الكتابة الابداعية كما هو الامر في النزعات العقلانية، مضفية على أجواء الفكر والاداب سمات جديدة لم تكن متوفرة من قبل في الساحة القومية. ولربما يعدّه بعض الكتّاب والباحثين منحازاً الى الغرب اسلوباً وتفكيراً، ويراه آخرون مقتبساً عن النظريات السائدة في الفكر الاوربي قبل عقود ، الا ان التحفظات بشأن تعميماته ازاء فلسفة «الشك» أو تلك التي تخص ميله للربط بين الثقافة المصرية والثقافة اليونانية ينبغي الا تسقط جزافاً على كل ما قال، أو ان تجتزىء ماكان يذكر بمعزل عن بعض العوامل العامة في المحيط العربي او الخاصة التي تحدوه الى الاندفاع في المحيط الجديد الذي يتمناه بديلاً أو يتصوره انموذجه الذي بمقدوره المساهمة في نقل مجتمعه اليه. أي ان مناقشة طه حسين ينبغي الا تهمل احساسه الشخصي بالحصار الذي يتشكل من مجموعة من العادات والمواقف الفعلية والمتخيلة حسب ما ترد في «الايام» ؛ كما انها ينبغي الا تتجاوز وقائع التخلف التي تدفعه الى تشكيل المنظورات البديلة في ضوء أمنياته أو قناعاته بشأن النهضة الاوربية الحديثة وأصولها، وهي امنيات وقناعات تتكرر في الوصف والتحليل اكثر من ورودها في «المنهجية» التي ينبني بموجبها مشروعه التنويري، ولم تكن دراسات د. جابر عصفور في **المرايا المتجاورة**، وأحمد بو حسن في **الخطاب النقدي عند طه حسين**، وما ظهر مدروساً في رسائل جامعية اوردها بو حسن في دراسته المذكورة، وما جمعته دار الهلال في (طه حسين كما يعرفه كتاب عصره) او تلك التي احتواها عدد مجلة فكر لعام ١٩٨٩، قليلة الشان في تبين ملامح المنهجية المذكورة. لكنها اذ تعنى بدراسة اثار طه حسين كاملة في ضوء الوقائع الفعلية لهذه الاثار وتشعباتها المدرسية والفكرية، لابد من ان تمر مروراً عاماً بهذه المنهجية، أي بمكونات التنوير واساليبه في كتابات طه حسين بصفته أحد أبرز رواد العقلانية العربية المؤثرين فعلياً في نشأة المثقفين العرب المحدثين وحياتهم وكتاباتهم وامتيازهم التجديدي في الابداع والنقد والدراسة.

وتكاد الضجة التي أثيرت حول مصادر الشعر الجاهلي من جانب أو تلك التي خصت آراء طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» ـ ١٩٣٨، أن تشكلا الاساس في طبيعة ما قيل ويقال عن مجهودات طه حسين الثقافية والفكرية، لدرجة التهديد بالطغيان على منهجيته الفكرية ذات التأثير الفعال في تشكيل العقلانية العربية، على الرغم من ان هذه المنهجية تشكلت أصلاً في ضوء الثنائية السالفة، والتي غايرت القراءات الدارجة للمشروع النهضوي باتجاه طرح الفكر سباقاً في صياغة الواقع. ولمدة ليست قصيرة كاد هذا اللغط أن يشكل الراي العام أو المحيط الاوسع الذي تتوزع فيه الاهتمامات وتضيع. وعند الشروع بمتابعة المنهجية الفكرية لطه حسين في ميدان التنوير العربي، لابد من الاشارة الى ان هذه المنهجية قد تلتقي مع غيرها عند سلامة موسى، أو قبله بقليل عند شبلي شميل في بعض الاتجاهات، الا أنها تختلف عما هو عليه الأمر عندهما، أو عند غيرهما، ورغم ولعه الشديد وموافقته على ماجاء به لطفي السيد مثلاً، كاتباً ودارساً ومبدعاً ومترجماً، الا انه، أي طه حسين، يمتلك اساليبه الخاصة به والتي كانت ابعد تأثيراً واكثر عزماً. وهو عندما يعرج على ترجمة أحمد لطفي السيد لـ « علم الاخلاق » مثلاً يصفه : انه «معلمنا الاول في هذا العصر»، مشيراً الى ان فلسفة السيد تتميز بالخصال التالية:

«الاولى انها فلسفة تجديد واصلاح، لا يقومان على هدم القديم، بل يقومان على تنقيته وتصفيته وتقويته وازالة ما فيه من أسباب الانحلال والضعف . الثانية انها فلسفة حرية وصراحة ، ولكن بأوسع معاني الحرية والصراحة العقلية. الثالثة انها فلسفة ذوق وقصد في اللفظ والمعنى والسيرة معاً، الرابعة انها فلسفة كرامة وعزة واعتراف بالشخصية الانسانية وحمل الناس على ان يعترفوا بهذه الشخصية»[٢].

وعلاوة على طبيعة انتماء طه حسين الى مدرسة «الجريدة»، وحزب الأمة متمثلاً بالسيد نفسه في مرحلة التشكيل الفكري والمشاركة الحياتية لطه حسين في اطار الدعوة للعقل والحرية وفضائهما الغربي، فإن «المجسات» المذكورة التي خصها بالتحليل لدى احمد لطفي السيد تستحق الملاحظة والتأمل سعياً وراء التماسها في مكونات التنوير ومنهجيته لدى

طه حسين نفسه، فإذ يعني رضاه امتلاكه للخصال ذاتها، او موافقته عليها اصلاً، او حتى تلمسها عند السيد رغبةً، فإنه ينظر اليها نظرة المتعلم الى المعلم، مثمناً اياها في وعائها الاوسع وظرفها المحلي عندما كان السيد ينهض بمهمات متعددة وكبيرة ومغايرة، تعد عظيمة الشأن في تقدير طه حسين ازاء ذلك «الافلاس الادبي والعلمي والفني» الذي ميّز الحياة الفكرية في تقديره حينئذ. اي ان طه حسين يؤكد ما لدى السيد من ميزات تجعله في الصدارة ازاء واقع الحال دون ان يلغي ذلك مكانة الاخرين في التأسيس الثقافي والفكري لطه حسين، على الرغم مما يعنيه هذا الجمع من تناقض أو تباين في الاهتمامات والمناهج، وهو مالم ينكره او يقلل من شأنه. لكن اهمية هذه المؤثرات، موجودة داخل النصوص أو خارجها، تتأتى من حقيقة ان هذه امتزجت عنده بخيارات شخصية متكونة، شجعته على دراسة ابي العلاء، كما دفعته الى المتنبي وابن خلدون، بحيث يبدو التأثير الخارجي والخيار الشخصي متوحداً، مأخوذاً عن كومت أو غوستاف لانسون وسانت بوف ولومتر ودير كايم وغيرهم ممن مرّ عليهم د.جابر عصفور واحمد بو حسن وغيرهما عند تحليل نموذجه الحضاري، علاوة على مكونات بيئته وقراءاته الاصل[4] .

ومهما بدا طه حسين جازماً في تقديم هذا الانموذج الا انه ذلك الجزم المشوب بالتوتر والقلق والحذر والتلميح بالافتراق عن الآخر، مستعيناً في مجادلاته بكل ما يتيحه «السجال» الاوربي في العصر المنصرم من فرص المنطق مرة والاستفسار الساخر وتسفيه الخصم تارة اخرى، مبتغياً شق السبيل أمام مشروعه، مفترضاً تباين الوعي والرأي، واختلاف القناعات مما يستدعي خلخلة البنية السائدة، ولهذا نراه أيضاً يلجأ الى التعريف المتكرر، وعرض المصطلحات الاساس، وايضاح الافكار، متوسلاً بالمراجعة والاقناع والضغط ايضاً لبلوغ القارىء، دون أن يعني ذلك دقة هذا المنهج أو سلامته، لاسيما عندما يدفعه الغيظ مما يعده تخلفاً الى الغرب انموذجاً متحضراً نيّراً بدا لذهنه خالٍ من المشكلات طيلة مرحلة الثلاثينات ، على غير ما استحضره بعدئذ وهو يعرض لكتابات كامو وباسوس وسارتر وآخرين.

واذ تبدو هذه الميزات الاسلوبية ذات الانعكاسات الواضحة على «منهجية» تفكير طه حسين معروفة لدى قرائه ودارسيه، الا انها لا تعفينا من مهمة استيضاح خطته المنهجية في بناء افكاره التنويرية الاساس، وهي خطة تتبدى جلية في منظوره الذي أسقطه على أحمد لطفي السيد عندما تناوله في معرض الثناء على جهده في مرحلة جفاف ثقافي وفكري بحيث لا يسعنا الا أن نقتفي آثاره في المواضع ذاتها عند السيد التي خصها بالاشادة، متسائلين في ضوء ذلك أيضاً عن ماهية التجديد في كتاباته، وعن صراحته العقلية ، ونزوعه الفني واعلائه للشخصية الانسانية، اذ تشكل هذه المواصفات بعضاً من فلسفة التنوير على أية حال رغم انها تتسع عند طه حسين لتشمل اهتمامات وتفاصيل أخرى توزعت في كتاباته ومعالجاته.

ولا يتأتى التجديد عنده معزولاً عن الاصلاح ما دام يرتضي التشكيك نهجاً بغية اليقين لا الهدم، على عكس ما ظنّه د. عبدالعزيز المقالح في معرض الثناء على عمالقة العصر[5]: اي انه يطري السيد لدوره في تصفية القديم وتنقيته، تماماً كما يفعل هو نفسه عندما يعرض للشعر الجاهلي من جانب ولمواصفات الكتابة الحديثة من جانب آخر . يقول في ما هو متداول عنه :

> «أريد ان اصطنع في الادب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الاشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً»[6].

وهو في الواقع يستعيد هنا ما درج عليه فلاسفة القرن الماضي في الدعوة الى ممارسة الذهن الحر لمسؤولياته بعيداً عن الاهواء . اي انه قد لا يكون (ديكارتياً) صرفاً، لتأثره بما كان يسود في الاجواء الغربية القريبة مكاناً وزمناً والتي امتازت فيها المجهودات الفكرية بالجرأة وحرية الرأي. ومهما تبلغ افادة طه حسين من الاخرين مادة ونهجاً، الا أن قدرته في التمثل ومن ثم الخلق والابتكار، اتاحت له فرصة بينة في تشريع مفهوم التجديد وضمان تأثيراته في الآخرين.

وعلى الرغم من معرفته ان البحث في ضوء منهج الشك قد «ينتهي بنا.. الى ما تأباه القومية او تنفر منه الاهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية»[٧] ، الا انه يراه «من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها اثراً، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وانه قد غيّر مذاهب الادباء في ادبهم والفنانين في فنونهم، وانه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث»[٨]. ويقترن المنهج عنده بمسماه التنويري بصفته مسعىً تجاوزيـاً، يبتدىء امتثالياً، كما هو معروف، معتمداً اصول الموروث وقراءاته على أيدي عبده والمرصفي مثلاً، ليمضي به نحو مفاهيم مغايرة يصر على اشاعتها في ضوء توصيفاته الجديدة لهذه المفاهيم، وهي توصيفات تكتسب عنده احياناً الصفة القطعية على انها «الحق» الذي لابد منه، كما تنبه الى ذلك بعض الدارسين امثال بو حسن[٩]. أي انه يقرن المنهج بغايته في التجديد والاصلاح، غير عازم على هدم ما، مؤكداً «ان مرآة الحياة الجاهلية يجب ان تلتمس في القرآن لا في الادب الجاهلي»[١٠] مادامت احتمالات الاهواء السياسية والدينية والقبلية وتأثيراتها قائمة. ومهما تكن احتمالات ترادف آراء المستشرقين في وجهات نظر طه حسين[١١]، وبغض النظر عن نتائج البحث، الا ان المنهج ينسجم كلياً مع ما يذهب اليه طه حسين في كتاباته طيلة حياته، مستجوباً ومتأملاً، فاحصاً ومسترجعاً ومدققاً، متآلفاً تارة ومطمئناً صبوراً تارة أخرى كلما طالع مادة جديدة او بلغه راي على غرار ما عرض له في مقالاته المجموعة في حديث الاربعاء، مثلاً[١٢]، ولم يقدم على المنهج دونما سند أو اسانيد معرفية، قارناً سانت بوف مفيداً منه في دراسة الكتاب والشعراء وأوضاعهم النفسية ومشاعرهم والعلاقة المكونة لهم فرادى ومجتمعين، معنياً بتأملات (تين) وتاكيداته في معرفة تاثيرات البيئة والجنس والزمان محيطاً كلياً في النتاج الابداعي، ومستكملاً احتياجاته عند آخرين امثال برونتيير بشأن طبيعة الاجناس الادبية، وعلاقة نموها وتطورها بظواهر النشأة والتطور والضمور، عاقداً مقارناته المعرفية بعدئذ بما عرفه عن الاداب الاخرى لاسيما اليونانية واللاتينية، مثيراً اسئلة في اجواء راكدة حول طبيعة الشعر العربي، رافضاً الاراء القائلة بوجود شعر تمثيلي، متأملاً الظاهرة اليونانية، عاقداً سلسلة من التفسيرات حول معنى ظهور النزعات الغنائية والقصصية والتمثيلية، ليمضي سواء في دراسته عن الادب الجاهلي او في غيرها ليناقش الربط المكرور بين الظرف السياسي والظاهرة الادبية، لا بقصد إلغاء ما نوّه بضرورته في آراء (تين) مثلاً، بل بقصد ايضاح سوء التعميم من جانب وتبيان المغايرة المحتملة بين الظرف السياسي وغيره كالظرف الاجتماعي او المستوى العقلي من جانب آخر، موضحاً دائماً احادية الاقيسة السياسية والعلمية والادبية، يقول في معرض علاقة السياسة بالادب : «قد يكون الرقي السياسي مصدر الرقي الادبي ، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقي الادبي ايضاً» ، ذلك لان «السياسة كغيرها من المؤثرات، كالحياة الاجتماعية، كالعلم، كالفلسفة، تبعث النشاط في الادب حيناً وتضطره الى الخمول والجمود حيناً آخر» واذا كان قد جادل في المقياس السياسي ليوضح أحاديته، خصص بعضاً من اهتمامه لتبيان مشكلات احادية المقاييس الاخرى ، قائلاً في الاستنتاج «كما ان تاريخ الاداب يضطر الى الجدب والعقم حين يحاول ان يكون علماً كله لانه يتكلف من الامر ما لا يطيق، فهو يضطر الى الجدب والعقم حين يكتفي بأن يكون فناً كله، لانه يضطر نفسه الى شيء من القصور اعتقد انه يستطيع ان يبرأ منه»[١٣]. لكن منهج التجديد والاصلاح الذي يتشكل منه عصب رسالة طه حسين يخضع حتماً الى انحيازات يفرضها التأثير ذاته، ذلك التأثير الذي تضرب مكونات محيطه في الفكر اليوناني واللاتيني، دون ان يعني ذلك ابتعاده عن الموروث ضرورة، بقدر ما يعنيه من مسعى للمواءمة بين تبني «الآخر» قدوة ونموذجاً مرة، ومرة أخرى الافادة منه في تكوين اسلوبه ازاء التراث العربي الاسلامي، منقباً ومتسائلاً، مبالغاً ومعتدلاً في مسعاه الدؤوب.

لكنه في كل ذلك نبه منذ البدء الى ان الحديث في تاريخ الادب ونقده، وفي استحداث الاساليب وابتكارها، سابق لاوانه عندما تبدو حرية الابداع غائبة، فالغياب هو الركود، والانتفاء هو الموت، فهو، ببساطة، لا يريد ان يتحدث عن الحرية السياسية، بل عن «هذه الحرية التي يطمع فيهما كل ناشىء ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة»، ولئلا يبدو الراي فضفاضاً حدده بمدى علاقته بالفرد المبدع نفسه، شارحاً ان الحرية التي يعني هي «التي تمكّنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم

اخرى وفنون اخرى او عوامل اجتماعية وسياسية ودينية اخرى»[١٤]. وبقدر ما تنطوي عليه الملاحظة من اهمية في مداها العربي، فانها في منهجية التنوير او العقلانية تعد مواجهة حاسمة لموضوع التبعية المطلقة للماضي على انه متحكم في الحاضر، قائد له، موجه لرغباته ومتسلط على آماله. أي ان الملاحظة تصبح مبدأ في التصدي للتبعية المذكورة بمواصفاتها السائدة التي يبدو الحاضر بموجبها كياناً ميتاً او مغلوباً او مسلوب الارادة والمشيئة والرغبة في الاقل. يقول في رده على ما يقوله مصطفى صادق الرافعي (صفحة الادب/السياسة/١٩٢٣) والمتابعات التي ظهرت بعدئذ (٤ يونيو ١٩٢٣): «لسنا نعيش عيشة الجاهليين، فمن الحمق ان نصطنع لغة الجاهليين»، منوهاً ان الكاتب «ينكر شخصيته ولا يعترف لها بالوجود» عندما يتخذ من بلاغة اخرى وتعابير عائدة لعصر آخر قناعاً يتمسك به، قائلاً «ان انصار القديم ليسوا مخلصين في نصرهم للقديم» ذلك لان «القديم والجديد ليسا مقصورين على اللغة في الفاظها ومعانيها او في اساليبها وتراكيبها، وانما هما يتناولان اللغة كما يتناولان غيرها من مظاهر الحياة المعنوية والمادية»[١٥]. أي ان طه حسين يدين دعوة التبعية المذكورة لانه يراها نفاقاً من جانب واصراراً على الركود الفكري الذي تأخذ الحياة المادية بتخطيه تدريجياً. لكن الاهم في مثل هذا المدخل هو ان طه حسين يرى التبعية موضوعة في اطار آخر هو التقديس الذي لا مبرر له ازاء الماضي، والذي يعيق البحث فيه لغة او موروثاً، حتى بقيت اللغة وما يتصل بها (من علوم وآداب وفنون) عبارة عن وسيلة بقصد اغراض اخرى، يُرفَض المساس بها او البحث فيها. ولهذا جاءت دعوة طه حسين بصددها في هذا الميدان لكي «تتحلل من التقديس» و«تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء» بمثابة مسعاه الجريء للخوض في قضية تعد مركزية في الحياة العربية، أو في مجالسها النافذة والمتنفذة في الاقل[١٦]. وقد تضعف افادة طه حسين من نهج ديكارت الفلسفي في عروضه الفكرية، كما يرى د. المقالح، الا أن سعيه في فك استار القداسة المسدلة على اللغة ومجادلاته في هذا الميدان لم تكن ازهرية البتة[١٧].

ورغم ان كتّاباً آخرين قد جادلوا في موضوع الموروث، وصراع القديم والجديد، الا ان أهمية مسعى طه حسين تكمن في نهج التنوير نفسه، اي مزاولة الحرية العقلية او سياحة الذهن الحر في شتى الامور والميادين، متجاوزاً العوائق المختلفة التي تتصدى لمنتوجات العقل الانساني وتطلعه للبحث والاستكشاف والابتكار والابداع. وهو في مهماته يشبه مثلاً المربي ـ الشاعر ـ الاديب الانكليزي ماثيو آرنولد الذي توفي بينما كان طه حسين قد ولد، حيث كان الشك لدى الاول يتشكل قلقاً فلسفياً يجد خلاصه منه لا في حوارات الذهن مع نفسه، بل في مساع اخرى يقدم فيها المناقشات والمجادلات بقصد نشر الثقافة وتوسيع رقعة نفوذها وردم الهوة بين القدسي والابداعي وتاكيد القيم التربوية الحديثة. لكنه في كل ذلك لم ينطلق مثلاً من فراغ، بل كان يعاني أولاً من وطأة الحس بالحاجة الى التغيير في حياة تنشد الى قطبين يتنازعانها باستمرار. واذا كانت جدلية القديم والجديد، التخلف والتحضر، تتشكل عند طه حسين على اساس المعرفة التي يتوزع بينها اهتمامه، الازهر والجامعة المصرية مثلاً، الا انها تكاد تصبح جدلية التنوير المؤثر ذاته، حيث يصبح امتلاك المعرفة التقليدية اساساً في تقديم (الحديث) منهجاً واسلوباً . يقول في معرض التعليق على كتاب نلينو (من تاريخ الشعر العربي) :

> «كانت دروس الادب التي كنت اسمعها في الجامعة حين يقبل المساء تدفعني الى حياة الطلاب الذين يختلفون الى الجامعات في روما وباريس وغيرهما من المدن الجامعية الاوربية الكبرى، فكنت اعيش مع الماضي البعيد وجه النهار، واعيش مع الحاضر الاوربي الحديث آخر النهار، وتشغلني خطوب الحياة المصرية الراكدة الممضة بين ذينك الوقتين، وكان الرفاق يجدون من هذه الحياة مثل ما كنت أجد، ويسعدون حين يعودون الى الماضي ويسعدون حين يدفعون الى الحياة الغربية التي كانوا يتطلعون اليها ويشقون بين ذلك بالركود والجمود»[١٨].

ويضيف في تقديم تاريخ الاداب العربية لكارلو نلينو، ان دروس الازهر ترده الى «حياة الطلاب القدامى الذين كانوا يختلفون الى العلماء في مساجد البصرة والكوفة وبغداد، بينما تدفعه دروس المساء الى حياة اخرى، هي حياة طلبة الجامعات

الاوربية، حيث تقع احاديث الاساتذة الاجانب «من آذانهم موقع الغرابة ومن قلوبهم مواقع الماء من ذوي الغلة الصادي، فـإن خلوا الى انفسهم، بعد ذلك، وازنـوا بين مـا يسمعـون وما يرون أول النهار وما يسمعون ويرون آخر النهار» . وكما ذكر في الموقع السابق، فإن نتائج التأمل ليست اعتيادية اذ «كانت هذه الموازنات تثير في قلوبهم فنونـاً من التمرد وتـدفع نفوسهم الى ضروب من الثورة والجموح»؛ ويتـرتب على ذلك موقف ازاء الحياة وازاء الثقافة يصفـه بقوله «كـان هذا كله يعرضهم لكثير من الشر» .

ان حـوار الزمن، بـين مـاضٍ وحـاضر، بـين السلف والمحدثين، بين الازهر والمستشرقين، يكاد يشكل صلب التكوين المنهجي للتنوير الذي تطارحه طه حسـين، علاوة عـلى كونـه خلاصة لمحنته نفسه، اذ اصبحت حياته في ضوء ذلك توتـراً ينقـاد الى المواجهـة والرد والاعتراض تعتـوره الرغبة لبنـاء «ثقافة» حيوية، متحركة غـير ساكنـة، في ظرف أسقطت فيـه الصـراعات ضـد السلف من جانب وضـد الوجود الاجنبي مواصفاتها على طبيعة ما يدور وما يظهر من آراء ومـواقف، لتتمخض عن كل ذلك تيارات تنهض من قلب الرفض مرة ومن الكيان الساكن مرة اخرى، ساعية في جانبها الاوسع للتوفيق بين (سعادة المـاضي) و(سعادة الحيـاة الغربيـة) ، وكان طه حسين سيد هذا الموقف الوسط واجداً متنفساته في متيسرات الغرب، متمثلة بمناهـج المستشرقـين من امثال نلينـو، الذين يراهم يتناولون (الماضي) و(الموروث) بروح محايدة وساعيـة نحو التحليل المعرفي والاستنتاج المعقول، على خلاف نفر منهم لم يكونوا يحوزون على رضاه، من شاكلة مرغليوث مثلاً[19].

ورغم غيـاب القلق الفلسفي، وبقاء شقـاء طه حسـين محدوداً بالتطلع المعرفي المحجم والمحدد، الا ان قلقه الحياتي والمعرفي هو دافعه نحو تحريك ما هو ساكن أو ميت، قائلاً في وصف هذا القلق: «أي شيء أجدى على النفوس الشابة من هذا القلق الخصب الذي هـو الاساس المتـين لكل تـطور منتج في الحيـاة العقـليـة والمـاديـة جمـيعـاً ؟»[20]. أي أن القـلـق المعرفي ـ الحياتي الذي يدفعه نحو الاستزادة والمجادلة كان لابد من ان يتشكل في ثنائيات متصارعة متباينة، بـين الماضي والحاضر، السلف والمحدثين، الشرق والغرب، النقل والعقـل، الظلمـة والضوء، تتبـاعد وتتـوزع، تتداخـل وتلتقي، تتـآزر وتشتبك، مفضية الى تأسيسات تهدف الى اعادة تكوين الواقع في ضوء ما لديه من نماذج.

وبغض النظر عن الحدة التي جابهت مسعى طه حسين للتشكيك في بعض الشعر الجاهلي، الا انه حري بنا تأمل المنهج لا المادة، مادامت بعض اطروحاته قـد ظهرت لدى عـدد من المستشرقين بصيغ مبالغة عما هو مطروح في كتابات السلف من امثال ابن سلام، ولربما كانت الصدمة من جانب وحدّة الطرح من جانب آخر هما اللذان أثارا حفيظة المجالس والمؤسسات التقليدية بشأن المادة المطروحة، اذ ان المنهج موضوعاً في اطار دعوته لنزع القدسية عن اللغة وميـادينها وآدابهـا هو الذي ينبغي أن يربك هذه المجالس والمؤسسات ويعكر عليها صفـو ركودها وامتيازها في الصدارة. وتكاد هذه الدعوة وما يتفرع عنها بعدئذ في انسنة الاداب واعادتها الى الحيـاة ان تشكل نهجه التنويري الاساس الذي يبتغي تحقيقه بشتى الوسائل التي تشتمل على (التوفيق) بين الاتجاهات في ضوء ما تحقق له نفسه. واذا كان قد أخذ من الشيخ مهدي وغيره من جانب فانه قد أخذ من جويدي وفييت ولاسيما نلينو من جانب آخر، وبينما كـان الشيخ مهـدي وحفني ناصف يـدرسان تـاريـخ الادب متمسكـين بالنص في (الجـامعـة المصـريـة القـديمـة) كـان المستشرقون يشيعون نمطاً آخر من الدرس. يقول :

«بينما كان الاولان يـدرّسان الادب ونصـوصه المختلفـة درس نقد وتحليـل فيه حـظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان، فيبثان في نفوس الطلاب حب الادب العربي القديم والميل الى قـراءته واستـظهـار الجيـد من نصـوصـه المختلفة ، وينشئان فيهم الذوق وملكة الانشاء، كان الاخرون يدرّسون التاريخ الادبي بمناهجهم الغربية الحديثة، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون»[21].

ويضيف في فقرة اخرى جمعه الشخصي بين الفائدتين، على أيدي سيد علي المرصفي ونلينو ، معتمداً مادة الاول ركيزة ومنهج الثاني اسلوباً :

«احدهما علمني كيف اقرا النص العربي القديم وكيف افهمه . وكيف اتمثله في نفسي وكيف احاول محاكاته، وعلمني احدهما الاخر كيف استنبط الحقائق من ذلك النص وكيف الائم بينها وكيف اصوغها آخر الامر علماً يقراه الناس فيفهمونه ويجدون فيه شيئاً ذا بال»[..].

ولم يكن طه حسين يخفي اثر نلينو فيه، فهو إذ يحصل على زاده من اساتذته المصريين امثال السيد المرصفي مثلاً، يتفتح ذهنه على اساليب اخرى في المقارنة والاستدلال والاستنباط، بما يجعل النتاج الادبي وثيق الصلة بالحياة، وهو أمر كانت الحياة الثقافية العربية بأمس الحاجة اليه. يقول :

«لاول مرة علمنا كيف نحقق هذه الموازنة بين ادبنا القديم والاداب القديمة الاخرى ملائمين بين ما ينبغي ان نخالف بينه من الظواهر المتباينة التي يزخر بها التاريخ والتي تؤثر في حياة الناس»[..].

وقد تنقاد هذه الموازنة الى مبالغات في ظل ميله لتأكيد المعرفة المحايدة والنزعات العقلية والمنطقية الارسطية لدرجة تغليب الرغبة على الواقع : كما حصل عندما انقادت تحبيذاته للريادة الشعرية اليونانية عام ١٩٢٦ الى وضع الثقافة المصرية في محيط آخر غير المحيط العربي، كما هو الامر في عام ١٩٣٨ عندما ظهر **مستقبل الثقافة في مصر**، متبعاً ما هو متداول لدى مفكري العصر الماضي في أوربا من ان حضارتهم ماكان لها ان تنمو لولا استلهام العقلانية اليونانية والافادة من الحضارات الرومانية والعربية علاوة على الديانة المسيحية، واضعاً مصر في محيط شرق أوسطي.

وتبقى نزعته الغالبة ابتغاء التوفيق والموازنة، متوخياً احياء الحوار والمجادلة حتى عندما يضيق ذرعاً بالواقع الثقافي والسياسي[..]، او يطري نزوع احمد لطفي السيد للانقطاع الى الفلسفة «عندما لا تجدي الحياة العملية نفعاً»، مستعيداً ماكان فلاسفة القرن الماضي يُعدونه جوراً على العقل والتأمل عند احتدام الحياة العملية والسياسية في الصراع والمنابزة»[..]، ماسكاً بالتوفيق والموازنة، الايضاح والانفتاح، الشرق والغرب، حتى في نهجه، وهو يخص أيام الاربعاء بالادب العربي القديم، بينما يخص ايام الاحاد بأحاديث في الثقافة الغربية الحديثة، خلال حقبة كان يستعيدها بحب مسمياً اياها «اعوام الحرية المصرية الصادقة»[..]. اي انه حتى في حواراته مع ادباء ومثقفي عصره من امثال المنفلوطي والرافعي والمازني وزكي مبارك والعقاد والحكيم وسلامة موسى، كان يتماشى مع نهجه في الموازنة من جانب وفي تحريك الحياة الثقافية باتجاه الجدل المعرفي و«النقد الحر الصريح» كما يسميه في (اخلاق الادباء)[..]، واذا كان طه حسين يستمد مادته التراثية من جانب وصبره وطول نفسه في المعالجة والرد والحوار من اساتذته المصريين وقراءاته في الاداب العربية، فانه في نهجه العقلي يقر بفضل نلينو عليه. يقول عند الاشارة الى منهجه في المقارنة والتمحيص والدرس والاستنتاج :

«كل هذا كان جديداً بالقياس الينا في تلك الايام، وبالقياس الى الازهريين هنا بنوع خاص، فمن الطبيعي ان يحدث في نفوسنا اعمق الاثار وابعدها مدى وان يطبع حياتنا العقلية بطابع النقد الحديث»[..].

وقد يبدو تأثير نلينو مختلطاً بغيره، الا ان التأثيرات المعلنة للسيد من جانب والمرصفي من جانب آخر بصفتهما ممثلين لاتجاهات اساس كانت تحفر لنفسها في بنيانه الكلي مجادلاً ومصلحاً عبر الفكر من خلال وسائل الاعلام، بينما يتيح له تاثير نلينو ان يقطع شوطاً في اقامة الشكل المنطقي لهذا الجدل، لاسيما في **ذكرى ابي العلاء** (١٩١٥)، ليضع لنفسه تقليداً صارماً في الافتراض والبرهان والاستنتاج، لدرجة انه وصف كتابه انه يكاد يكون «نوعاً من المنطق»[..]، عاداً ذلك سمات النقد الحديث.

وطابع النقد الحديث لايكتفي بمدارس معينة، كما يذكر في معرض الاشارة الى اهمية التعددية الاسلوبية والاقيسة المعرفية في النقد والتاريخ الادبيين ، بل يفيد منها جميعاً لردم الهوة الشاسعة بين الاداب العربية والحياة . وعندما يتطرق الى أولئك الذين ينظرون للفنون دون مسوغ مادامت الفنون غائبة عن الحياة المصرية، يقول في (حديث الجياع) :

«انها الجوهر كل الجوهر ان نصلح حياة الشعب، ونصلح تثقيف الشباب وتعليمهم ، ونمكن

الشعب من ان يرقى الى الفن شيئاً ومن ان يكره الفن على ان يهبط اليه شيئاً ، ومن ان يتحقق بينهما هذا اللقاء الخصب الذي ينتج ما يتاح للامم الراقية حقاً.....»[١٦].

أي ان هذا الوعي بالاداب والفنون على انها قريبة للحياة حتى وان تقدمت عليها يعاكس التبعية للماضي التي كانت سائدة في ظل القداسة المسقطة عليه في ظروف الركود والتخلف. ولم يكن هذا الوعي اعتيادياً، كما انه في تقدير طه حسين نفسه تحقق له في ظل تأثيرات الاخرين من المستشرقين ، وفي ظل نلينو حصراً :

«لاول مرة تعلمنا ان الادب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه لانه اما ان يكون صدى من اصدائها، واما ان يكون دافعاً من دوافعها فهو متصل بها على كل حال، ولا سبيل الى درسه وفقهه الا اذا درست الحياة التي سبقته فاثرت في انشائه والتي عاصرته فتأثرت به واثرت فيه، والتي جاءت في اثر عصره فتلقت نتائجه وتاثرت بها. فللادب مظهران اذن، مظهره الفردي لانه لا يستطيع ان يبرأ من الصلة بينه وبين الاديب الذي انتجه ومظهره الاجتماعي لان هذا الاديب نفسه ليس الا فرداً من جماعة، فحياته لا تتصور ولا تفهم ولا تحقق الا على انه متأثر بالجماعة التي يعيش فيها، هو في نفسه ظاهرة اجتماعية فلا يمكن ان يكون ادبه الا ظاهرة اجتماعية»[١٧].

وقد يبدو هذا الكلام اعتيادياً في الاربعينات مثلاً، لكنه ليس كذلك «حين كان هذا القرن في العاشرة من عمره» على حد تعبير طه حسين، فالتغيرات اللاحقة في داخل المجتمع العربي برمته قد أوجدت تحولاتها الذهنية ايضاً، تماماً كما ان بعض الافكار العربية الكبيرة في المجالات المختلفة قد شقت لنفسها تأثيراتها في داخل المجتمع العربي، لتتشكل لها ارصدتها المعرفية والجماهيرية كما لم يتحقق كثيراً من قبل على اصعدة المدينة العربية.

واذ تبتغي مجادلات طه حسين المختلفة مع معاصريه تأكيد النقد ومكانته حسب مفاهيمه وتقديراته، فانه اضفى على الجو النقدي شيئاً من المسؤولية والرصانة. مؤكداً ان رضا الاخرين عن الاديب او الناقد غاية لا تدرك في الحياة، داعياً الى «ان يوطن الرجل نفسه فيها على ان يكون حظه من سخط الناس اعظم جداً في حظه من رضا الناس»[١٨]. وكلما اقترب من الواقع الفعلي للحياة والكتابة، شعر بوطأة الاخرين متمنياً الانسحاب ليجد نفسه مدفوعاً الى المضي في رسالته رغم ذلك، مضطراً الى ان يستعين بـ«الضمير الادبي»، (جذوة خالدة ... تستعصي على الفناء، تستجيب عند وجود ما يستلزم ذلك وتصمت عندما يكون الصمت لائقاً، معززاً هذا الراي بآخر في (نزاهة الادب)[١٩]. أي انه رغم رضاه عن انكفاء احمد لطفي السيد على نفسه كلما ثقلت عليه الحياة العامة، كان يخوض معركته، مساهماً في صياغة الثقافة والفكر حسب قناعاته واهتماماته، جاعلاً من نهجه المجادل سبيله في حياة أخذت تحتدم بالصراع والاختلاف . سواء عزز هذه الحياة بالمتابعة او النقد، او الدعوة لترجمة بعض الاثار الفلسفية وغيرها، فانه اعتمد المقارنات سبيلاً في تنشئة حركة الابداع ورفدها، متحدثاً مرة عن قصة لهنريش بول، وثانية لارنست فيكرت، وثالثة لكامو...الخ ، واضعاً جهده عند مرأى الاخرين وأذهانهم ، في معرض نزوعه التنويري .

لكن دور طه حسين في تكوين حركة التنوير ورسم نهجها لا يتضح في نطاق تاريخ الادب أو معنى النقد ، حسب، كما انه لا يتاكد في مساهمته الرائدة في تحرير اللغة من طوقها وفتح السبيل أمام الالسنية الحديثة بعدما رد النزعة المتوارثة لتناول اللغة تناولاً فوقياً على انها وسيلة لا غير، ذلك لانه افاد من نهج نلينو تخصيصاً في استعادة الحياة للادب ، بعدما بدا كياناً آخر يحيا في اجواء اخرى يموت خارجها او بدونها. وسواء جرت هذه الاستعادة في «المعذبون في الارض» او اعماله الاخرى، وكذلك في قراءاته للادباء الاخرين، فثمة عناية واضحة بهذه العلاقة وفق منظورات اجتماعية متحكمة في زاوية النظرة والتدخلات السردية، دون ان يعني منظوره هذا الاكتفاء بصوت المؤلف العليم ضرورة مادام الكاتب يعنى بمزاجه الشخصي وتدوين رؤيته في ما يكتب. ولهذا فعندما يعرض مثلاً لرواية (زقاق المدق) لنجيب محفوظ كان طه حسين يتأمل الرواية في جانبها الاجتماعي، حتى تعامل معها على انها «بحث اجتماعي متقن».

دون أن ينتقص بهذا الوصف اغفال قيمتها الفنية، عاقداً المقارنة بين نجيب محفوظ ودوس باسوس وسارتر، معترفاً بقدرة الروائي على رسم شخوصه (من الناحية النفسية)، ومهارته في تصوير «هذه الحياة الساذجة المعقدة السعيدة البائسة تصويراً يروعك بدقته وصدقه...»[24]. واذ يعترض على كل من يريد اخضاع الفنون والاداب «لسلطان دقيق يوجههم هو الى مايريد...»[25]، فانه يطرح، بالمقابل، اخلاص الفن والأدب امام «الفن والذوق وحدهما»[26] بما يعني قناعته بالادب «غاية نفسه»[27] امتيازاً إبداعياً وليس وسيلة للاهتمامات الاخرى، طارحاً مسألة العلاقة بالهموم الانسانية طرحاً مختصاً بالمحصلات، على اساس ان الادب بمعناه السابق لابد - في النتيجة من - ان يعنى بحياة «الجماعات الانسانية من حيث انها طامحة بطبعها الى الرقي والسمو والكمال...»[28]. أي ان طه حسين ينسجم مع النهج الذي اختطه في تأكيد تداخل الحياة بالادب دون ان يدفعه ذلك الى التمسك بقوالب جامدة، وهو نهج، تحققت ملامحه وتأكدت في الابداع العربي المصري، كما انه يرى ما يدعو اليه في نزع القداسة عن اللغة وآدابها يتحقق في شخوص يظهرون في الادب الحديث من لحم ودم، في علاقات اجتماعية متشابكة وهموم حقيقية لم تكن قد ظهرت من قبل في الادب العربي.

وتخدم هذ الملاحظة في النقد الادبي للرواية والمسرحية الحديثة في كتاباته المتفرقة المبثوثة في حديث الاربعاء (ج ٣) وغيره، في ايضاح هوية هذا الوعي الجديد الذي يمتد به العقل، معنياً بالانسان قيمة وبالفرد شخصية لها مواصفاتها وأفكارها وآمالها ومشكلاتها، بما يجعله في هذه الدراسات والتناولات التطبيقية مثقفاً حديثاً في مواجهة ماكان سائداً في مدرسة النقل المهيمنة، التي ينحال بموجبها الماضي متنفذاً مسيطراً، كياناً مطلقاً في القداسة ينأى عنه النقد وكذلك الفكر والتشريح، وحتى عندما يلجأ طه حسين الى تفسير الظواهر تفسيراً جدياً تاريخياً، كما فعل عند دراسة أبي العلاء، كان يعد البحث عن العلل والنتائج مهمته في الغاء النقل اسلوباً.

وعلى الرغم مما يعتري اسلوب طه حسين ورؤيته من مزاوجة متناقضة او متعارضة في ثنائيات الوعظ والاعتراف، العقلانية والرومانس، فإن مزاجه الشخصي وخصوصيات وضعه، وسعيه الجبار داعية، كلها تجعل جهده ذا مواصفات خاصة شأن تلك التي يحتويها فلاسفة القرن الماضي في أوربا ودعاة التغيير. وحتى عندما نعترض على انحيازاته التي يحتمها مزاجه وخلطه بين جغرافية المكان وتاريخيته وبين ما يستسيغ ويرغب، فإن هذا ينبغي الا يتشكل قناعاً يحول دون الرؤية الكلية لمجمل جهده. وتبقى مكوّنات منهجه التنويري سليمة بصفتها مرتكزات كتاباته وعمادها، حيث التأكيد على العقل نهجاً والحرية فضاءً واسلوباً، وعلى هدم مشروعات النقل واعلاء شأن الانسان في علاقته بعصره. ومهما تتسع ساحة الوفاق والتباين مع افكاره، الا ان قراءته تبقى، كما يشير أحد الباحثين المحدثين «تسعفنا على ابراز لحظات تنويرية هامة تمكننا من ادراك علاقتنا بذاتنا وبالآخر»[29].

وعندما نتأمل نتاج طه حسين استناداً لكتابه في ذكرى أبي العلاء بصفته، كما يقول أغلب الدارسين، انموذجه الذي تأثر فيه بالنهج الاستشراقي الادبي علاوة على الجهد الخاص لنلينو في تكوين المادة الادبية والنظرة اليها في سياق تاريخ الادب، يمكن ان نقول انه في هذا الجهد، كما هو أمره في جهوده الاخرى المثيرة للجدل شأن كتابه عن الشعر الجاهلي، أفاد من مداخل المستشرقين، كتاباً فلاسفة ومؤرخين، افادة موضوعية في سياق «التنوير» نفسه، بمعنى ان طه حسين لم يكن سلبياً ازاء الآخر مهما بدا منبهراً بالغرب في مرحلة واضحة من القلق والتوتر في صياغة مفهوم النهضة، وهكذا، يختلف عن سلامة موسى في هذا الاطار، عندما كان سلامة موسى يطرح تساؤلات النهضة بموجب اعتقاده الجازم بضرورات التمرد على «الماضي». يقول سلامه موسى مثلاً :

«ماهي النهضة ؟

هل هي القيم القديمة ؟

ان اسوأ ما اخشاه أن ننتصر على المستعمرين

ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم ،

ثم نعجز عن ان نهزم القرون الوسطى في حياتنا

ونعود الى دعوة : عودوا الى القدماء»[30].

أما صياغة طه حسين لموضوع النهضة فهو الشروع بالشك، لا بهدف هجران الماضي بل اعادة تكوينه لصياغة حاضر النهضة مشروعاً. أي انه في افادته من نلينو أو جويدي أو

سانتيانا ـ أو من الدارسين امثال تين أو دوركهايم ـ كان يحقق نقلة أخرى في العلاقة المعرفية بالاستشراق، من المساجلة والاحتجاج الى الافادة الواثقة والنقض الصريح في آن واحد، منتجاً قراءة اخرى في المشروع النهضوي غير القراءات التي أتى العروي عليها في مجادلاته عن خطابات المثقفين العرب.

واذا كانت (العقلانية) التي دعا اليها في البدء قد اختطت مسارها وسط عاصفة من الاعتراضات والمناقشات، فانها، وفي ظل التحولات التالية التي ألقت بسماتها عليها أو تلك التي تحققت بفعل الظروف السياسية والاجتماعية التي مرّ بها الوطن العربي، قد وجدت اصداءها، في اكثر من مجال وميدان، بين الادباء والمفكرين والساسة، لتقود كما هي حالها دائماً الى افرازات اخرى على أصعدة تأمل الواقع ومواجهته والتصدي اليه، في الاثار الابداعية أو في الأفكار والمنجزات الاجتماعية والسياسية. وفي كل ذلك، لا يمكن للمثقفين العرب إلا ان يعترفوا لطه حسين بالسبق في اشاعة المعرفة وتاكيد قيمة العقل ومعالجة النقل ومواجهة الحياة وتاكيد قيمة النقد منزهاً وصادقاً، مختلفين معه في بعض أفكاره ازاء مستقبل الثقافة دون ان يبتئس احدنا جراء ذلك، ما دام قد أرسى بيننا قيماً في الجدل والمناقشة والتحاور عند الاختلاف والتباين، نرى فيها اسهامه الفعلي في رسم نهج التنوير في عصرنا العربي الحديث.

المصادر

(١) تتعدد الدراسات التي تتناول موضوع النهضة وقضايا الفكر العربي عند مطلع القرن. يراجع مثلاً مجلد الجامعة الامريكية في بيروت بعنوان، «الفكر العربي في مائة سنة» (بيروت ١٩٦٧).
اما بشان تفاصيل معارك طه حسين. فيعد كتاب سامح كريم، «معارك طه حسين الادبية والفكرية»، الابرز (بيروت: دار القلم).

(٢) «المرايا المتجاورة» (القاهرة: الهيأة المصرية العامة للكتاب). وكتاب د. جابر عصفور يدخل الان في عداد الدراسات المرجعية التي لا يسع دارس طه حسين الا الالمام بها.
يراجع ايضاً عدد مجلة فكر (١٤، ١٩٨٩) بعنوان. طه حسين: مائة عام من النهوض العربي. اشراف د. عبدالمنعم تليمه.
وتاتي مداخلة تليمه حول البيان النهضوي لطه حسين كبيرة في الاهمية، لتشريحها هذا البيان الذي تتشكل مادته من مواقع متفرقة في كتابات طه حسين. ليبدو ليبرالياً اساساً. له تماسكه ومكانته في حركة النهضة. وله عثراته التي تطرق اليها آخرون.

(٣) «حديث الاربعاء» (دار المعارف. ط١١)، ج٣، ص ٥٠: وص ٤٩٠ بالنسبة للاشارة اللاحقة.

(٤) احمد بو حسن، ص ١٠٢، وكذلك ما يتضمنه الهامش من اشارة للدكتور جابر عصفور، تلاحظ ايضاً الصفحات، ٧٥ ـ ٨٨.

(٥) د. عبدالعزيز المقالح، «عمالقة عند مطلع القرن» (بيروت: دار الاداب، ١٩٨٤). وقراءة المقالح لها طابعها الشامل والاختزالي، ولهذا تصلح للجدل والتباين.

(٦) «في الادب الجاهلي» (دار المعارف، ط ١٤)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٨) كذلك، ص ٦٨.

(٩) «الخطاب النقدي»، ص ٣٥.

(١٠) «في الادب الجاهلي»، ص٧٣.

(١١) بوحسن، ص١١٢.

(١٢) «حديث الاربعاء»، ج٣، ص٩٤. يقول (اريد ان ادع هذا العصر الذي نعيش فيه، لانى احس شيئاً من الضيق في البحث عنه ودرس كتابه وشعرائه).

(١٣) «في الادب الجاهلي»، ص٣٩، ٤٠، ٤٩ بالتعاقب.

(١٤) المصدر نفسه، ص٥٦.

(١٥) «حديث الاربعاء»، ج٣، ص١٠، ١١، ٣١ ـ ٣٢ بالتعاقب.

(١٦) «في الادب الجاهلي»، ص٥٨.

(١٧) «عمالقة عند مطلع القرن»، ص٤٦.

(١٨) «نقد واصلاح» (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٦٠)، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص٢١٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢١) «في الادب الجاهلي»، ص٨ ـ ٩.

(٢٢) «في تاريخ الشعر العربي»، (نقد واصلاح)، ص١٦٧.
وتجدر الاشارة الى ان أخذه الاسلوب ونهج الاستدلال والاستنباط من

نلينو لا يعني عدم مغايرته له في النهج او المادة. صحيح انه يقارن ما اوجده من نهضة بتلك التي جاء بها سانتلانا على صعيد دراسة الفلسفة الاسلامية (ص١٧١). الا انه يرفض، حسب نهجه في الشك والاستدلال نحو اليقين او الانكار، ما قاله نلينو مثلاً في اصل كلمة ادب. «وظاهر ان راي الاستاذ نلينو كراي غيره من اصحاب اللغة يعتمد في اصله على الفرض».

(٢٣) «نقد واصلاح». ص١٦٩.

(٢٤) يلاحظ قوله (هامش ١٠)، مضيفاً (احس شيئاً من الضيق لاني اجد فيه نقصاً شديداً ولاني اشعر بان حريتنا محدودة جداً إذا اردنا ان نعرض للمعاصرين بالنقد والتقريظ). «حديث الاربعاء». ج٣، ص٩٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٢٦) «لحظات». ج١، (القاهرة، دار الكتاب اللبناني، ١٩٤٢)، ص١١٨.

(٢٧) كذلك، ص١٥٨ ـ ١٦٢.

(٢٨) «نقد واصلاح». ص١٧٠.

(٢٩) طبعة دار الكتاب اللبناني (بعنوان تجديد ذكرى ابي العلاء، ١٩٧٤)، ص ١٦ ـ ١٧. يلاحظ ايضاً تعليق بوحسن «الخطاب النقدي». ص ٥٦ .

(٣٠) «نقد واصلاح». ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٣١) كذلك، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣٢) «اخلاق الادباء». (حديث الاربعاء)، ج ٣، ص ١٥٩ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٣، ٢١٥ ـ ٢١٧، ٢٢٤ .

(٣٤) (من ادبنا الحديث)، المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١٢٤.

(٣٥) «خصام ونقد» (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٥٥)، ص ٥٣٢.

(٣٦) «الوان» ، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢)، ص ٦٦٧.

(٣٧) «خصام ونقد». ص٥٦٥ .

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٠٧.

(٣٩) «الخطاب النقدي...». ص٦ .

(٤٠) «ماهي النهضة» ؟ (بيروت : مكتبة المعارف، ط ٢، ١٩٧٤) ، ص١١ .

الدكتور: شاكر خصباك



قبل البدء بالحديث عن روّاد الجغرافية العربية لابد لنا اولاً ان نلقي على انفسنا هذا السؤال المهم: هل هناك جغرافية عربية حقاً جديرة بالبحث والدراسة؟ ومن المؤسف ان اقرر بان الكثير منّا نحن الجغرافيين العرب المعاصرين يعجزون عن ابداء الجواب على هذا السؤال؛ بل وقد يبادر العديد منا الى تقديم جواب سلبيّ، ولا عجب في ذلك فالفرصة لم تتح لامثال هؤلاء الجغرافيين ان يطلعوا على التراث الجغرافي العربي.

إن المطلّع على التراث الجغرافي العربي لابد ان يجيب على مثل هذا السؤال بالايجاب، ذلك لان هذا التراث قد ضمّ بين دفتيه علماً جغرافياً متقدماً ـ قياساً الى عصره ـ بكل مايعنيه هذا الحكم، كما انه توصل الى مفاهيم جغرافية سليمة ـ في شتى الحقول الجغرافية ـ ماتزال محتفظة بسلامتها ودقّتها. وسنورد الادلة على واقعية هذا الحكم في الصفحات اللاحقة .

فاذن ، يستحق تراثنا الجغرافي العربي الاهتمام والرعاية شانه شان الوان التراث الاخرى التي لقيت من دارسينا الكثير من العناية والاهتمام، واخصّ بالذكر التراث الادبي والتراث التاريخي والتراث الفلسفي.

وقد يخيّل لمن لم يطلّع على هذا التراث انه حتى لو كان ذا قيمة علمية اكيدة فهو لا يشكل من حيث الكم سوى جزء يسير لايكاد يذكر من تراثنا، وهذا خطا آخر يقع فيه اغلب جغرافيينا المعاصرين.

فلقد رفد تراثنا الجغرافي والفلكي (وكانت الجغرافية والفلك يمثلان حقلاً موحّداً في غالب الاحيان) عدد كبير من العلماء النابهين تجاوزوا العشرات ولو قيّض للباحثين ان ينقبوا في بطون المخطوطات لاضافوا للاسماء المعروفة عشرات الاسماء المجهولة. ولكن مثل هذا النشاط اقتصر على المستشرقين، وهذه حقيقة مرّة لابد من تقبّلها. وقد تضاءل نشاطهم في العهد الحاضر عما الفناه عنهم في القرن الماضي ومقتبل القرن الحالي، فلم تعد تضاف الى الاسماء المعروفة اسماء جديدة.

تراثنا الجغرافي إذن جدير منّا برعاية اكبر واهتمام اعظم. وهو مايزال مجهول القيمة لعموم المثقفين ولكثير من الجغرافيين المعاصرين. وهنا ياتي دور السؤال الجوهري: ملذايمكن انيجد الباحث من قيم وعلم في هذا التراث؟!

وفي سياق الجواب على هذا السؤال لن نتعرض لدور التراث الجغرافي العربي في الحضارة الفكرية العالمية، حيث سيرد الحديث عن هذا الدور في موضع آخر، بل سنؤكد على اهمية المضامين التي وردت فيه. ولعل ابرز المعارف التي تبنتها الجغرافية العربية القديمة هي الحقائق السليمة عن الارض وعن مظاهرها الطبيعية. وقد تبنت هذه الحقائق في الفترةالزمنيةالصعبة التي كانت تجتازها اوربا يومذاك والتي اطلق عليها المؤرخون اسم العصور المظلمة. وقد استمد هذا الاسم من تنكر اوربا في تلك الفترة الزمنية للحقائق العلمية عموماً، ولما يتعلق منها بالارض على نحو الخصوص . فرعاية الجغرافية العربية إذن لتلك الحقائق تكتسب قيمة عظمى، ولا يغضّ من هذه القيمة كون اليونانيون قد توصلوا اليها من قبلهم، لان مجرد الايمان بها وتفسيرها والدفاع عنها يشكّل خدمة جلّى للعلم.

وهكذا نجد كتب الجغرافية، والفلك تخوض في تلك الفترة المبكرة بحرية مطلقة في مسائل تتعلق بشكل الارض وحركاتها وموقعها في الفضاء، وعلاقاتها بالشمس والقمر والكواكب الاخرى، وفي المظاهر الطبيعية المرتبطة بها، من امثال الامطار والرياح والثلوج، والبحار وامتداداتها، والانهار وجريانها، والزلازل والبراكين والمدّ والجزر، في حين كان الخوض في معظم هذه المسائل محظوراً في اوربا طالما انها لم ترد في الكتاب المقدس، وكان الرد الحاسم من رجال الدين المسيحي لمن يجرؤ على الخوض فيها هو: «ليكن الله وحده صادقاً وجميع البشر كذابون». اما علماء العرب والمسلمين فكانوا يختمون ابحاثهم بالقول: «هذا ما علمناه والله اعلم».

هذا ما يتعلق بالمعارف الطبيعية للتراث الجغرافي العربي. اما مايتعلق بالمعارف البشرية، والجغرافية العربية القديمة هي اساساً جغرافية بشرية، فلاشك انها ذات قيمة كبرى، ففي بطون الكتب الجغرافية العربية القديمة معين لاينضب من المعلومات عن بلدان العالم القديم ممّا يشكّل مرجعاً اساسياً لاغنى عنه للمؤرخين والانثربولوجيين وعلماء الاجتماع. وتستمد الكتب الجغرافية العربية اهميتها التاريخية والانثروبولوجية من اعتماد كتّابها على المشاهدة والعيان مما يرفع كفاءتها ويرسّخ الثقة في معلوماتها. وقد تنوعت الكتب الجغرافية العربية في معالجتها للبلدان. فمنها المؤلفات التي يمكن ان نطلق عليها اسم «مؤلفات الجغرافية العامة او العالمية». وهي المؤلفات التي عنيت بالدراسة العامة الشاملة للممالك الاسلامية وغير الاسلامية. ومن ابرز امثلتها كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للشريف الادريسي، وكتاب «تقويم البلدان» لأبي الفدا، وكتاب «كتاب الجغرافيا» لابن سعيد. وقد تبنت امثال هذه المؤلفات منهج بطليموس الاسكندري في تقسيم العالم الى سبعة اقاليم والتحدث عن كل اقليم بصورة منفردة بما يضمّه من اجزاء متعددة من البلدان.

وهناك المؤلفات التي يمكن تسميتها «بمؤلفات الجغرافية الخاصة» (الاقليم الخاص) وهي المؤلفات التي اقتصرت على دراسة اقطار معينة والتحدث عنها بصورة مسهبة. ولعل افضل امثلتها كتاب البيروني المسمى «تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل، او مرذولة»، والذي عرف باسم «كتاب الهند».

وهناك المؤلفات التي يمكن تسميتها «بمؤلفات الجغرافية الاقليمية»، وهي المؤلفات التي عنيت بدراسة الجوانب المختلفة في اقطار العالم الاسلامي من مدن وطرق مواصلات وزراعات وصناعات ومعالم طبيعية، فضلاً على المعلومات البشرية المتعلقة بالسكان واجناسهم وأديانهم وعاداتهم وتقاليدهم وحكامهم، ومن امثلتها كتاب «صورة الارض» لابن حوقل، و«احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم» للمقدسي، و«صور الاقاليم» للاصطخري، وقد اطلق على امثال هذا النوع من المؤلفات اسم «الكتب البلدانية»، او كتب «المسالك والممالك»، ويلحق بها كتاب «المسالك والممالك» لابن خرداذبة و«كتاب البلدان» لليعقوبي.

وقد تطلب تنوع هذه المؤلفات تعدد وتنوع مناهجها واساليبها ، ويمكن ان نميز بينها ثلاثة مناهج هي:

اولاً ـ المنهج الاقليمي:

وهو المنهج الذي اتبعته المؤلفات المسماة بـ«الكتب البلدانية»، اي المنهج الجغرافي الصرف الذي يهتم اهتماماً خاصاً بالخارطة ويعتبرها جزءاً لاينفصم من النصّ، بل قد يعتبر النصّ في بعض الاحيان تفسيراً للخارطة.

وهذا النوع من المؤلفات يعنى بالمعلومات الجغرافية قبل كل شيء، ويهدف الى التعريف ببلدان العالم الاسلامي وشعوبه. وخير مايمثل هذا المنهج مؤلفات الاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي.

ثانياً ـ المنهج الموسوعي:

وهو المنهج الذي اتبعته المؤلفات التي تشتمل على معلومات جغرافية عامة، وقد تغلب على امثال هذه المعلومات المعارف ذات الطابع التاريخي، كما قد تغلب عليها احياناً الاقاصيص والحكايات الادبية، وهذا النوع من المؤلفات قد يسهب في الحديث عن بلد او مدينة معينة، وقد يوجز الحديث عن بلد آخر او مدينة اخرى إيجازاً شديداً. ويمكن القول ان الطابع العام الذي يميّز هذا النوع من المؤلفات انها عبارة عن جمع للمعلومات ذات الصفة الجغرافية العامة. ويمثّل هذا المنهج مؤلفات المسعودي والحموي والبكري.

ثالثاً ـ المنهج الكوزموغرافي:

وهو المنهج الذي اتبعته المؤلّفات التي عنيت على نحو

الخصوص بذكر عجائب وغرائب الأرض والكون، وكثيراً ماخرجت أمثال هذه الكتب عن نطاق العلم الى حقل الخرافة. غير ان هذه الكتب اشتملت على معلومات قيّمة عن مناطق نائية من بلدان العالم القديم. ومن أمثلتها مؤلفات الغرناطي والقزويني والدمشقي.

وبذلك يتضح ان المؤلفات الجغرافية العربية القديمة قد كوّنت مدرسة جغرافية واضحة المعالم بأساليبها ومناهجها، وبما ان غالبيتها تقع أساساً ضمن ما نطلق عليه اليوم اسم «الجغرافية البشرية»، فقد تناولت شتّى ميادين هذا الحقل، وفي وسعنا ان نجمل ميادينها بمايلي:

ميدان الجغرافية الاقتصادية:

عني الجغرافيون بتناول الجوانب الاقتصادية عموماً في البلدان فتحدثوا عن الزراعة والتجارة والصناعة والمعادن.

ميدان الجغرافية الاجتماعية:

عني الجغرافيون بسرد المعلومات التاريخية والاجتماعية، المتعلقة بالبلدان وبمدنها وحكّامها، كما عنوا بالحديث عن السكان وأجناسهم وعاداتهم وتقاليدهم وأديانهم ومذاهبهم.

ميدان جغرافية المدن:

عني الجغرافيون بوصف المدن وصفاً دقيقاً مفصلاً، وذكروا شيئاً عن تاريخها وأهم الآثار فيها وأبرز وظائفها.

ميدان جغرافية النقل:

عني الجغرافيون بدراسة طرق المواصلات من حيث اتجاهاتها وطبوغرافيتها والمدن التي تقع عليها والابعاد بين تلك المدن ودرجة الامن فيها، ومدى قيمة تلك الطرق تجارياً وكفاءتها في ربط المدن والبلدان.

يتضح إذن ان كتب الجغرافية العربية القديمة تكتسب اهمية جغرافية خاصة بما احتوته من معلومات وما أرسته من مناهج جغرافية سليمة بصرف النظر عن اهمية دورها الحضاري. غير ان هذه الاهمية المعلوماتية ينبغي ألاّ تضعف من اهمية دورها الذي لعبته في تاريخ الحضارة الانسانية، وهذا الدور يكتسب قيمته من ثلاثة منجزات هي:

اولاً - إنها احيت تقاليد ومعلومات الجغرافية الاغريقية العريقة بعد موتها.

ثانياً - إنها ثبّتت قيمة هذا الفرع من المعرفة الذي ظلّ حتى وقت قريب غير معترف به في الجامعات الأوربية.

ثالثاً - انها حفظت لنا معلومات في غاية الاهمية عن بلدان العالم في العصور المبكرة والوسيطة.

رابعاً - انها كانت علماً نفعياً وضع إمكاناته في خدمة الدولة سياسياً وتجارياً وعسكرياً.

خامساً - انها كانت ذات اثر فعّال في اليقظة الاوربية، وفي تسريع النبض العلمي فيها الذي قادها الى التقدم العلمي الحالي.

ان النقطة الخامسة تتطلب منّا وقفة خاصة لما لها من اهمية في تاريخ الحضارة العالمية. فمن المعلوم ان السبات العلمي في أوربا قد امتدّ لقرون عديدة، ولم تبدأ تباشير اليقظة الفكرية فيها إلاّ عند اطلالة القرن الثاني عشر الميلادي، أي في مطلع ما اصطلح على تسميته باسم «العصور الوسطى». ويعتقد العديد من المؤرخين ان المسؤول الاول عن هذه اليقظة هو الحروب الصليبية، إذ انها مهّدت للأوربيين الاتصال بالحضارة العربية الاسلامية[1]. والحقيقة ان تلك اليقظة قامت في بدايتها على نقل ثمار الفكر العربي الاسلامي الى اللاتينية: وعلى ترجمة أمهات الكتب الاغريقية والعربية في الفلك والرياضيات والطب والفلسفة من اللغة العربية الى اللغة اللاتينية. فمنذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي أنشأ رايمندو أسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة (١١٢٦م - ١١٥٢م)، مدرسة للترجمة وأوكل اليها أمر إعداد ترجمات لاتينية لأهم المؤلفات باللغة العربية عن الفلسفة والرياضيات والفلك وبقية العلوم. ويقول كمبل KIMBLE إن تلك المعارف التي اكتسبها العرب من الاغريق او التي توصلوا اليها بجهودهم الفكرية أدّت خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الى تسريع النبض العلمي في أوربا بما لايمكن قياسه في العصر السابق، ذلك أنها تركت آثاراً بعيدة على المفكرين الأوربيين فبدأوا يأخذون بمبدأ البحث والاستقصاء العلمي بدلاً من نقل المعلومات على علاّتها، بل وراحوا يمتحنون بالتجربة مدى صحتها العلمية[2]. وينعكس هذا التأثير في كتابات واحد من أبرز مفكري ذلك العصر ومن اشدهم حماساً في الاعتراف بفضل العرب عليه، ذلكم هو أدلارد الباثي ADLARD OF BATH الذي قام بترجمة عشرات الكتب من العربية الى اللاتينية، ففي احد كتبه المشهورة المعنون

«المسائل الطبيعية NATURAL QUESTIONS» نراه يناقش بحرية لأول مرة المسائل التالية:

* لماذا تقوم الارض في وسط الهواء، وكيف يحافظ عليها على ذلك النحو؟

* لماذا تكون مياه البحر مالحة ؟

* ماهي أسباب الزلازل والرعد والبرق ؟

* لماذا تجري الرياح على امتداد سطح الارض بدلاً من الاتجاه نحو الاعلى؟

* كيف تنجح الانهار في المحافظة على جريانها المستمر؟

ولابد من القول ان هذه التساؤلات عن أسباب الظواهر الطبيعية كانت تمثل خروجاً على التيّار الفكري السائد الذي كان يتجنب مناقشة الظواهر الطبيعية. وقد ظهرت كذلك خلال القرن الثالث عشر مؤلفات ذات طابع فلكي وجغرافي لكتّاب عديدين تأثروا بأفكار الفلكيين والجغرافيين العرب كما اعترف بعضهم بذلك. ولعل من أشهرهم روجر بيكون ROGER BACON الذي عُرف بكتابه المعنون «العنصر الثالث» OPUS TERTIUM وقد ناقش بيكون في كتابه هذا مسائل جغرافية عديدة مثل مساحة الارض والمعمور من الارض وتوزيع اليابس والماء وأشكال القارات. كما اقتبس من كتّاب عرب كثيرين مثل أبو معشر والفرغاني وابن‌سينا والبتّاني والزرقالي، ونقل افكاراً عربية عن نظام الكواكب والمدّ والجزر ومنازل القمر وحسابات خطوط الطول والعرض[٣]. وهكذا يتضح ان الجغرافية والفلك العربيين قد ساهما مساهمة فعّالة في النهضة الاوربية وفي تسريع النبض العلمي فيها، كما ان ماقدّمته الجغرافية العربية من معلومات عن بلدان العالم القديم كان ذا اثر فعّال ايضاً في تشجيع الكشوف البحرية العظيمة التي انطلقت منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي .

رواد الجغرافية العربية القديمة :

رفد الجغرافية العربية القديمة عدد كبير من الجغرافيين العظام، وقد تاثر بعضهم ببعض ، واضاف كل جغرافي لاحق الى ماخلفه سابقوه من معرفة جغرافية. ولايمكننا الادعاء بان المعرفة الجغرافية العربية قد حققت النضج منذ أوائل ظهورها، فقد كانت في البدء عبارة عن ارهاصات جغرافية يتوزعها الادب والشعر والتاريخ، ثم انتهت الى كتابات جغرافية صرفة ذات قيمة كبيرة . ومن بواكير الكتابات الجغرافية العربية كتاب الجاحظ المعنون «كتاب الامصار والبلدان» الذي يعتبره بعض الباحثين طليعة الكتابات الجغرافية العربية. ولايمكن الحكم على القيمة الجغرافية لهذا الكتاب فقد ضاع فيما ضاع من تراثنا العربي، غير ان ماورد من إشارات الى محتواه في كتب الأقدمين تدلّ على ان الجاحظ كان من أوائل من اقتحم ميدان الجغرافيا. وهذا يعني ان الكتابات الجغرافية بدات في الظهور في تراثنا العربي منذ بداية القرن الثالث الهجري.

وقد ازداد الاهتمام بالمعارف الجغرافية خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وهو العصر الذي أطلق عليه المؤرخون اسم عصر الترجمة .

والحقيقة ان كتّاب هذا العصر قد تلقوا افكاراً جديدة هي ثمار الترجمة من الفكر الاغريقي والعالمي كانت حافزاً لهم على مضاعفة الاهتمام بهذا الميدان الجديد من ميادين الفكر وينبغي ان نؤكد هنا ان الجغرافية كانت ذات مفهوم واسع تشمل إضافة الى الحديث عن البلدان العلوم الفلكية. ولذلك فقد اشتهر في هذا العصر العلماء الجغرافيون الفلكيون، وكان غالبيتهم ممن اتصل بالفكر الاجنبي، وعلى رأسهم الخوارزمي والكندي وابن الفقيه والبتّاني وابن‌رسته. ونحن نلمس في الكتابات الجغرافية لهؤلاء الكتّاب التأثر بآراء ونهج الجغرافيين والفلكيين اليونانيين وعلى رأسهم بطليموس الاسكندري.

ومنذ مطلع القرن الرابع الهجري بدأت تتبلور الكتابات الجغرافية العربية الناضجة المستقلة عن تأثير الفكر الاجنبي، وفي الوقت ذاته اخذت الجغرافيا تستقل بنفسها شيئاً فشيئاً عن نفوذ الفلك، وتتخذ شخصية خاصة بها، وقد اصبحت الجغرافية في هذه المرحلة في خدمة الدولة الاسلامية الكبرى عسكرياً وادارياً واقتصادياً. فحفلت بالمعلومات عن الطرق التي تربط بين مدن الممالك الاسلامية، وعن سكان تلك الممالك وزراعتها وصناعتها وتجارتها وخراجها. ويمكن القول ان هذه المرحلة من عمر الجغرافية العربية التي امتدت منذ بداية القرن الرابع الهجري حتى أوائل القرن السادس الهجري تمثل قمة ما وصلت اليه الجغرافية العربية من ازدهار، كما تمثل الشخصية الحقيقية الناضجة الاصيلة. ويعتبر كتاب ابن خرداذبة المعنون

(المسالك والممالك) فاتحة هذا النمط من الكتابة الجغرافية الناضجة، كما يعتبر (كتاب البلدان) لليعقوبي الذي ظهر في زمن مقارب صنواً للكتاب السابق في اهميته ونضجه. ثم أخذت الكتب البلدانية ذات النكهة الجغرافية الخالصة تتوالى كتاباً بعد آخر مكوّنة مدرسة جغرافية واضحة المعالم هي مدرسة الجغرافية الاقليمية. وقد رفد هذه المدرسة أربعة جغرافيون عظام - على نحو الخصوص - هم الاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي. ولاشك ان مؤلفات هؤلاء الجغرافيين تتخذ مكانة خاصة في الأدب الجغرافي العربي بما تميزت به من حسّ جغرافي دقيق ومنهج علمي سليم وما فعلت به من معلومات واسعة عن بلدان العالم الاسلامي خصوصاً وأقطار العالم عموماً. وينفرد الادريسي في كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» بمكانة خاصة في الفكر الأوربي، وهو مايزال يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الجغرافيا لدى الغرب، وتعتبر خارطته من افضل الخرائط التي ظهرت في العصور الوسطى. لكن كتاب المقدسي المعنون «احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم» لايقل اهمية في الحقيقة عن كتاب الادريسي في نضجه وحسّه الجغرافي. وهنك كتّاب آخرون لم يكونوا جغرافيين اساساً لكنهم رفدوا الجغرافية العربية بكتابات قيّمة. وقد اشتهر من بين هؤلاء المسعودي والبيروني اللذان يحتلان مكانة عالية في الادب الجغرافي العربي.

وبما ان الأدب الجغرافي العربي حافل بعشرات الاسماء فلا يمكننا في هذه العجالة إلّا ان نختار عدداً محدوداً منها هي مابين الاسماء البارزة لنعرّف القاريء بها ونبسط له منهجها الجغرافي في نماذج مختارة من كتاباتها.

اليعقوبي

هو ابو العباس احمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب المعروف باليعقوبي والمكنى بالعباسي، عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وبالرغم من انه ولد في بغداد إلّا انه أمضى معظم حياته في مصر والمغرب.

اشتهر برحلاته الواسعة في أرمينيا وخراسان والهند وتركستان والاندلس، فضلاً عن المغرب ومصر وبلاد الشام والعراق. وكان يفيد من رحلاته هذه فيسأل أهل البلدان عن عاداتهم ونحلهم وحكوماتهم والمسافات بين مدنهم وزراعاتهم وصناعاتهم. لذلك فانه يُعتبر طليعة البلدانيين الذين اعتمدوا على خبرتهم ومشاهداتهم الشخصية في تسجيل المعلومات عن البلدان.

وقد حظي مؤلّفه المعنون (كتاب البلدان) بشهرة واسعة في العالم الغربي حتى أكد البعض وصف كاتبه بانه (أبو الجغرافية العربية). ويتميز هذا الكتاب بتفاصيل غزيرة عن المدن الرئيسة في العراق سيما بغداد وسامراء والكوفة والبصرة، كما يشتمل كذلك على تفاصيل مسهبة عن طرق المواصلات في بلدان اخرى ومعلومات تاريخية واسعة عن المدن والمقاطعات والبلدان التي وصفها.

وكان الطابع التاريخي يغلب عموماً على معلوماته، ولم يكن الحسّ الجغرافي قد توضح لديه بعد. وقد توفي في عام ٢٨٤هـ/٨٩٧م.

منتخبات من كتاب البلدان*

المغرب

فاما من أراد ان يسلك من مصر الى برقة وأقاصي المغرب نفذ من الفسطاط في الجانب الغربي من النيل حتى يأتي ترنوط ثم يصير الى منزل يعرف بالمنى قد اقفر اهله ثم الى الدير الكبير المعروف ببومبينا وفيه الكنيسة الموصوفة العجيبة البناء الكثيرة الرخام. ثم الى المنزل المعروف بذات الحمام وفيه مسجد جامع وهو من عمل كورة الاسكندرية. ثم يصير في منازل لبني مدلج في البرية بعضها على الساحل وبعضها بالقرب من الساحل، منها المنزل المعرف بالطاحونة والمنزل المعروف بالكنائس والمنزل المعروف بجب العوسج. ثم يصير في عمل لوبية[1] وهي كورة تجري مجرى كور الاسكندرية، منها منزل يعرف بمنزل معن. ثم المنزل المعروف بقصر الشماس ثم خربة القوم ثم الرمادة وهي أول منازل البربر يسكنها قوم من مزانة وغيرهم من العجم القدم وبها قوم من العرب من بني جهينة وبني مدلج واخلاط. ثم يصير

* كتاب البلدان تاليف احمد بن ابي يعقوب بن واضح الكاتب المعروف بـ(اليعقوبي). منشورات المطبعة الحيدرية - النجف - الطبعة الثالثة.

الى عقبة وهي على ساحل البحر المالح(*) صعبة المسلك حزنة خشنة. مخوفة. فاذا علاها صار الى منزل يعرف بالقصر الابيض. ثم مغاير رقيم ثم قصور الروم ثم جب الرمل، وهذه ديار البربر من ماصلة بن لواتة واخلاط من الناس واكثرهم البربر من ماصلة وزنارة ومصعوبة ومراوة وفطيطة. ومن وادي مخيل الى مدينة برقة ثلاث مراحل في ديار البربر من مراوة ومفرطة ومصعوبة برقة وغيرهم من بطون لواتة.

برقة

ومدينة برقة في مرج واسع وتربة حمراء عليها سور وابواب حديد وخندق، امر ببناء السور المتوكل على الله وشرب اهلها ماء المطر ياتي من الجبل في أودية الى برك عظام قد عملتها الخلفاء والامراء لشرب أهل مدينة برقة، وحوالي المدينة أرباض لها يسكنها الجند وغير الجند، وفي دور المدينة والارباض اخلاط من الناس. واكثر من بها جند قدم قد صار لهم الاولاد والاعقاب. وبين مدينة برقة وبين ساحل البحر المالح ستة أميال، وعلى ساحل البحر مدينة يقال لها أجية بها أسواق ومحارس ومسجد جامع وأجنّة ومزارع وثمار كثيرة. وساحل آخر يقال له طلميثة ترسي المراكب فيه في بعض الاوقات. ولبرقة جبلان(1) أحدهما يقال له الشرقي فيه قوم من العرب من الازد ولخم وجذام وصدف من أهل اليمن، والآخر يقال له الغربي فيه قوم من غسان وقوم من جذام والازد ونجيب وغيرهم من بطون العرب. وقرى بطون البربر من لواتة من زكودة ومفرطة وزنارة، وفي هذين الجبلين عيون جارية وأشجار وثمار وحصون وآبار للروم قديمة.

ولبرقة أقالم كثيرة تسكنها هذه البطون من البربر، ولها من المدن برنيق وهي مدينة على ساحل البحر المالح ولها ميناء عجيب في الاتفاق والجودة تجوز فيه المراكب واهلها قوم من أبناء الروم القدم الذين كانوا اهلها قديماً، وقوم من البربر من تحلالة وسوة ومسوسة ومضاعفة وواهلة وجدانة. وبرنيق من مدينة برقة على مرحلتين ولها اقاليم منسوبة اليها، ومدينة اجدابية وهي مدينة عليها حصن وفيها مسجد جامع واسواق قائمة من برنيق اليها مرحلتان، ومن برقة اليها اربع مراحل وأهلها قوم من البربر من زنارة وواهلة وسوسة وسوة وتحلالة وغيرهم وحدانة وهم الغالبون عليها، ولها أقاليم وساحل على البحر المالح على مقدار ستة أميال من المدينة ترسي به المراكب، وهي آخر ديار لواتة من المدن. وبطون لواتة يقولون انهم من ولد لواتة بن بر بن قيس عيلان، وبعضهم يقول انهم قوم من لخم كان اولهم من أهل الشام فنقلوا الى هذه الديار، وبعضهم يقول انهم من الروم.

سرت

ومن مدينة اجدابية الى مدينة سرت على ساحل البحر المالح خمس مراحل، مرحلة منها من ديار لواتة، وفيهم قوم من مزانة وهم الغالبون عليها من الفاروج وقصر العطش واليهودية وقصر العبادي ومدينة سرت. واهل هذه المنازل واهل مدينة سرت منداسة ومحنحا وفنطاس وغيرهم، آخر منازلهم على مرحلتين من مدينة سرت بموضع يقال له تورغة وهو آخر حد برقة. ومزانة كلها اباضية على انهم لايفقهون ولادين لهم. وخراج برقة قانون قائم كان الرشيد وجه بمولى له يقال له بشار فوزع خراج الارض باربعة وعشرين الف دينار، على كل ضيعة شيء معلوم سوى الاعشار والصدقات والجوالي. ومبلغ الاعشار والصدقات والجوالي خمسة عشر الف دينار، ربما زاد وربما نقص، والاعشار للمواضع التي لازيتون ولاشجر ولا قرى مقراة. ولبرقة عمل(2) يقال له اوجلة وهو في مفازة مغرب لمن أراد الخروج اليها ينحرف الى الى القبلة. ثم يصير الى مدينتين يقال لاحداهما جالو وللاخرى ودان لهما النخل والتمر والقصب الذي لاشيء أجود منه، وارض ودان لانقهما.

ودان

وهو مما يضاف الى عمل سرت. ومن مدينة سرت اليه مما يلي القبلة خمس مراحل وبه قوم مسلمون يدعون انهم عرب من يمن واكثرهم من مزاتة وهم الغالبون عليه، واكثر مما يحمل منه التمر فانه به اصناف التمور وانما يتولاه رجل من اهله وليس له خراج.

زويلة

ووراء ذلك زويلة مما يلي القبلة، وهم قوم مسلمون أباضية كلهم يحجون البيت الحرام واكثرهم رواية. وهم يخرجون الرفيق السودان من الميريين والزغاويين والمرويين وغيرهم من أجناس السودان لقربهم منهم وهم يسبونهم. وبلغني ان ملوك السودان يبيعون السودان من غير شيء ولا حرب. ومن زويلة الجلود الزويلية، وهي أرض نخل ومزدرع ذرة وغيرها. وبها اخلاط من البصرة والكوفة. ووراء زويلة على خمسة عشر مرحلة مدينة يقال لها (كوار) بها قوم من

المسلمين من سائر الاحياء، اكثرهم بربر يأتون بالسودان. وبين زويلة ومدينة اكوار ومايلي زويلة الى طريق أوجلة واجدابة قوم يقال لهم لمطة أشبه شيء بالبربر وهم أصحاب الدرق اللمطية البيض .

فـــزان

وجنس يعرف بفزان اخلاط من الناس لهم رئيس يطاع فيهم وبلد واسع ومدينة عظيمة وبينهم وبين مزاتة حرب لاقح ابداً، وتسمى برقة انطابلس هذا اسمها القديم، افتتحها عمرو بن العاص سنة ثلاث وعشرين صلحاً. ومن آخر عمل برقة من الموضع الذي يقال له تورغة الى طرابلس مراحل[8] فأول ذلك ورداسة، ثم لبدة وهي حصن كالمدينة على ساحل البحر. وهوارة يزعمون انهم من البربر القدم وان مزاتة ولواتة كانوا منهم فانقطعوا عنهم وفارقوا ديارهم وصاروا الى أرض برقة وغيرها. وتزعم هوارة انهم قوم من اليمن جهلوا انسابهم. وبطون هوارة يتناسبون كما تتناسب العرب، فمنهم بنو اللهان ومليلة وورسطفة. فبطون اللهان بنو درصا وبنو مرمزبان ورفلة وبنو مسراتة، ومنازل هوارة من آخر عمل سرت الى طرابلس .

طرابلـــس

طرابلس مدينة قديمة جليلة على ساحل البحر عامرة آهلة واهلها اخلاط من الناس ، افتتحها عمرو بن العاص سنة ثلاث وعشرين في خلافة عمربن الخطاب. ومن طرابلس الى أرض نفوسة وهم قوم عجم الالسن اباضية كلهم لهم رئيس يقال له الياس لايخرجون عن أمره. ومنازلهم في جبال طرابلس في ضياع وقرى ومزارع وعمارات كثيرة، لايؤدون خراجاً الى سلطان ولايعطون طاعة الا الى رئيس لهم. وديار نفوسة متصلة من حد طرابلس مما يلي القبلة الى قريب من القيروان ولهم قبائل كثيرة وبطون شتى. ومن طرابلس على الجادة العظمى الى مدينة يقال لها قابس - عظيمة على البحر المالح عامرة كثيرة الاشجار والثمار والعيون الجارية، واهلها اخلاط من العرب والعجم والبربر، وبها عامل من قبل ابن الاغلب صاحب افريقية[9] خمس مراحل عامرة سكنها قوم من البربر فأولها اول مرحلة من طرابلس ثم صبرة وهي منزل بها اصنام حجارة قديمة ثم قصر بني حبان.

القيروان

ومن قابس الى مدينة القيروان اربع مراحل اولها عين الزيتونة غير آهلة. ثم للس قصر فيه عمارة ثم غدير الاعرابي، ثم قلشانة وهي موضع المعرس[10] لمن خرج من القيروان وقدم اليها، ثم مدينة القيروان العظمى التي اختطها عقبة بن نافع الفهري سنة ستين في خلافة معاوية، وكان عقبة الذي افتتح اكثر المغرب. على ان اول من دخل ارض افريقية وافتتحها عبدالله بن سعد بن ابي سرح في خلافة عثمان بن عفان سنة ستة وثلاثين. والقيروان مدينة كان عليها سور من لبن وطين فهدّمه زيادة الله بن ابراهيم من الاغلب لما ثار عليه عمران بن مجالد وعبدالسلام بن المفرج ومنصور الطنبذي، فانهم ثاروا عليه بالقيروان وهم من الجند القدم الذين كانوا قدموا مع ابن الاشعث. وشربهم المطر اذا كان الشتاء ووقعت الامطار والسيول دخل ماء المطر الى برك عظام يقال لها المؤاجل، فمنها شرب السقاة ولهم وادي يسمى وادي السراويل في قبلة المدينة يأتي فيه ماء مالح لأنه في سباخ الناس يستعملونه فيما يحتاجون اليه. ومنازل بني الاغلب على ميلين[11] من مدينة القيروان في قصور قد بنى عليها عدة حيطان، لم تزل منازلهم حتى تحول عنها ابراهيم بن احمد .

وفي مدينة القيروان اخلاط من قريش ومن سائر بطون العرب من مضر وربيعة وقحطان، وبها اصناف من العرب من عمال بني هاشم من الجند وبها عجم من عجم البربر والروم واشباه ذلك. ومن القيروان الى سوسة وهي على ساحل البحر المالح مرحلة وبها دار صناعة تعمل فيها المراكب. واهل سوسة اخلاط من الناس. ومن القيروان الى الموضع الذي يقال له الجزيرة مرحلة، وهي جزيرة ابي شريك موغلة في البحر يحيط بها ماء البحر كثيرة التجارة وفيها قوم من رهط عمربن الخطاب وسائر بطون العرب، ولها عدة مدن ليست بالعظام يتفرق فيها الناس، وعاملها ينزل مدينة يقال لها البواسة بالقرب من اقليبية التي يركب منها الى سقلية. ومن القيروان الى مدينة سقوطرة مرحلتان خفيفتان وهي مدينة كبيرة فيها قوم من قريش ومن قضاعة وغيرهم. ومن القيروان الى مدينة تونس وهي على ساحل البحر وبها دار صناعة وهي مدينة عظيمة منها كان حماد البربري مولى هارون الرشيد وهو صاحب اليمن، وكان على تونس سور من لبن وطين وكان سورها مما يلي البحر بالحجارة فخالف اهلها على زيادة الله بن ابراهيم بن الاغلب، وكان منهم منصور

الطنبذي وحصين التحبيبي والقريع البلوي فحاربهم. فلما ظهر عليهم هدم سور المدينة بعد ان قتل فيهم خلقاً عظيماً. ومن ساحل تونس يعبر الى جزيرة الاندلس، وقد ذكرنا جزيرة الاندلس واحوالها عند ذكرنا تاهرت. ومن القيروان الى مدينة باجة ثلاث مراحل، ومدينة باجة مدينة كبيرة عليها سور حجارة قديم وبها قوم من جند بني هاشم القدم. ويلي مدينة باجة قوم من البربر يقال لهم وزداجة ممتنعين لايؤدون الى ابن الاغلب طاعة. ومن القيروان الى مدينة الاربس مرحلتان وهي مدينة كبيرة عامرة بها اخلاط من الناس. ومن القيروان الى مدينة يقال لها مجانة اربع مراحل، وبهذه المدينة معادن الفضة وغيرها واهلها قوم يقال لهم السناجرة يقال ان اولهم من سنجار من ديار ربيعة وهم جند للسلطان وبها اصناف من البربر وغيرهم. ومن القيروان مما يلي القبلة الى بلاد قمودة وهو بلد واسع فيه مدن وحصون، والمدينة التي ينزلها العامل في هذا الوقت مذكورة، والمدينة القديمة العظمى التي يقال لها سبيطلة وهي التي افتتحت في ايام عثمان بن عفان وحصرها عبدالله بن عمر بن الخطاب وعبدالله بن الزبير وامير الجيش عبدالله بن سعد بن ابي سرح سنة سبع وثلاثين. ومن قمودة الى مدينة قفصة وهي مدينة حصينة عليها سور حجارة وفيها عيون ماء داخل المدينة وهي مفروشة بالبلاط وحولها عمارة كثيرة وثمار موصوفة، ومن قفصة الى مدائن قسطيلية وهي اربع مدائن في ارض واسعة لها النخل والزيتون. فالمدينة العظمى يقال لها توزر وبها ينزل العمال، والثانية يقال لها الحامة والثالثة تقيوس والرابعة نفطة، وحول هذه المدن اربع سباخ. واهل هذه المدن قوم عجم من الروم القدم والافارقة والبربر. ومن مدائن قسطيلية الى مدائن نفزاوة ثلاث مراحل، ونفزاوة عدة مدن، فالمدينة العظمى التي ينزلها العمال يقال لها بشرة وبها قوم من الافارقة القدم ومن البربر، يحيط بالمدائن التي تلي القبلة الرمال. ومما يلي القبلة من القيروان بلد يقال له الساحل - ليس بساحل بحر - كثير السواد من الزيتون والشجر والكروم، وهي قرى متصلة بعضها في بعض كثيرة. ولهذا البلد مدينتان يقال لاحدهما سسة وقبيشة على مرحلتين وهي على ساحل البحر، يضرب البحر المالح سورها وهي آخر بلد الساحل، ومن اسفاقس الى موضع يقال له بنزرت مسيرة ثمانية ايام وفي جميع المراحل حصون متقاربة ينزلها العباد والمرابطون. ومن القيروان الى بلاد الزاب عشر مراحل. ومدينة الزاب العظمى وهي التي ينزلها الولاة وبها اخلاط من قريش والعرب والجند والافارقة والروم والبربر. والزاب بلد واسع فمنه مدينة قديمة يقال لها باغاية بها قبائل من الجند وغيرهم من بقايا الروم حولها قوم من البربر من هوارة بجبل جليل يقال له اوراس يقع عليه الثلج، ومدينة يقال لها تيجس من عمل باغاية حولها قوم بربر عجم يقال لها نفزة، ومدينة عظيمة جليلة يقال لها ميلة عامرة محصنة لم يلها وال قطولها حصن دون حصن فيه رجل من بني سليم يقال له موسى بن العباس بن عبدالصمد من قبل ابن الاغلب. وسواحل البحر تقرب من هذه المدينة، ولها مرسى يقال له جيجل، ومرسى يقال له قلعة خطاب، ومرسى يقال له اسكيدة، ومرسى يقال له مار، ومرسى يقال له مرسى دنهاجة، وهذا البلد كله عامر كثير الاشجار والثمار وهم في جبال وعيون، ومدينة يقال لها سطيف بها قوم من بني أسد بن خريمة عمال من قبل ابن الاغلب، ومدينة يقال لها بلزمة اهلها قوم من بني تميم وموالي لبني تميم وقد خالفوا على ابن الاغلب في هذا الوقت، ومدينة يقال لها نقاوس كثيرة العمارة والثمر بها قوم من الجند وحواليها البربر من مكنانة بطن من زناتة وحولهم قوم يقال لهم اورية، وطبنة مدينة الزاب العظمى وهي في وسط الزاب وبها ينزل الولاة، ومدينة يقال لها مقرة بها حصون كثيرة. والمدينة العظمى مقرة اهلها قوم من بني ضبة وحولها قوم من البربر يقال لهم بنو زنداج وقوم يقال لهم كررة وقوم يقال لهم سارسة. ومنها الى حصون تسمى برجلس وطلمة وحنرور بها قوم من بني تميم من بني سعد يقال لهم بنو الصمصامة خالفوا على ابن الاغلب ببعضهم فحبسهم، ومدينة احة وهي على الجبل، وخالف اهلها على ابن الاغلب وكان من خالفه قوم من هوارة يقال لهم بنو سمعان وبنو ورجيل وغيرهم. ومدينة اربة وهي آخر مدن الزاب. واذا خرج الخارج من عمل الزاب مغرباً صار الى قوم يقال لهم بنو برزال وهم فخذ من بني دمر من زناتة وهم شراة كلهم. وقد ذكرنا فتح افريقية واخبارها في كتاب افردناه.

ومن هذا الموضع البلد الذي تغلب عليه الحسن بن سليمان بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (رض). واول المدن التي في يده مدينة يقال لها هاز سكانها من البربر القدم يقال لهم بنو برنيان من زناتة ايضاً،

ثم مدن بعد سكانها قوم من البربر القدم يقال لهم بنو برنيان من زناتة ايضاً. ثم مدن بعد سكانها صنهاجة وزواوة يعرفون بالبرانس وهم اصحاب غمارة وزرع وضرع، والى هاز ينسب البلد، وبينها وبين عمل ادنة مسيرة ثلاثة أيام. ثم الى قوم يقال لهم دمر من زناتة في بلد واسع وهم شراة كلهم عليهم رئيس منهم يقال له مصادف بن جرنيل في بلد زرع ومواش بينه وبين هاز مرحلة، ومنها الى حصن يقال له حصن بن كرام وليس اهله بشراة ولكنهم جماعية بلدهم بلد زرع، ثم يصير الى بلد يقال له متيجة تغلب فيه رجال من ولد الحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام يقال لهم بنو محمد بن جعفر، وهو بلد واسع فيه عدة مدن وحصون وهو بلد زرع وعمارة، بين هذا البلد وبين حصن مصادف بن جرتيل مسافة ثلاثة ايام مما يلي البحر. ثم مدينة مدكرة فيها ولد محمد بن سليمان بن عبدالله بن عبدالحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام. ومدينة الخضراء ويتصل بهذه مدن كثيرة وحصون وقرى ومزارع، يتغلب على هذا البد ولد، محمد بن سليمان بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام، كل رجل منهم مقيم متحصن في مدينة وناحية وعددهم كثير حتى ان البلد يعرف بهم وينسب اليهم. وآخر المدن التي في ايديهم المدينة التي تقرب من ساحل البحر يقال له سوق ابراهيم وهي المدينة المشهورة فيها رجل يقال له عيسى بن ابراهيم بن محمد بن سليمان بن عبدالله بن الحسن بن الحسن ثم من هذه الى تاهرت، والمدينة العظمى مدينة تاهرت جليلة المقدار عظيمة الامر تسمى (عراق المغرب)، بها اخلاط من الناس والحصن الذي على ساحل البحر الاحمر ترسي به مراكب تاهرت يقال له مرسى فروخ.

[ص ٩٥ - ١٠٥]

ابن خرداذبة

هو ابو القاسم عبيدالله بن عبدالله بن خرداذبة، عاش في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وقد عمل مديراً للبريد في اقليم الجبال، ثم بغداد وسامراء، واستفاد من مركزه الاداري في جمع المعلومات لكتابه المشهور (المسالك والممالك). ويعتبر هذا الكتاب من المؤلفات المبكرة في الجغرافية العربية الوصفية، وقد اقتبس منه الجغرافيون اللاحقون على نطاق واسع، وقد عُني الكتاب عناية خاصة بوصف طرق المواصلات بين الاقطار والمدن الاسلامية، واشتمل على معلومات عن المدن والانتاج الزراعي والخراج في الممالك الاسلامية. كذلك اشتمل على بعض المعلومات الفلكية السطحية وشيئاً من الغرائب والطُرق عن البلدان القصيّة كالصين وتركستان والهند. توفي عام ٣٠٠هـ/٩١٢م.

منتخبات من كتاب

(المسالك والممالك)*

المسافة الى المشرق في البحر

هذا البحر هو البحر الشرقي الكبير ويخرج منه العنبر الجيد فيه سمك طول السمكة مائة باع ومائتا باع يخاف منها على السفن فتنقر بضرب الخشب على الخشب. وفيه سمك مقدار الذراع يطير وجوهه كوجوه البوم. وفيه سمك طول السمكة عشرون ذراعاً في جوفها مثلها. وفي الاخرى مثلها الى اربع سمكات. وفيه سلاحف استدارة السلحفاة عشرون ذراعاً، وفي بطنها مقدار الف بيضة، وظهورها الذبل[12] الجيد، وفيه سمك على خلقة البقر ترفع وتعمل من جلودها الدرق. وسمك على خلقة الجمال. وفيه طير تجمع من قذى البحر عند سكونه فتبيض وتفرخ على الماء وتخرج الى الارض.

وفي البحر ناس بيض يلحقون المراكب سباحة والمركب في سرعة الريح. يبيعون العنبر بالحديد يحملونه بافواههم. وجزيرة فيها ناس سود مفلفلون يأكلون الناس احياء يشرحونهم تشريحاً. وجبل طينه فضة إذا اصابته النار.

وفي جزر الزابج[13] حيات عظام تبلع الرجل والجاموس، ومنها مايبتلع الفيل. بها شجر الكافور تظل الشجرة مائة انسان واكثر واقل. ينقب اعلى الشجرة فيسيل منها من ماء الكافور عدة جرار. ثم ينقر اسفل من ذلك وسط الشجرة فينساب منها قطع الكافور وهو صمغ ذلك الشجار غير انه داخله. ثم تبطل تلك الشجرة فتجف. وفي هذه الجزيرة عجائب كثيرة لاتحصى.

ومن اراد الصين عدل من بلده وجعل سرنديب عن يساره. فمن سرنديب الى جزيرة النكبالوس[14] مسيرة عشرة

(*) (المسالك والممالك) لابي القاسم عبيدالله بن خرداذبة - منشورات مكتبة المثنى لقاسم الرجب.

ايـام الى خمسة عشر يـوماً. واهلهـا عراة وطعـامهم الموز والسمك الطري والنارجيل واموالهم الحديد، وهم يجالسون التجار. ومن جزيرة النكبالوس الى جزيرة بالوس على مسيرة يومين واهلها ياكلون الناس وبها كافور جيد وموز ونارجيل وقصب سكر وأرز. ومنها الى جزيرة جابة وشلاهط وهـرلج فرسخان وهي عظيمة وملكها يلبس حلية الذهب وقلنسوة الذهب ويعبد البددة(*) وبها النارجيل والموز وقصب السكر. وبشلاهط الصندل والسنبل والقرنفل. وبجابة جبل في ذروته نار تتقد مقدار مائة ذراع في مثلها سمكها قيد رمح: فهي بالنهار دخان وبالليل نار. ثم مسيرة خمسة عشر يوماً الى بلاد منبت العطر، وبين جابة ومايط قريب.

وملوك الهند وأهلها يبيحون الزنا ويحرمون الشراب الا ملك قمار فانه يحرم الزنا والشراب. وملك سرنديب يحمل اليه الخمر من العراق ويشربها. وملوك الهند ترغب في ارتفاع سمك الفيلة وتزيد في اثمانهـا الذهب الكثير وأرفعهـا تسع أذرع الا فيلة الاغباب فانها عشرة أذرع وأحد عشر ذراعاً.

وملك الزابج يسمى المهراج، وفي مملكته جزيرة يقال لها برطايل يسمع فيها العزف والطبول الليل كله. والبحريون يقولون ان الدجال فيها. ويخرج من البحر خيل مثل خيلنا، لها اعراف تجرها على الارض. وللمهراج جباية تبلغ في كل يوم مائتامنٍ من الذهب يتخذ منها لبناً ويطرحه في الماء يقول هذا بيت مالي. وجزيرة فيها القردة مثل الحمير. ومن جبايته من قمار الديوك في اليوم نحو من خمسين مناً ذهب، وذلك ان له فخذ الديك الغالب فيفتديه صاحبه.

الطريق الى الصين

من مايط ذات اليسار الى جزيـرة تيومـة فيها العـود الهندي والكافور. ومنها الى قمار مسيرة خمسة ايام. وبقمار العـود القماري وأرز. ومن قمـار الى الصنف على السـاحل مسيـرة ثلاثـة أيام وبهـا العود الصنفي وهـو أفضـل من القمـاري لانه يغـرق في المـاء لجـودتـه وثقله، وبهـا بقـر وجواميس. ومن مدن الهند المشهورة سامل وهورين وقالون وقندهار وقشمير.

ومن الصنف الى لوقين وهي اول مراقي الصين مائـة فرسخ في البر والبحر وفيها الحجر الصيني والغضار الجيد الصيني وبها أرز. ومن لوقين الى خانفو وهي المرقى الاكبر مسيرة اربعة ايام في البحر ومسيرة عشرين يوماً في البـر. وفيها الفواكه كلها والبقول والحنطة والشعير والارز وقصب السكر. ومن خانفو الى خانجو مسيرة ثمانية ايام وفيها مثل ما في خانفو. ومن خانجو الى قانطو مسيرة عشرين يوماً وفيها مثل ذلك. ولكل مـرقى من مراقي الصين نهر عـظيم تدخله السفن ويكون فيه المد والجزر.. وطول بلاد الصين على البحر من ارمابيل الى آخرها مسيرة شهرين. والصين ثلثمائة مدينة عامرة كلها منها تسعون مشهورة. وحد الصين من البحر الى التبت والتـرك وغربـاً الى الهند. وفي مشـارق الصين بـلاد الواقواق وهي كثيرة الذهب حتى ان أهلها يتخذون سلاسل كلابهم واطواق قرودهم من ذهب ويأتون بالقمص المنسوجة بالذهب للبيع، وبالواقواق الابنوس الجيد.

[ص ٦٠ - ٦٦]

الاصطخـري

هو ابو القاسم (وقيل ابو اسحاق) ابراهيم بن محمد الاصطخري. وقد عاش في النصف الاول من القـرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ولايعرف من تفصيلات حياته سوى الشيء القليل، غير انه من المعتقد انه قد ساح في العالم الاسلامي على نطاق واسع، فزار اكثر بلدان آسيا حتى بلغ سواحل المحيط الهندي. وقد افادته رحلاته في تاليف كتابه المعنون (المسالك والممالك) والذي يرد في بعض المعلومـات بعنوان (صور الاقاليم). ويكتسب كتابه هذا اهمية بالغة، إذ يعتبـر رائداً للكتب الاقليميـة التي **أُلفت** بعده في منهجـه ومعلوماته وتبويبه. وقد اعتبر الخـارطة أساسـاً للبحث، فقسّم بلاد الاسلام الى عشرين اقليماً ورسم خارطة لكل من هذه الاقاليم جعلها في مطلع الحديث عنه. وقد أورد عن كل قـطر معلومـات عن الحـدود والمـدن والمسـافـات وطرق المـواصلات، كمـا روى تفاصيـل عن الحاصـلات الزراعية والتجـارة والصناعـة والأجنـاس، هـذا فضـلاً عن بعض المعلومات التاريخية. ولم يستطع الباحثون تحديد تـاريخ وفاة الاصطخري.

منتخبات من كتاب

(المسالك والممالك)*

ديار مصـــــر:

وأما مصر فان لها حداً يأخذ من بحر الروم بين الاسكندرية وبرقة، فيأخذ في براري حتى ينتهي الى ظهر الواحات، ويمتد الى بلاد النوبة، ثم يعطف على حدود النوبة في حد اسوان الى ارض البجة من وراء اسوان حتى ينتهي الى بحر القلزم، ثم يمتد على بحر القلزم الى طورسيناء... ويمتد حتى ينتهي الى بحر الروم في الجفار خلف رفح والعريش، ويمتد على بحر الروم الى ان ينتهي الى الاسكندرية، ويتصل بأول الحد الذي ذكرناه.

المسافات بمصر: من ساحل بحر الروم حيث ابتداناه الى ان يتصل بأرض النوبة من وراء الواحات نحو ٢٥ مرحلة، ومن حد النوبة مما يلي الجنوب على حدود النوبة نحو ٨ مراحل، ومن القلزم على ساحل البحر الى ان ينعطف على التيه[١٦] ٦ مراحل ومن حد البحر الى حد التيه الى ان يتصل ببحر الروم[١٧] نحو ٨ مراحل. ويمتد على البحر الى أول الحد الذي ذكرناه نحو ١٢ مرحلة، وطولها من أسوان الى بحر الروم نحو ٢٥ مرحلة، وبها بحيرة فيها جزائر مسافتها نحو مرحلتين في مثلها، فهذه جملة مسافاتها.

وأما صفة مدنها وبقاعها: فان مدينتها العظمى تسمى الفسطاط، وهي على النيل في شرقيه شمالي النيل، وذلك ان النيل يجري مؤرباً بين المشرق والجنوب، والبلد كله على جانب واحد، الا ان في عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة، وهي جزيرة يعبر من الفسطاط اليها على جسر في سفن، ويعبر من هذه الجزيرة الى الجانب الأخر على جسر آخر، الى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجيزة. والفسطاط مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد، ومقداره نحو ثلثي فرسخ، والفسطاط على غاية العمارة والخصب، وبالفسطاط قبائل وخطط للعرب تنسب اليهم محالها، مثل ما بالكوفة والبصرة الا انها اقل من ذلك، وهي سبخة ومعظم بنائهم بالطوب طبقتان واكثر السفل بها غير مسكونة، وربما بلغت طبقات الدار الواحدة ثمان طبقات الا في طرف منها يسمى الموقف فانه أصلب قليلاً، وبها بناء مفترش وذلك بالحمراء على شط النيل، وبها مسجدان للجمعة: بنى احدهما عمرو بن العاص في وسط الاسواق والآخر باعلى الموقف بناه احمد بن طولون، وخارج مصر أبنية بناها احمد بن طولون تكون زيادة على ميل، كان يسكنها جنده تسمى القطائع، كما كان بناء آل الاغلب خارج القيروان - الرقادة - وبها نخيل وثمار كثيرة، وزروعهم على ماء النيل، تمتد فتعم المزارع من حد اسوان الى حد الاسكندرية وسائر الريف فيقيم الماء من عند ابتداء الحر الى الخريف، ثم ينصرف فيزرع ثم لايسقى بعد ذلك، وارض مصر لاتمطر ولا تثلج، وليس بأرض مصر مدينة يجري فيها الماء دائماً غير الفيوم، والفيوم هذه مدينة وسطة، يقال ان يوسف النبي عليه السلام اتخذ لهم مجرى يدوم لهم فيه الماء، وقرم بحجارة وسماه اللاهون. وأما النيل فان ابتداء ماءه لايعلم، وذلك انه يخرج من مفازة من وراء أرض الزنج لاتسلك، وحتى ينتهي الى حد الزنج، ثم يقطع في مفاوز وعمارات أرض النوبة، فيجري على عمارات متصلة الى ان يقع في ارض مصر، وهو نهر يكون عند امتداده اكبر من دجلة والفرات اذا جمعا، وماؤه اشد عذوبة وحلاوة وبياضاً من سائر انهار الاسلام، وفي هذا النهر يكون التمساح والسقنقور وسمكة يقال لها الرعادة، لايستطيع احد ان يقبض عليها وهي حية حتى ترتعش وتسقط من يده، فاذا ماتت فهي كسائر السمك. وأما التمساح فانه دابة من دواب الماء مستطيل الرأس، طول راسه يكون نحواً من نصف طول بدنه، وله انياب لايعض على دابة ماكانت من سبع او جمل الا مده في الماء، وربما خرج من الماء فمشى في البر، وليس له في البر سلطان ولا يضر احداً، وجلده يشبه السفن الذي تتخذ منه مقابض السيوف، لايعمل السلاح فيه الا تحت يديه ورجليه ومكان الابط. وأما السقنقور فانه صنف من السمك الا ان له يدين ورجلين، ولا يكون في مكان الا في النيل. وعلى حافات النيل من حد اسوان الى ان يقع في مدن وقرى منظومة متكاثفة، وأسوان هذه ثغر النوبة الا انهم مهادنون، وبصعيد مصر جنوبي النيل معدن الزبرجد في برية منقطعة عن العمارة ولا يعلم في الارض معدن له غير هذا، وفي شمال النيل جبل بقرب الفسطاط يسمى المقطم، فيه وفي نواحيه حجر الخماهن، ويمتد هذا الجبل الى النوبة، وعند هذا

(*) (المسالك والممالك) - لأبي اسحاق ابراهيم الاصطخري، تحقيق الدكتور محمد جابر عبدالعال، القاهرة ١٩٦١.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

منتخبات من كتاب

[اخبار الزمان](*)

ذكر البحر المحيط وما فيه من العجائب

... ويقال ان عمق هذا البحر يختلف، فمنه ما لا يلحق قعره ولا يدرى، ومنه ما يكون سبعة آلاف باع واكثر واقل، ومنه ما يكون فيه شجر كالمرجان.

واما البحر الاسود الزفتي[٢١] وهو متصل به وهو شديد النتن وليس فيه غير القلعة الفضيَّة، قيل انها معمولة وقيل انها خلقة..

ويخرج من هذا البحر بحر الصين اوله من بلاد الغرب الى بلاد الصين وهو بحر ضيق فيه مغايص اللؤلؤ. وقيل ان فيه اثنتي عشرة الف جزيرة وثمانمائة جـزيرة. وفيـه الدردور موضع يدور فيه الماء فاذا سقط فيه مركب لم يزل يدور فيه حتى يتلف، وفيه كسعير وعوير وهما جبلان. وفي هذا البحر عجائب كثيرة وصور شتى وحيتان ملونـة، منها مـا يكون طوله مائة ذراع ومائتي ذراع واقل واكثر ياكل بعضه بعضاً.

وفيه جزائر تنبت الذهب وبها معادن الجوهر، وفيه ثلاثمائة جزيرة عامرة مسكونة فيها ملوك عدة.

ويقال ان في هذا البحر قصر من البلور على قلعة تضيء طول الدهر بقناديل فيه لاتنطفيء.

..وهذا البحر لا يدرك عمقه، ولا يضبط عرضه، تقطعه المراكب بالريـح الطيبة في شهـرين واكثر. وليس في البحـر المحيط اكبر منه ولا اكثر هولاً. وفيه من جميع المعادن من الزمرد ومنابت القثاء الخيزران، وفيه ايضاً كل سمكة يكون طولها اربعمائـة ذراع واقل واكثـر، وسمكة صغيـرة بقدر الذراع فاذا طغت هذه السمكـة وبغت وآذت سمك البحـر ومراكبه سلطت عليها هذه السمكة الصغيرة فغارت في اذن هذه الكبيرة فلا تفارقها حتى تقتلها وربما لم تقرب الكبيرة ذلك الموضع خوفاً من الصغيرة.

وفيه سمكة يحكي وجهها وجه الانسان تظهر في الماء، وفيه اسماك طيارة تطير ليلاً وترعى الندا. فاذا كان قبل طلوع الشمس رجعت الى البحر.

وفيه سمكة تكتب مرارتها الكتابة فتقرا بالليل. وفيه سمكة خضراء دسمة من أكل منها اعتصم عن الطعام اياماً كثيرة لا يريد ذوقه. وفيـه سمكة لهـا قرنـان كأنهمـا قرنـا السرطان يرميان بالليل ناراً. وفيه سمكة مـدورة يقال لهـا المصح فوق ظهرها كالعمود مستحد الراس لا تقوم لها سمكة في البحر لانها تلقاهن بهذا القرن فتقتلهن وربما ثقبت بـه المراكب وقرنها اصفر كالذهب مجزع، يقـال انه ضـرب من الحوت. وفيه سمكة يقال لها هفس من صدرها الى راسها مثل الترس يطيف به عيون تنظر بها وراسها طويل مثل الحية في طول عشرين ذراعاً بـارجل كثيـرة مثل اسنـان المنشار من صـدرها الى آخـر الذنب فليس تتصل بشيء الا اتلفتـه ولا ينطوي ذنبها على احد الا اهلكته ويقال ان لحمها يشفي من كل الاوصاب، وقليل ما يوجد فيه عنبر.

وبحر آخر يقال له هركند[٢٢] فيه جـزائر كثيـرة وفيه سمك، ربما ينبت على ظهره الحشيش والصدف، وربما ارسا عليها اصحاب المراكب فيعتقدون انه جزيرة فاذا فطنوا به اقلعوا عنها وربما نشر هذا السمك احد جنـاحيه الذي في صلبه فيكون كالجبل العظيم، واذا رفع رأسه من الماء فيكون كالجبل عـظيماً، وربمـا اذا رفع اذنيـه فيكون مثـل المنارة العظيمة فاذا سكن البحر جر السمك بذنبه ثم فتح فمه فينزل السمك الى حلقه كانه ينـزل الى بئر ويقـال له العنبر طوله ثلاثمائة ذراع. واهل المراكب يخافـون منه، فهم يضـربون بالليل بالنواقيس مخافة ان يتكيء على المركب فيغرقه.

وفيه حيات عظام تخرج الى البر فتبتلع الفيلة وتلتف على صخور في البر فتتكسر في اجوافهـا ويسمع لهـا صوت هائل، وفيه حية يقال لها الملكة لا تظهر الا مرة واحدة وربما احتال فيها ملوك الزنج فاخذوها وتطبخ حتى يخرج ودكها ويدهن به الملك فتزيد في قوته ونشاطه ويستعمل من جلود هذه الحية - وهيَ منمَّرة - فرش اذا جلس عليهـا صاحب السل ذهب عنه السل ومن جلس عليه أمن السل ان يصيبه ابداً.

وريح هذا البحر من قعره، وربما القى عند اضطرابه ناراً لها ضوء شديد.

والبحر الرابع يقال له دواغد وبينه وبين بحر هركند جزائر كثيرة يقال (انها) الف وتسعمائة جزيرة ويقع بين هذه

---

* (اخبار الزمان) لابي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي - منشورات دار الاندلس - بيروت ١٩٦٦ (الطبعة الثانية).

الجزر عنبر كثير وهذا العنبر ينبت في قعر البحر نباتا فاذا اشتد هيجان البحر قذفه من قعره فيرتفع مثل الرمل والحماة، وهو غير دسم.

وقرأت في كتاب الطيب الذي ألفه ابراهيم بن المهدي، ان احمد بن حفص العطار قال كنت في مجلس ابي اسحق وهو يصفي عنبراً قد اذابه وقد اخرج ما كان فيه من الحشيش الذي على خلقه مناقير الطير فسألني فقلت هذه مناقير الطير الذي يأكل العنبر اذا راثته دوابه فضحك ابو اسحق وقال هذا قول تقوله العامة، ما خلق الله دابة تروث العنبر، وما العنبر الا شيء يكون في قعر البحر.

ولقد عنى الرشيد بالمسألة عن العنبر فأمر حماداً البدوي في البحث بالمسألة فكتب اليه ان جماعة من أهل عدن اعلموه انه شيء يخرج من عيون في قعر البحر تقذفه الريح بالامواج كما تخرج ارض هتبة القار وهي أرض الروم الزفت الرومي

وآخر جزائر هذا البحر بسرنديب في بحر هركند وهي رأس هده الجزائر كلها. وفي سرنديب اكثر مغايص اللؤلؤ ونبات الجوهر. وببحر سرنديب طرق بين جبال وهي مسالك لمن أراد بلاد الصين وفي جبال هذا البحر معادن ذهب فيه ايضاً مغايص اللؤلؤ وفيها بقر وحشية وخلق مختلفة الصور، ويسلك من هذا البحر الى بلاد المهراج وربما أظلت السحاب هذا البحر يوماً وليلة ولا ينقطع عنه المطر ولاتظهر حيتانه ودوابه وتخرج منه الى بحر الصنف. وفيه يكون شجر العود وليس فيه احداً يرفه ورأسه تخرج من قرب الظلمة الشمالية وتمر ايضاً على بلاد الواق.

وفيه ملك الجزائر الذي يدعى المهراج وله من الجزائر والاعمال مالا يحصى كثرة ولو أراد مركب من مراكب البحر ان يطوف بجزائره في سنين كثيرة لم يقدر ان يطوفها، ولملكه جميع افاويه الطيب والكافور والقرنفل والصندل والجوزة والبسباسة والقاقلة والعود، وليس لملك من الملوك ما لملك هذا البحر من اصناف الطيب ويقال ان فيه قصراً ابيض يسير على الماء ويتراءى لاصحاب المراكب في السحر فيتباشرون به اذا هم ابصروه ويكون لهم دليل السلامة والربح والفائدة.

وفيه جزيرة برطايل فيها جبال مسكونة يسمع فيها بالليل والنهار العزف والطبول والاصوات المنكرة ووجوه اهلها مثل المجان المطرقة وهم مخرقوا الاذان واكثر البحريين مجمعون على ان الدجال فيها ومنها يخرج اذا بلغ منتهاه. وفيها يباع القرنفل. ويشترونه التجار من قوم لا يبصرونهم وفيه البراقية وهي مدينة لطيفة من حجر ابيض براق يسمع فيها ضوضاء واصوات ولا يرى بها ساكن وربما نزل اليها البحريون واخذوا من مائها فوجدوه ابيض زلالا حلو الطعم فيه روائح الكافور.

ومنه جزيرة بها مساكن وقباب بيض تلوح وتتراءى للناس فيطمعون فيها وكلما قربوا منها تباعدت منهم فلا يزالون كذلك حتى ييأسوا منها فينصرفوا عنها.

ويتصل هذا البحر بالواق. ويقول البحريون انهم لا يعرفون منتهاه غير ان اقصاه جبال تتوقد ناراً ليلاً ونهاراً يسمع بها قواصف مثل قواصف الرعود من شدة التهابه، وربما سمعوا من تلك النار صوتاً عرفوه يدل على موت ملك من ملوكهم او كبرائهم وبحر هذا الموقع لا يدرك قعره.

وبعد بحر الصنف[٢٣] الذي ذكرناه بحر الصين وهو بحر خبيث بارد ليس في غيره من البحار مثل برده. ويقال: ان ريحه من قعره ويقال انه بحر مسكون له أهل في بطن الماء.

واخبر الثقة من اصحاب البحر انهم يرونهم اذا هاج البحر في جوف الليل كهيئة الريح ويطلعون الى المراكب وليس يكون ذلك الا عند هيجان البحر.

وذكر البحريون انهم لا يعرفون بعد بحر الصين بحرا يسلك وهو بحر يغلي كما تغلي القماقم. وليس صفة ما به كسائر البحار.

وزعموا ان عرض بلاد الصين الذي تمر عليه المراكب الف وخمسمائة فرسخ، وفي هذا البحر يرى وجه عظيم على صور الناس الا انه اعظم منه، مستدير يشبه لون القمر يغطي ما بين جبلين.

وقيل ان بمدينة بقمولية وهي القسطنطينية الاولى كنيسة في جوف البحر وربما تتكشف يوماً في السنة فيحج أهل النواحي اليها ويستعدون لها قبل ذلك فيقيمون فيها يومهم ويتفرقون ويهدون اليها بدنهم فاذا كان العصر بدأ الماء في الزيادة فينصرفون ويبادرون الخروج عنها ولا يزال الماء يغطيها فتغيب الى رأس السنة ايضاً.

ويقال ان في بحر الهند حيواناً يشبه السرطان فاذا خرج من الماء صار حجراً يتخذ منه كحل لبعض علل العين.

وأما بحر المرجان فهو في بحر الاندلس خاصة ينبت في

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

٩ ـ وأما البحرين ومدنها وهي هجر والاحساء والقطيف والعقير وبيشه والخرج وأوال وهي جزيرة كان لأبي سعيد الحسن بن بهرام ولولده سليمان بها الضريبة العظيمة على المراكب المجتازة بهم، والى وقتنا هذا هي لمخلفيهما ونسلهما. ويكون نسل ابي سعيد لظهره بين مرة ورجل نحو الاربعمائة نسمة. وبها اموال وعشور ووجوه مرافق وقوانين ومراصد وضروب مرسومة من الكلف الى ما يصل اليهم من بادية البصرة والكوفة وطريق مكة بعد اقطاع ما بالبحرين من الضياع بضروب ثمارها ومزارعها من الحنطة والشعير والنخل لاتباعهم كانوا بالمؤمنين، ومبلغها نحو ثلاثين الف دينار.

١٠ ـ فأما ما ينتهي اليه علمي من احوال مدنها وما يحتاج الى علمه من اشتهار والمهمل من اخبارها فلا اعلم بأرض العرب نهراً ولا بحراً يحمل سفينة، لأن البحيرة الميتة التي تعرف بزغر وان كانت مصاقبة للبادية فليست منها. ومجمع الماء الذي بارض اليمن في ديار سبأ انما كان بموضع مسيل ماء، فبني على وجهه سد فكان يجتمع فيه مياه كثيرة يستعملونها في القرى والمزارع، حتى كفروا النعمة بعد ان كان الله تعالى جعل لهم عمارات وقرى متصلة الى الشام، فسلط على ذلك المكان آفة فصار لا يمسك الماء، وهو قوله تعالى: (ومزقناهم كل ممزق)، فبطل ذلك الماء الى يومنا هذا. فاما الجداول والعيون والسواقي فكثيرة.

١١ ـ وأنا مبتدىء من ديار العرب بذكر مكة. ومكة مدينة فيما بين شعاب الجبال، وطولها من المعلاة الى المسفلة نحو ميلين، وهو من حد الجنوبي الى الشمالي، ومن أسفل جياد الى ظهر قعيقعان نحو الثلثين من هذا. وابنيتها من حجارة والمسجد في نحو وسطها، والكعبة في وسط المسجد. وباب الكعبة مرتفع من الارض نحو قامة تجاه المشرق، وهو مصراعان. وأرض البيت مرتفعة عن الارض مع الباب، ويحاذيه قبة زمزم ومقام ابراهيم (صلى الله عليه وسلم) بقرب من زمزم بخطوات. وبين يدي الكعبة مما يلي المغرب حصار مبنى مدور له بابان مع ركني البيت الا انه لم يدخل فيه ويعرف الحجر بالعراقي، والركن الآخر يعرف بالشامي، والركنان الآخران احدهما عند الباب والحجر الاسود فيه مركب على نحو قامة انسان، والركن الآخر يعرف باليماني.

١٢ ـ وليس بمكة ماء جارٍ الا شيء أجرى اليها من عين قد كان عمل فيها بعض الولاة فاستتم في أيام المقتدر ويمتد الى مسيل قد جعل له الى باب بني شيبة في قناة عملت هناك. وكانت اكثر مياههم من السماء الى مواجن وبرك كانت بها عامرة، فخربت باستيلاء المتولين على أموال اوقافها واستئثارهم بها. وليست لهم آبار شرب يشرب منها. واطيبها زمزم ولا يمكن الادمان على شرب مائها. وليس بجميع مكة شجر مثمر غير شجر البادية. وإذا جزت الحرم فهناك عيون وآبار وحوائط كثيرة واودية ذات خضر ومزارع ونخيل. ويقال ان بفخ نخيلات يسيرات متفرقة وهي من الحرم، ولم ارها. وبير جبل مشرف يرى من منى والمزدلفة، وكانت الجاهلية لا تدفع من المزدلفة الا بعد طلوع الشمس اذا اشرقت على البير. وبالمزدلفة المشعر الحرام، وهو مصلى الامام يصلي فيه المغرب والعشاء الآخرة والصبح. والحديبية بعضها من الحل وبعضها من الحرم، وهو مكان صد المشركون فيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن المسجد الحرام من ابعد الحل الى البيت، وليس هو في طول الحرم ولا في عرضه، الا انها في زاوية للحرم، فلذلك صار بينها وبين المسجد اكثر من يوم.

١٣ ـ فاما المدينة فهي اقل من نصف مكة، وهي في حرة سبخة الارض، ولها نخيل كثيرة ومياه نخيلهم وزروعهم من الآبار، يسقون بها العبيد وعليها سور والمسجد في نحو وسطها، وقبر النبي (صلى الله عليه وسلم) من المسجد في شرقيه قريباً من القبلة قريباً من الجدار الشرقي في بيت مرتفع، بين سقفه وسقف المسجد فرجة ولا باب له. وله زاويتان، والمنبر الذي كان يخطب عليه النبي (ص)، قد غشي بمنبر آخر، والروضة امام المنبر بينه وبين القبر والمصلى الذي كان النبي (ص)، وعلى رزة عترته يصلي فيه الاعياد في غربي المدينة داخل سورها. وبقيع الفرقد خارج السور بباب البقيع في شرقي المدينة، وقباء خارج المدينة على نحو ميلين الى ما يلي القبلة، وهو مجمع بيوت الانصار يشبه القرية. واحد جبل في شمالي المدينة وهو اقرب الجبال اليها على نحو فرسخين منها. وبقربها مزارع فيها ضياع لأهل المدينة، ووادي العقيق فيما بينها وبين الفرع. والفرع من المدينة على اربعة ايام في جنوبيها. وبها مسجد جامع، غير ان اكثر هذه الضياع خراب في وقتنا هذا. وكذلك حوالي المدينة مبلغ كثير قد خربت. والعقيق واد من المدينة في قبلتها على اربعة اميال

في طريق مكة. واعذب ماء في الناحية آبار العقيق وروي عن النبي(ص) ان غبار المدينة أمان من الجذام، ومن اقام بهـا وجد في ترابها وهوائها رائحة ليست في الارائح طيباً خلقة منها وجوهرية لاتتغير، وألذ نسيماً من نهر الأبلة، ولا تتغير المعجونات والطيب بها ما أقاما.

١٤ - واما اليمامة فواد، والمدينة به تسمى الخضرمة دون مدينة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهي اكثر نخيلاً وثمراً من المدينة ومن سائر الحجاز. وكـانت قراراً لربيعـة ومضر، فلما نزل عليها بنو الاخيضر جلت العـرب منها الى جزيرة مصر، فسكنوا بين النيل وبحر القلزم وقـرت ربيعة ومضر هناك، وصارت لهم ولتميم كالدار التي لم يزالوا بها، وابتنـوا بها غـير منبر: كـالمحدثـة التي بـظاهـر اسـوان، وكالعلاقي وهو المنهل يجتاز به الحجيج الى عيذاب وهم أهل معدن الذهب واقامتهم عليـه في امور سـآتي على ذكـرها في اماكنها. وليس في الحجاز بعد مكة والمدينة اكبر من اليمامة، ويليها في الكبر وادي القرى وهي ذات نخيل ايضاً، والبحرين في ناحية نجد واكبر اعمالها ومدنها هجر وهي اكثر تموراً، وليست من الحجـاز، وهي على شـط (بحر العـرب)، ومقام القرامطة بها وهي دارهم. ولها قرى كثيرة. وقبائل من مضر ذوو عدة وعدد، وقد اغتصبت لضعف السلطان من أربابها.

١٥ - والجار فرضة المدينة، وهي على ثـلاث مراحـل منها على شط البحر، وهي اصغر من جدة. وجدة فرضة لأهل مكة على مرحلتين منها على شط البحر، وكانت عامرة كثيرة التجارات والاموال، ولم يكن بالحجاز بعـد مكة اكثـر مالاً وتجارة منها.

١٦ - والطائف مـدينة صغيـرة، نحو وادي القـرى كثيرة الشجر والثمر، وهي على ظهر جبل غزوان. وبغزوان ديار بني سعد وسائر قبائل هديل.

وليس بالحجاز فيما علمته مكان هو ابرد من راس هذا الجبل، ولذلك اعتدل هواء الطائف. وبلغني انه ربما جمد الماء في ذروة هذا الجبل، وليس بالحجاز مكان يجمد فيه الماء سوى هذا الموضع.

١٧ - والحجر قريـة صغيرة قليلة السكـان وهي من وادي القرى على يوم بين جبال، وبها كانت ديار ثمود الذي قال الله تعالى: «وتنحتون من الجبال بيوتاً فرحين». وذكر ابو اسحاق ان بيوتها منقورة كبيوتنا في اضعاف جبالها، وتدعى تلك الجبال الاثالب، وهي جبال في العيان متصلة، حتى اذا توسطت كانت كل قطعة منها قائمة بذاتها، يطوف بكل قطعة منها الطائف، ودونها جبال رمال لايمكن ان يرتقى الى ذراها الا بمشقة شديدة، وبها بئر ثمود التي قال الله تعالى في الناقة: «لها شرب ولكم شرب يوم معلوم».

١٨ ـ وتبوك بين الحجر وبين أول الشـام على اربـع مراحل في نحو نصف طريق الشام. وهي حصن وله عين ماء ونخيل وحائط[٦] ينسب الى النبي(ص). ويقال ان اصحـاب الأيكة الذين بعث الله اليهم شعيباً كانوا بها. ولم يكن شعيب منهم، وانما كان من مدين. ومدين على بحر القلزم محـاذية لتبوك على نحو ست مراحل. ومدين اكبر من تبوك وبها البئر التي استسقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب، وهي بئر مغطاة قد عمل عليها بيت، وماء اهلها من عين تجري لهم. ومـدين اسم القبيلة التي كان منهـا شعيب، وانمـا سميت القرية بهم. الا ترى ان الله تعالى يقول: «والى مدين أخاهم شعيبا».

١٩ - والجحفة منزل عامر، وبينها وبين البحـر نحو ميلين، وهي في ديار طيء وجبلا طيء منها على مسير يومين، وبها نخيل وزروع قليلة لطيء وبها ماء، ويسكنها بادية من طيء ينتقلون منها في بعض السنة ينتجعون المراعي. وخيبر حصن ذو نخيل كثيرة وزروع.

٢٠ - وينبع حصن به نخيل وماء وزرع، وبها وقوف لعلي بن ابي طالب عليه السلام يتولاه اولاده. وبقرب ينبع جبل رضوي وهو جبل منيف ذو شعاب واودية، ورايته من ينبـع كخضرة البقـل. وزعم بعض اصحابنـا انـه طاف في شعابه وفيها ماء كثير واشجار. وهو الجبل الذي تزعم طائفة الكيسانية ان محمد بن علي بن ابي طالب فيه حياً مقيماً. ومنه يحمل حجارة المن الى سائر الآفاق. وفيما بينـه وبين ديـار جهينة وسائر البحر، ديار السيـن يسكنونها ببيوت الشعر نحو سبعمائـة بيت باديـة كالاعـراب، ينتجعون المـراعي والمياه بزي كزي الاعراب، لا تميز بينهم في خلق ولا خلق، وتتصل ديارهم فيما يلي المشرق بوادي ودان وهو من الجحفة على مرحلة. وبينهم وبين الابواء التي على طريق الحاج في غربيها ستة أميال. وبها رئيس الجعفريين من ولد جعفر بن ابي طالب. وله بـالفرع والسـابرة ضيـاع كثيرة وعشيـرة

عن أوربا الشمالية وعن آسيا الشمالية والشرقية. كما اشتهرت ايضاً آراؤه الفلكية ومحاولاته في قياس محيط الارض ورأيه في حركاتها.

وقد توفي البيروني في غزنة عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م.

منتخبات من كتاب

في تحقيق ما للهند من مقولة

مقبولة في العقل او مرذولة (*)

الكلام على جغرافية الهند وأهم مدنها

وأرض الهند من تلك البراري يحيط بها من جنوبها بحرهم المذكور ومن سائر الجهات تلك الجبال الشوامخ. واليها مصاب مياهها، بل لو تفكرت عن المشاهدة فيها وفي احجارها المدملكة الموجودة الى حيث يبلغ الحفر عظيمة بالقرب من الجبال وشدة جريان مياه الانهار واصغر عند التباعد وفتور الجري ورمالاً عند الركود والاقتراب من المغايض والبحر لم تكد تصور ارضهم الا بحراً في القديم قد انكبس بحمولات السيول[٢٩]. وواسطتها هي ما حول بلد «كنوج» ويسمونها «مدديش» أي واسطة الممالك وذلك من جهة المكان لانها فيما بين البحر والجبل ومنها بين الجروم والصرود وفيما بين حديها الشرقي والغربي ومن جهة الملك فقد كان كنوج مسكن عظمائهم الجبابرة الفراعنة، وأرض السند منها في غربها. والوصول من عندنا الى السند من ارض «نيمروز» اعني ارض «سجستان» والى الهند من جانب كابل، على ان ذلك ليس بواجب فالوصول اليها ممكن من كل صقع عند ارتفاع العوائق. ويكون في الجبال المحيطة بأرضهم قوم منهم او مقاربون اياهم متمردون الى الحدود التي ينقطع عندها جنسهم وبلد «باري» وهو في شرق «الكنج» وبينهما مسيرة ثلاثة ايام او اربعة، ونهر «كنج» يخرج من تلك الجبال. وكذلك مخارج اكثر انهارهم منها كما ذكرنا في موضعه. فأما بلدانهم ومسافات ما بينها فالمعمول لمن لم يشاهدها على الاخبار. ان الأخذ من «كنوج» الى الجنوب فيما بين نهري «جون»[٣٠] و«الكنج» يبلغ من المواضع المعروفة الى «ججمو» وهو على اثنى عشر فرسخاً وكل واحد من الفراسخ اربعة اميال اعني «كروه» ثم «ابهابوري» على ثمانية فراسخ ثم «كرهه» على ثمانية، ثم «برهمشل» على ثمانية ثم شجرة «برياك» على اثني عشر وهي على مصب ماء «جون» الى «الكنج» وعندها يمثل الهند بانفسهم بالمثلاث المذكور في كتب المقالات. ومنها الى مصب «الكنج» الى البحر اثنا عشر.

ويأخذ من تلك الشجرة نحو الجنوب بقاع آخر نحو الساحل فمنها الى «ارك تيرك» اثنا عشر، والى مملكة «اوربهار» اربعون، والى «اورد بيشو» على الساحل خمسون، ومنه على الساحل نحو المشرق وهي الممالك التي يليها الآن «جور» وأولها «درور» اربعون، والى «كانجي» ثلاثون، والى «ملدة» اربعون والى «كونك» ثلاثون ومواخرها. واذا اخذت من «باري» مع «الكنج» على جانبه الشرقي فان منه الى «اجودهه» خمسة وعشرون، والى «بنارسي» المعظمة عندهم عشرون: ثم تنحرف عن سمت الجيوب الى المشرق فالى «شروار» خمسة وثلاثون، والى «باتلي بتر» عشرون، والى «منكيري» خمسة عشر، والى «جنبه» ثلاثون، والى «دوكم بور» خمسون، والى «كنكا ساير» مصب «الكنج» في البحر ثلاثون.

والى مملكة «شلهت» عشرة، والى بلد «بهت» اثنا عشر، ثم ما تيامس فانه يسمى «تلوث» وأهلها «ترو» في غاية سواد اللون فطس على صورة الترك، ويبلغ الى جبال «قامرو» الممتدة الى البحر، وما تياسر فهو مملكة «نيبال». وذكر بعض من سلك تلك البقاع انه تياسر عن استقبال المشرق وهو بـ(تنوت) وانه سار الى «نيبال» عشرين فرسخاً اكثره صعود، وانه بلغ من «نيبال» الى «بهوتيشر» في ثلاثين يوماً وذلك قريب من ثمانين فرسخاً للصعود فيها على الهبوط فضل. وهناك ماء يعبر مرات بجسور من الواح مشدودة بالحبال من خيزرانين ممدودين فيما بين الجبلين من اميال مبنية هناك، وتعبر الاثقال كلها على الاكتاف والماء تحتها على مائة ذراع مزبد كالثلج يكاد يحطم الجبال، وتحمل الاثقال بعد ذلك على ظهور الاعنز. وزعم انه رأى هناك ظباء ذات اربع اعين فان جنسها كذلك الا انه في بعض من غلط الطبيعة. وبعد «هوتيشر» اول حر «التبت» وفيه يتغير اللغة والزي والصورة. ومنه الى رأس العقبة العظمى عشرون فرسخاً. ومن قلتها ترى ارض الهند سوداء تحت ضباب. والجبال التي دون العقبة كالتلال

* منشورات دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الهند ١٩٥٨.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الصفار. وأرض «التبت» و«الصين» حمراء والنزول اليها يقصر عن الفرسخ. ومن «كنوج» ايضاً فيما بين المشرق والجنوب على غرب «الكنج» الى مملكة «ججاهوتي» ثلاثون فرسخاً، وقصبتها «كجوراهة»، وفيما بينها قلعتها «كوالير» و«كالنجر» من مذكور القلاع. والى «دهال» وقصبتها «تيوري»، والى مملكة «كنكرة» عشرون، وبعد ذلك «ابسور» ثم «نبواس» على الساحل. ومن «كنوج» فيما بين الجنوب والمغرب الى «اسي» ثمانية عشر، والى «سهنيا» سبعة عشرة والى «بزانة» قصبة «كزرات» عشرون.

والمسافة بين كل واحد من «ماهورة» و«كنوج» او ماهوره وبزانة واحدة ثمانية وعشرون، ومن قصد «اوجين» من «ماهورة» كان طريقه على قرى متقاربة لا تتباعد الا بخمسة فراسخ. واقل ويبلغ على خمسة وثلاثين فرسخاً الى بلد تبير يسمى «دودهي»، ثم «باماهور» على سبعة، ثم «بها يلسان» على خمسة وهو ظاهر عندهم واسمه اسم صنمه «مهكال»، ثم الى «دهار» سبعة ومن «بزانة» نحو الجنوب الى «ميقار» والقصبة «دهار» عشرون، ومدينة «اوجين» شرقية عن دهار بسبعة فراسخ، ومن «اوجين» الى «بهايلسان» وهو من «مالوا» عشرة. ومن «دهار» نحو الجنوب الى «بهو مهرة» عشرون. والى «نماور» على شط نهر «كوداور» ستون. وايضاً فمن «دهار» في الجنوب الى وادي «نمية» سبعة، والى «مهرت ديش» ثمانية عشر. والى ولاية «كنكن» وقصبتها «ثانة» خمس وعشرون. ويذكرون ان في براري كنكن المسماة «دانك» دابة تسمى «شرو» ذات اربع قوائم وعلى ظهرها شبه القوائم اربع اخرى نحو العلو ذات خرطوم صغير وقرنين عظيمين تضرب بهما الفيل فتقطعه نصفين وهي على هيئة الجاموس اعظم من «كنده»، ويزعمون انها ربما نطحت دابة ما وشالت بها او بعضها نحو ظهرها فوقعت فيما بين قوائمها العليا فعفنت وتدودت فاخذت في ظهرها ولم تزل تحك الاشجار حتى تعطب، ويقولون انها ربما سمعت بصوت الرعد فظننته حيواناً وقصدته وقلت قلة الثنايا نحوه ووثبت منها اليه فترددت وانحطمت فاما «كندة» فهو كثير بأرض الهند وخاصة حول «الكنج» على هيئة الجاموس اسود الجلد مفلسه ذو غباغب وذو ثلاثة حوافر في كل قائمة ظفر واحد كبير واثنان من الجانبين ذنبه غير طويل وعيناه منحطتان عن الموضع المعهود الى الخد وعلى طرف انفه قرن واحد له انعطاف الى فوق، ويختص البراهمة باكل لحمه. وشاهدت فتياً منه ضرب فيلاً اعترض له فجرح بالقرن عضده ونطحه. وكنت اظنه الكركدن حتى اخبرني بعض من ورد من سفالة الزنج ان «الكرك» المستعمل قرنه في نصب السكاكين هناك قريب من هذه الصفة ويسمى بالزنجية «انبيلا» بألوان شتى على هامته قرن مخروطي واسع الاسفل قليل الارتفاع سهمه في الداخل اسود والباقي ابيض وعلى هامته قرن مخروطي واسع الاسفل قليل الارتفاع سهمه في الداخل اسود والباقي ابيض وعلى جبهته قرن آخر على صفة الاول ينتصب رقت العمل والنطح وهو يحدده على الاحجار حتى يصير قاطعاً ثاقباً، وله حوافر وذنب كذنب الحمار شعراني. ويوجد التماسيح في انهار الهند كما هي بالنيل حتى ظن الجاحظ بسلامة قلبه وبعده عن معرفة مجاري الانهار وصور البحار ان نهر «مهران» شعبة من «النيل». ولقد يوجد فيها ايضاً حيوانات عجيبة من التماسيح و«مكر» وصنوف السمك المستغربة وحيوان كالزق يظهر للسفن ويعوم ويلعب يسمونه «برلو» واظنه الدلفين او نوعاً منه فقد قيل ان على رأسه شق للتنفس كما للدلفين. وفي انهارهم الجنوبية حيوان يسمى «كراه» وربما يسمى «جلتنت» وايضاً «تندوه» وهو دقيق طويل جداً زعموا انه يرصد من يدخل الماء ويقف فيه انساناً كان او بهيمة فيقصده ويأخذ في الدوران عليه بالبعد منه الى ان يفنى طوله ثم ينقبض وينعقد على ارجله ويصرعه ويهلكه، وسمعت بعضهم يحكي عن المشاهدة ان له راساً كراس كلب وذنباً ذا شعب كثيرة طويلة، يلفها على الحيوان عند الغفلة ثم يجريه بها الى الذنب حتى يلويه عليه ويستحكم الامر فلا ينجو منه. فنعود الى ما كنا فيه ونقول: ان من «بزانة» فيما بين الجنوب والمغرب الى مدينة «انفلواده» سبعون، والى مرتفعات على الساحل خمسون، ومن «انهلوارة» نحو الجنوب الى «لارديش» وقصبتها «بهروج» و«لهنجور» اثنان واربعون وهما على الساحل عن شرق «تانة». ومن «بزانة» نحو الغرب الى «مولتان» خمسون، والى «بهاتي» خمسة عشر، ومن «بهاتي» فيما بين الجنوب والمغرب الى «ارور» خمسة عشر وهي بلدة فيما بين شعبتي ماء «السند»، والى «بمهنوا» المنصورة عشرون، والى «لوهراني» المصب ثلاثون، ومن «كنوج» نحو الشمال منحرفاً قليلاً نحو المغرب الى «لوهراني».

المصب ثلاثون، ومن «كنوج» نحو الشمال منحرفاً قليلاً نحو المغرب الى «شرشارهه» خمسون، والى «بنجور» ثمانية عشر، وهو على الجبل وحذائه في البرية بلد «تانيشر»، والى «دهماله» قصبة «جالندهر» عند السفح ثمانية عشر، والى «بلاور» عشرة، ثم نحو المغرب الى «لدة» ثلاثة عشر، ثم الى قلعة «راجكري» ثمانية، ومنها نحو الشمال في كشمير خمسة وعشرون. ومن «كنوج» نحو المغرب الى «ديامو» عشرة، والى «كتي» عشرة، والى «آهار» عشرة، والى «ميرت» عشرة، والى «بانبت» عشرة، وبينهما نهر «جون» والى «كوتيل» عشرة، والى «سنام» عشرة، ثم فيها بين المغرب والشمال الى «اتث هور» تسعة، والى «ججنير» ستة، والى «مندهوكور» سبعة و«لوهاور» على شرق نهر «ايراوه»[٣١] ثمانية، والى نهر «جندراهه» اثني عشر، والى «جليم» على غرب ماء «السند» عشرون، والى «برشاور» اربعة عشر، والى «دنبور» خمسة عشرة والى «كابل» اثنا عشر، والى «غزنة» سبعة عشر. فاما «كشمير» فانها برية يحيط بها جبال عالية منيعة.

ومن ثنية «بهوتيشر» الى كشمير على ارض «التبت» قريب من ثلاثمائة فرسخ. واهل كشمير رجالة ليس لهم دواب ولا فيلة، ويركب كبارهم «الكتوت» وهي الاسرة، ويحملون على اعناق الرجال ويتعهدون حصانة الموضع فيحتاطون دائماً في الاستيثاق من مداخلها ودروبها ولذلك تعذرت مخالطتهم. وقد كان فيما مضى يدخلها الواحد والاثنان من الغرباء وخاصة اليهود والآن لا يتركون هندياً مجهولاً يدخلها فكيف غيرهم، واشهر مداخلها من قرية «ببرهان» وهي على منتصف الطريق بين نهري «السند» و«جليم»، ومنها الى قنطرة على مجتمع ماء «كشناري» وماء «مهوى» الخارجين من جبال «شميلان» الواقعين الى ماء «جليم» ثمانية فراسخ، ومنها مدخل الشعب الذي يخرج منه ماء «جليم» مسيرة خمسة ايام في آخره بلد «دوار» المرصد على جانبي النهر، ثم يخرج الى الصحراء وينتهي الى «ادشتان» قصبة كشمير في يومين ينزل فيهما بلد «اوشكارا» وهو بلد «برامولا» على جانبي الوادي. ومدينة «كشمير» اربعة فراسخ مبنية بالطول على حافتي ماء «جليم» وبينهما الجسور والزوارق ومخرجة من جبال «هرمكوت» التي منها ايضاً مخرج «الكنج» وهي صرود غير مسلوكة لا تذوب ثلوجها ولا تفنى، ووراءها «مهاجين» اي الصين العظمى، فاذا خرج ماء «جليم» من الجبال وامتد مسيرة يومين اخترق «ادشتان» ثم يدخل على اربعة فراسخ منه بطيحة مقدارها فرسخ في فرسخ مزارعهم على شطوطها وما يكسبون منها، ثم يخرج من البطيحة الى بلد «اوشكارا» ويفضي الى «الشعب»، واما ماء «السند» فانه يخرج من جبال «اننك» في حدود الترك.

و«شميلان» على مسيرة يومين اتراك يسمون «بهتاوريان» وملكهم «بهت شاه» وبلادهم «كلكت» و«آسورة» و«شلتاس» ولسانهم التركية، وكشمير من اغاراتهم في بلية. والسالك على اليسار يمتد في العمارات الى القصبة، وعلى اليمين الى قرى متصلة على جنوب القصبة ويفضي الى جبل «كلارجك» وهو كالقبة شبيه بجبل «دنباوند» لا ينحسر عنه الثلج ويرى دائماً من حدود «تاكيشر» و«لوهاور» وبينه وبين صحراء كشمير فرسخان، وقلعة «راجكري» عن جنوبه وقلعة «لاهور» عن غربه، وما رأيت احصن منهما. وعلى ثلاثة فراسخ منه بلد «راجاورى» واليه يبحر تجارنا ولا يتجاوزونه، فهذا حد ارض الهند من جهة الشمال. وفي الجبال الغربية منها اصناف الفرق الافغانية الى ان تنقطع بالقرب من ارض «السند». واما الجهة الجنوبية منها فانها البحر وياخذ ساحله من «تيز» قصبة مكران ظاعناً الى ما بين الجنوب والمشرق نحو ناحية «الديبل» اربعين فرسخاً، وبينهما «غب قوران» والغب هو كالزاوية والعطفة يدخل من البحر الى البر ويكون للسفن فيه مخاوف وخاصة من جهة المد والجزر، و«الخور» هو شبه الغب ولكن ليس من جهة دخل البحر وانما هو مجيء المياه الجارية واتصاله بالبحر ساكناً، ومخاوف السفن فيه من جهة العذوبة التي لا تستقل بالاثقال استقلال الملوحة بها. وبعد الغب المذكور «منهه» الصغرى ثم الكبرى ثم البوارج لصوص ومواضعهم «كج» و«سومنات» وسموا بهذا لانهم يتلصصون في الزواريق واسمها «بيره»، ومن «ديبل» الى «توليشر» خمسون، والى «لوهراني» اثنا عشر والى «بكه» اثنا عشر، والى «كبج» معدن المقل و«باروي» ستة، والى «سومنات» اربعة عشر، والى «كنبايت» ثلاثون، ثم الى «اسلول» في يومين، والى «بهروج» ثلاثون، والى سندان، خمسون والى «سوباره» ستة، والى «تانه» خمسة، ثم يفضي الى ارض «لاردان» وفيها «جيمور» ثم «بلبه» ثم «كانجي» ثم «درود» ويجيء غب عظيم وفيه «سنكلديب» وهي جزيرة «سرنديب» وحوله بلد «بنجياور»

وقد خرب فبنى «جور» ملكهم بدله على الساحل نحو المغرب بلداً سماه «بدمار» ثم يجيء «اوملناره». ثم «راميشر» بحذاء سرنديب وبينهما في الماء اثنا عشر فرسخاً. ومن «بنجياور» الى «راميشر» اربعون فرسخاً، ومن «راميشر» الى «سبت بند» أي قنطرة البحر فرسخان، وهو سد «رام بن دشرت» الى قلعة «لنك» وهو الآن جبال منقطعة بينها البحر، وعلى ستة عشر فرسخاً نحو الشرق «كهكند» وهي جبال القردة، يخرج ملكها كل يوم مع الجماعات ولهم مجالس مهياة. وقد هيا اهل تلك الارض لهم الارز المطبوخ فيحملونه اليها على اوراق فاذا طعمت رجعت الى الغياض، وان تغوفل عنها كان في ذلك هلاك الناحية لكثرتها وصولتها. وعندهم انها امة من الناس ممسوخة لاجل معونة رام على محاربة الشيطان وان تلك القرى اوقافه عليها وان من وقع عليها فانشد شعر رام لها ورقى رقياته عليها اصاخت لها وسكنت الى استماعها وارشدت الضال واطعمت وسقت. فان كان من هذا شيء فهو من جهة اللحن كما تقدم في بلد الظباء. فاما الجزائر الشرقية في هذا البحر وهي الى حد الصين اقرب فانها جزائر «الزابج» ويسميها الهند «سورن ديب» اي جزائر الذهب. والغربية جزائر «الزنج» والمتوسط «جزائر الرم» و«الديبجات» ومن جملتها جزائر «قمير». ولجزائر «ديوه» خاصية هي انها تنشا فتظهر من البحر قطعة رملية لا تزال تعلو وتنبسط وتنمو حتى تستحكم واخرى منها على الايام تضعف وتذبل وتذوب حتى تغوص وتبيد. فاذا احس اهلها بذلك طلبوا جديدة متزايدة الطراوة فنقلوا اليها النارجيل والنخل والزرع والاثاث وانتقلوا اليها. وتنقسم هذه الجزائر الى قسمين بما يرتفع منها فتسمى «ديوه كوذه» اي «ديبجات» الودع يجمعونها من اغصان نارجيل يغرزونها في البحر، و«ديوه كنبار» تغزل المفتول من ليف النارجيل لخرز المراكب.

وجزيرة «الوقواق» من جملة «قمير» وهو اسم لا كما تظنه العوام من شجرة حملها كرؤوس الناس تصيح، ولكن «قمير»[٣٢] قوم الوانهم الى البياض قصار القدود على صور الاتراك ودين الهنود مخرمي الاذان، واهل جزيرة «الوقواق» منهم سود الالوان والناس فيهم ارغب ويجلب منهم الابنوس وهو لب شجرة تلقي حواشيها. فاما «الملمع» و«الشوحط» والصندل الاصفر فمن الزنج. وقد كان في غب «سرنديب» مغاص لآليء فبطل في زماننا، ثم ظهر بسفالة الزنج بعد ان لم يكن فيقولون انه هو قد انتقل اليها وارض الهند تمطر مطر الحميم في الصيف ويسمونه «برشكال»[٣٣] وكلما كانت البقعة اشد امعاناً في الشمال وغير محجوب بجبل فهذا المطر فيها اغزر ومدته اطول واكثر. وكنت اسمع اهل «المولتان» يقولون ان «برشكال» لايكون لهم. فاما فيما جاوزهم الى الشمال واقترب من الجبال فيكون. حتى ان في «بهاتل» و «اندربيز» يكون من عند شهر «اشار»، ويتوالى اربعة اشهر كالقرب المصبوبة. وفي النواحي التي بعدها حول جبال كشمير الى ثنية «جودري» وهي فيما بين «دنبور» وبين «برشاور» يغزر شهرين ونصفاً اولها «شرابن». ويعدم فيما وراء هذه الثنية وذلك لان هذه الغيوم ثقيلة قليلة الارتفاع عن وجه الارض. فاذا بلغت هذه الجبال صدمتها وعصرتها فسالت ولم تتجاوزها ولاجل هذا تعدمه كشمير.

(ص ١٥٧ ـ ١٧٠)

بحار الارض

اما البحر الذي في مغرب المعمورة وعلى ساحل طنجة والاندلس فانه سمي البحر المحيط، وسماه اليونانيون اوقيانوس، ولا يلجج فيه وانما يسلك بالقرب من ساحله. وهو يمتد من عند هذه البلاد نحو الشمال على محاذاة ارض الصقالبة. ويخرج منه خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد الى قرب بلغار بلاد المسلمين ويعرفونه ببحرورنك[٣٤]، وهم امة على ساحله. ثم ينحرف وراءهم نحو المشرق، وبين ساحله وبين ارض الترك ارضون وجبال مجهولة خربة غير مسلوكة. واما امتداد البحر المحيط الغربي من ارض طنجة نحو الجنوب فانه ينحرف عن جنوب ارض سودان المغرب وراء الجبال المعروفة بجبال القمر التي تنتج منها عيون نيل مصر، وفي سلوكه غرر لا تنجو منه سفينة.. واما البحر المحيط من جهة الشرق وراء اقاصي ارض الصين فانه ايضاً غير مسلوك ويتشعب منه خليج يكون منه البحر الذي يسمى في كل موضع من الارض التي تحاذيه. فيكون ذلك اول بحر الصين، ثم الهند. وخرج منه خلجان عظام يسمى كل واحدة منها بحراً على حدة كبحر فارس والبصرة الذي على شرقية تيز ومكران، وعلى غربيه في حيال فرضة عمان، فاذا ما جاوزها بلغ بلاد الشحر التي يجلب منها الكندر، ومر على عدن. وانشعب من هناك خليجان عظيمان احدهما المعروف بالقلزم

وهو ينعطف فيحيط بأرض العرب حتى تصير به كجزيرة، ولأن الحبشة عليه بحذاء اليمن فانه يسمى بهما، فيقال لجنوبه بحر الحبشة، وللشمالي بحر اليمن ولمجموعهما بحر القلزم، وانما اشتهر بالقلزم لأن القلزم مدينة على منقطعة في ارض الشام حيث يستدق ويستدير عليه السائر على الساحل نحو أرض البجة.. والخليج الآخر المقدم ذكره وهو المعروف ببحرالبربر[٣٥] يمتد من عدن الى سفالة الزنج ولا يتجاوزها مركب لعظم المخاطر فيه، ويتصل بعدها ببحر اوقيانوس المغربي، وفي هذا البحر من نواحي المشرق جزائر الزابج، ثم جزائر الديبجات وقمير، ثم جزائر الزنج. ومن اعظم هذه الجزائر المعروفة بسرنديب، ويقال لها بالهندية سيلانديب، ومنها تجلب انواع اليواقيت جميعها ومنها يجلب الرصاص، وسربزه ومنها يجلب الكافور، ثم في وسط المعمورة في ارض الصقالبة والروس بحر يعرف ببنطس[٣٦] عند اليونانيين وعندنا يعرف ببحر طرابزندة لانها فرضة عليه. ويخرج منه خليج يمر على سور القسطنطينية ولا يزال يتضايق حتى يقع على بحر الشام[٣٧] الذي على جنوبيه بلاد المغرب الى الاسكندرية ومصر، وبحذائها في الشمال ارض الاندلس والروم. وينصب الى البحر المحيط عند الاندلس في مضيق يذكر في الكتب بمعبرة هرقليس[٣٨] ويعرف الآن بالزقاق يجري فيه ماؤه الى البحر المحيط، وفيه من الجزائر المعروفة قبرس وسامس وردس وصقلية وامثالها. وبالقرب من طبرستان بحر فرضة جرجان[٣٩] عليه مدينة ابسكون وبها يعرف، ثم الى طبرستان وأرض الديلم وشروان وباب الابواب وناحية الكلاك ثم الخزر ثم نهر أتل الآتي اليه، ثم ديار الغزية، ثم يعود الى ابسكون. وقد سمي باسم كل بقعة حاذاها ولكن اشتهاره عندنا بالخزر وعند الاوائل بجرجان، وسماه بطليموس بحر ارقانيا، وليس يتصل ببحر آخر.. فاما سائر المياه المتجمعة في مواضع من الارض فهي مستنقعات وبطائح وربما سميت بحيرات كبحيرة افامية وطبرية وزغر بأرض الشام.

من كتاب «القانون المسعودي» ص ٥٣٧

الادريسي

هو ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن ادريس بن يحيى المشهور بالادريسي، وتنتسب اسرته الى الشرفاء الادارسة. ولد في مدينة سبتة في المغرب الاقصى في عام ٤٩٣هـ/ ١١٠٠م، وأمضى طفولته في المغرب، ثم انتقل في صباه الى قرطبة وتلقى العلم في مدارسها. ودرس العلوم والرياضيات، واهتم بدراسة التاريخ والجغرافية. وبدأ الادريسي أسفاره في سنّ مبكرة، فطاف في الاندلس وسواحل اوربا الغربية بما فيها سواحل بريطانيا وفرنسا وشبه جزيرة ايبيريا، كما تجوّل ببلدان شمالي افريقيا. وكان قد زار مصر وآسيا الصغرى من قبل ايضاً.

ويعتبر الادريسي اول جغرافي عربي تنقل على نطاق واسع في القارة الأوربية. وقد استدعاه الملك النورماندي روجر الثاني (الملك رجّار) ملك صقلية فاستجاب لدعوته واقام في صقلية. وانصرف الى تاليف كتاب جغرافي بناء على طلب روجر يصف فيه مملكته وسائر اصقاع العالم ويضع خارطة لبلدان الأرض. وقد انجز فيما بعد كتابه المعروف (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) اذ ماسمي بـ(كتاب رجّار) او (الكتاب الرجّاري). كذلك انجز ايضاً صنع كرة من الفضة رسم عليها خارطة الارض. وقد بلغ وزن الكرة اربعين رطلاً من الفضة. والحق الكتاب المشار اليه بخرائط للاقطار بلغ عددها سبعين خارطة. وقد الف فيما بعد ايضاً كتاب (روض الانس ونزهة النفس) الذي عرف باسم كتاب (المسالك والممالك) إلّا انه لم ينل من الشهرة ما ناله الكتاب السابق.

ويعتبر الادريسي اشهر جغرافي عرفته أوربا، وظل كتابه وخرائطه معتمدة في الدراسات الجغرافية في الجامعات الأوربية، لفترة غير قصيرة، وقد لقّبه بعض المستشرقين بـ(استرابون العرب) كما قال البارون دي سلان DE SLANE عن كتابه بانه لا يقابل باي كتاب سابق له، وقد تميّز الكتاب عن غيره من الكتب الجغرافية العربية بمنهجه العلمي الدقيق حيث اعتمد الادريسي في كتابته على مشاهداته الشخصية وقراءاته في المراجع السابقة العربية منها واليونانية، كما اعتمد ايضاً على ما امدّه به من معلومات الروّاد الذين بعث بهم الملك روجر الى اتخاذ أوربا لاستطلاع اوصافها وتحقيق مواضعها وعلى ما كان يسجله من احاديث الرحالة والتجار والحجاج والمسافرين في السفن التي كانت ترسو في ميناء بالرمو. واتبع في كتابه المذكور المنهج البطليموسي في تقسيم الأرض المعمورة الى الاقاليم السبعة، وكان قد قسم كل اقليم الى عشرة اقسام، ثم تناول شرح كل

قسم من تلك الاقسام بما يضمه من مدن وانهار وجبال وبحيرات وسكان. وقد انفرد الكتاب عن غيره من المؤلفات الجغرافية العربية السابقة بمعلوماته عن منابع نهر النيل، وعن السودان الغربي وعن نهر النيجر. كما انفرد ايضاً بغزارة معلوماته عن القارة الأوربية.

وقد توفي الأدريسي في مدينة سبتة عام ٥٦٠هـ/١١٦٦م.

منتخبات من كتاب

[نزهة المشتاق في اختراق الآفاق]

بعض مدن الاقليم الثالث

مدينة بيت لحم:

سرت من بيت المقدس الى مدينة بيت لحم فوجدت على طريقي عبر سلوان وهي العين التي ابرأ فيها السيد المسيح الضرير الاعمى، ولم تكن له قبل ذلك عينان. وبقربها بيوت كثيرة منقورة في الصخر وفوقها رجال قد حبسوا انفسهم فيها عبادة. واما بيت لحم وهو الموضع الذي ولد فيه السيد المسيح فبينه وبين المقدس ستة ايام. وفي وسط الطريق قبر راحيل ام يوسف وام ابن يامن ولدي يعقوب. وهو قبر عليه اثنا عشر حجراً وفوقه قبة معقودة بالصخر. وبيت لحم هناك وفيها كنيسة حسنة البناء متقنة الوضع فسيحة مزينة الى ابعد غاية حتى انه ما ابصر في جميع الكنائس مثلها بناء وهي في وطا من الارض ولها باب من جهة المغرب وبها من أعمدة الرخام كل مليحة وفي ركن الهيكل من جهة الشمال المغارة التي ولد بها السيد المسيح وهي تحت الهيكل وداخل المغارة المذود الذي وجد به. واذا خرجت من بيت لحم نظرت في الشرق منه كنيسة الملائكة الذين بشروا الرعاة بمولد السيد المسيح.

مدينة صيدا:

مدينة صيدا في البلاد الشامية على ساحل البحر المالح فيها سور حجارة ينسب الى امراة كانت في الجاهلية. وهي مدينة كبيرة عامرة الاسواق رخيصة الاسعار، محدقة بها البساتين والاشجار غزيرة المياه واسعة الكور لها اربعة اقاليم هي متصلة بجبل لبنان: اقليم يعرف باقليم جزين وفيه مجرى وادي الحر وهو مشهور بالخصب وكثرة الفواكه، واقليم السربة وهو اقليم جليل واقليم [illegible] واقليم الرامي وهو نهر يشق جبالها ويصب الى البحر. وجميع هذه الاربعة اقاليم تشتمل على نيف وستمئة ضيعة. ويشرب اهلها من ماء يجري اليها من جبلها في قناة. ومن مدينة صيدا الى حصن الناعمة وهو كالمدينة الصغيرة عشرون ميلاً، والناعمة مدينة حسنة واكثر نبات ارضها شجر الخرنوب الذي لا يعرف بمعمور الارض مثله قدراً ولا طيباً ومنها ما يتجهز به الى الشام والى ديار مصر واليها ينسب الخرنوب الشامي وان كان الخرنوب في الشام كثيراً فهو بالناعمة اكثر واطيب. ومن حصن الناعمة الى طرف بيروت اربعة وعشرون ميلاً.

جزر البحرين والغوص على اللؤلؤ:

وأهم جزر البحرين أوال وهي مسيرة خمسين مرحلة من بر الفرس واربع مراحل من بر العرب طولها ستة اميال في عرض ستة اميال.. وحاضرة جزيرة أوال اسمها البحرين وهي مدينة عامرة.. وفي هذه الجزيرة غاصة اللؤلؤ في المدينة التي يصل اليها التجار من جميع انحاء الارض ومعهم المال الوفير ويترقبون شهوراً طوالاً موسم الغوص، ويستأجر التجار الغوصة مقابل جعل معلوم يتفاوت مع جودة الصيد واعتقاد التجار بمهارة الغاصة. ويكون الغوص في اغشت[10] واشتنبر[11] وقبل هذا اذا كانت المياه صافية. ويصطحب كل تاجر الغواص الذي اكتراه وتخرج المراكب جماعة من الميناء في ماينيف على مئتي دونج، وهي فلك اكبر من الفلك العادي يقسم التجار سطحها الى خمسة او ست بلنجات منفصلة، ومع كل غواص رفيق مساعد اسمه المصفى له نصيب في الكراء يخرج مع الغاصة ادلاء حذاق يعرفون المواضع لأن للاصداف مواضع تغشاها تذهب اليها وتخرج منها حسب الوقت وتعرفها. فاذا خرج الغاصة من جزيرة اوال قادهم الدليل حتى اذا وصلوا الى المواضع المعلومة خلع الدليل ملابسه وغاص ونظر. فاذا وجد المكان مناسباً خرج وأمر بطي الشراع والاناجر (المراسي) وكذلك فعل بقية الدوانج (الزوارق) ويبدأ الغواصون في العمل. ويبلغ عمق قيعان الصيد من اثنين الى ثلاثة باعات، ويستر الغواص سوأته ويسدد خياشيمه بالخلنجل وهو دهان من المومياء المذاب مع زيت السمسم ومعه سكين وكيس ويحمل حجراً وزنه اربعة

قناطير او ما أشبه، معلق بخيط رفيع متين. وهو يلقي في الماء من ناحية المركب ويمسك المصفي بهذا الخيط بينما يقف الغواص على الحجر ويمسك الحبل بيديه متاهباً للقفز في البحر، ثم يترك المصفي الحبل فينزل الغواص والحجر سريعاً الى قاع الماء وهو واقف على الحجر ممسك الحبل بيديه. فاذا وصل الى القاع جلس وفتح عينيه وجمع عاجلاً كل الاصداف حوله. فاذا ملأ الكيس انتهى عمله والا فانه يسعى قليلاً دون ان يترك الحبل او الحجر. فاذا تعب صعد الى سطح البحر ليتنفس ثم يغوص ثانية. فاذا امتلأ الكيس جذب المصفي الحبل والكيس وافرغه في البلنج وأرسله ثانياً الى الغواص في البحر، ومادام الغواص يجد الاصداف فهو يستمر في صيدها.

وبعد ساعتين يصعد الغواصون ويلبسون ملابسهم وينامون ويأخذ المصفي في فتح المحار (الصدف) بحضور التاجر الذي يجمع ما يخرج ويسجله في رمام. ويأكل الجميع قبيل الغروب وينامون طول الليل حتى يبدأ العمل في اليوم التالي بعد الافطار، وهكذا طوال الموسم. فاذا فرغوا من قاع انتقلوا الى غيره حتى ينتهي الموسم بنهاية شهري اغشت وشتنبر ويعودوا الى أوال ومعهم اللآلىء محزومة في اوطاب، وعلى كل وطاب اسم صاحبه وعلامته، وهو مغلق مختوم وتسلم الاكياس الى الوالي بمجرد مغادرة السفن. ويأتي يوم البيع فيجتمع التجار ويؤتى بكل وطاب وينادي على اسم صاحبه ثم يكسر الختم وتفرغ اللآلىء في ثلاثة انواع من (الغرابيل) ذات ثقوب تختلف اتساعاً، ثم تباع الكمية بالمناداة. فاذا أراد التاجر ان يحتفظ بها قيدت باسمه وإلا فانه يبيعها ويقبض ثمنها نقداً وينصرف الجميع مغتبطين.. ويأخذ صاحب الميس اتاوة معلومة يدفعها التجار وهي تجمع باسمه اثناء البيع وترسل اليه. ويحتفظ صاحب أوال باللآلىء النادرة يرسلها للخليفة. واللؤلؤ ينمو داخل الصدفة.. ويقول سكان (بحر العرب) انها تنمو حسب امطار شهر فبراير.. فاذا لم تمطر في ذلك الوقت لم يجدها التجار طوال العام. وهذه مسائل ثابتة لا يشك في شأنها احد من سكان البلاد.

وتعلم حرفة الغوص ويدفع للتمرن عليها بعض المال فان الغواص يتعلم كيف يتنفس من اذانه. ويحدث في بدء تعليمه ان تصاب الآذان بالتهاب حاد ويخرج منها صرير وتعالج بالعقاقير. وتدفع احسن الاجور للغواص الذي يبقى في الماء اكثر من غيره وهم يعرفون بعضهم تحت الماء ولا يعتدون على حدود بعضهم البعض ولا يدعون التمييز على غيرهم ولكنهم يتبارون في نشاطهم. واغلب مغاصات اللؤلؤ في بحر العرب وبها ثلاثمئة مشهورة مطروقة. ولقد ذكرنا اغلبها في مواضعها اي في الكلام عن سواحل البحار والجزائر. ومغاصات هذا البحر اغنى واكثر غلة من مثيلاتها بالهند والسند ولذا اسهبنا في وصفها.

مدينة اغمات:

مدينة يكتنفها جبل درن.. فاذا كان زمن الشتاء تحللت الثلوج النازلة بالجبل فيسيل ذوبانها الى المدينة وربما جمد به النهر في وسطها حتى يجتاز الاطفال عليه وهو جار فلا يتكسر لشدة جموده، وهذا شيء عايناه بها غير ما مرة.

ومدينة اغمات اهلها من الهوارة من القبائل المتبربرين بالمجاورة وهم أملياء تجار مياسر، يدخلون الى بلاد السودان باعداد الجمال الحاملة قناطير الاموال من النحاس الاحمر والملون والاكسية وثياب للصوف والعمائم والمآزر وصنوف النظم من الزجاج والاصداف والاحجار وضروب من الافاوية والعطر وآلات الحديد المصنوع، وما منهم رجل يسفر عبيده ورجاله الا وله في قوافلهم المئة جمل والسبعون والثمانون جملاً كلها موقرة ولم يكن من دولة الملثم احد اكثر منهم اموالاً ولا أوسع منهم اموالاً ولا اوسع منهم اجوالاً وبأبواب منازلهم علامات تدل على مقادير اموالهم. وذلك ان الرجل منهم اذا ملك اربعة آلاف دينار يمسكها مع نفسه وأربعة آلاف يصرفها في تجارته اقام على يمين بابه وعن يساره عرصتين من الارض الى السقف، وبنيانهم بالآجر والطوب والطين اكثر، فاذا مر المخاطر بدار او نظر الى تلك العرص مع الابواب قائمة، عدها فيعلم من عدها كم مبلغ صاحب الدار لانه قد يكون من هذه العرص خلف الباب اربع او ست مع كل عضادة (خشبة جانب الباب) اثنتان وثلاث.

وأما الآن في وقت تاليفنا لهذا الكتاب فقد اتى على اكثر اموالهم ماكان بايديهم من نعم الله، ولكنهم مع هذا أهلها مياسير اغنياء لهم نخوة واعتزاز لا يتحولون عنه.

مدينة مراكش:

وشمال هذه المدينة (اغمات) وعلى ١٢ ميلا منها مدينة بناها يوسف بن تاشفين في صدر سنة ٤٧٩هـ بعد ان اشترى أرضها من أهل أغمات بجملة أموال اختطها له ولبني عمه. وهي في أوطأ من الارض ليس حولها شيء من الجبال الا جبل صغير يسمى ايجليز. ومنه قطع الحجر الذي بني به قصر أمير المسلمين علي بن يوسف تاشفين وهو المعروف بدار الحجر. وليس في مدينة مراكش حجر البتة الا ما كان من هذا الجبل وانما بناؤها بالطين والطوب والطوابي المقامة من التراب.. ومأؤها الذي تسقى به البساتين مستخرج بصنعة هندسية حسنة. استخرج ذلك عبدالله بن يونس المهندس. وبسبب ذلك ان ماءهم ليس ببعيد الغور موجود اذا احتفر قريباً من وجه الارض. وذلك ان هذا الرجل المذكور وهو عبدالله بن يونس جاء الى مراكش في صدر بنائها، وليس بها الا بستان واحد لأبي فضل موسى امير المسلمين المقدم ذكره. فقصد الى اعلى الارض مما يلي البستان فاحتفر له بئراً مربعة كبيرة التربيع ثم احتفر منها ساقية متصلة الحفر على وجه الارض ومر يحفر بتدريج من أرفع الى اخفض متدرجاً الى أسفله بميزان حتى وصل الماء الى البستان وهو منسكب مع وجه الارض يصب به. فهو جار مع الايام لا يفتر واذا الناظر الى مسطح الارض لم ير بها كبير ارتفاع يوجب خروج الماء من قعرها الى وجهها، وانما ذلك عالم بالسبب الذي استخرج به ذلك الماء. والسبب هو الوزن للارض. فاستحسن ذلك امير المسلمين من فعل عبيدالله بن يونس واعطاه مالاً واثواباً واكرم مثواه مدة بقائه عنده.

ثم ان الناس نظروا الى ذلك ولم يزالوا يحفرون الارض ويستخرجون مياهها الى البساتين حتى كثرت البساتين والجنات واتصلت بذلك عمارات مراكش وحسن قطرها ومنظرها.

ومدينة مراكش في هذا الوقت من أكبر مدن المغرب الاقصى لانها كانت دار امارة لمتونه ومدار ملكهم وملك جميعهم، وكان بها اعداد قصور لكثير من الامراء والقواد وخدم الدولة. وأزقتها واسعة ورحابها فسيحة ومبانيها سامية واسواقها مختلفة وسلعها نافقة. وكان بها جامع بناه اميرها يوسف فلما كان في هذا الوقت وتغلب عليها المصامدة تركوا ذلك الجامع معطلاً مغلق الابواب ولا يرون الصلاة فيه. وبنوا لانفسهم جامعاً يصلون فيه.

مدينة داي:

ومدينة داي في أسفل جبل خارج من جبل درن وهي مدينة بها معدن النحاس الخالص الذي لا يعدله غيره من النحاس بمشارق الارض ومغاربها وهو نحاس حلو لونه الى البياض يتحمل التزويج ويدخل في لحام الفضة وهذا المعدن ينسبه العوام الى السوس لان بينهما مسافات ايام كثيرة ومن هذا المعدن يحمل الى سائر البلاد ويتصرف به في كثير من الاعمال.

ومدينة داي صغيرة لكنها كثيرة عامرة، والقوافل عليها واردة وصادرة. ويزرع بها وبأرضها كثير من القطن، ولكنه بمدينة تادلة يزرع اكثر مما يزرع بمدينة داي. ومن مدينة تادلة يخرج القطن كثيراً ويسافر به الى الجهات، ومنه كل ما يعمل من الثياب القطنية ببلاد المغرب الاقصى ولا يحتاجون من قطنها الى غيره من انواع القطن المجلوب من سائر الاقطار.

مدينة فاس:

ومدينة فاس مدينتان بينهما نهر كبير يأتي من عيون تسمى عيون صنهاجة. وعليه في داخل المدينة ارجاء كثيرة تطحن بها الحنطة بلا ثمن له خطر. والمدينة الشمالية منها تسمى القرويين وتسمى الجنوبية الاندلس. والاندلس ماؤها قليل لكن يشقها نهر واحد يمر باعلاها وينتفع منه ببعضها. واما مدينة القرويين فمياهها كثيرة تجري منها في كل شارع وفي كل زقاق ساقية متى شاء أهل الموضع فجروها فغسلوا مكانهم منها ليلاً فتصبح أزقتهم ورحابهم مغسولة، وفي كل مدينة منها جامع ومنبر وامام. وبين المدينتين ابداً فتن ومقاتلات. وبالجملة ان اهل مدينتي فاس يقتل بعضهم بعضا.

وبمدينة فاس ضياع ومعايش ومبان سامية ودور وقصور، ولأهلها اهتمام بحوائجهم ومبانيهم وجميع آلاتهم، ونعمها كثيرة والحنطة بها رخيصة الاسعار جداً دون غيرها من البلاد القريبة منها، وفواكهها كثيرة وخصبها زائد. وبها في كل منها عيون نابعة ومياه جارية، وعليها قباب مبنية ودواميس محنية ونقوش وضروب من الزينة، وبخارجها

الماء مطرد نابع من عيون غزيرة. وجهاتها مخضرة مونقة وبساتينها عامرة وحدائقها ملتفة. وفي اهلها عزة ومنعة.

بحيرة بنزرت:

وهذه البحيرة من اعاجيب الدنيا، وذلك ان بها اثني عشر نوعاً من السمك يوجد منها في كل شهر نوع لا يمتزج بغيره من أصناف السمك فاذا تم الشهر لم يوجد شيء من ذلك النوع في الشهر الآتي صنف من السمك آخر غير الصنف الاول لا يمتزج بغيره، هكذا لكل شهر نوع من السمك لا يمتزج بسمك غيره الى كمال السنة. هكذا في كل عام، وهذه الاثنا عشر نوعاً من الحوت التي ذكرناها هي البوري والقاجوج والمحر والطلنط والاشبليينيات والشبلة والقاروص والعاج والجوجة والكحلاء والطنفلو والقلا.

ويتصل بهذه البحيرة من جهة الجنوب مع انحراف الى الغرب بحيرة ثانية تسمى تينجة وطولها ٤ أميال في عرض مثلها وبينهما فم تتصل منه مياه احداهما بالاخرى. وفي هاتين البحيرتين أمر عجيب وذلك ان ماء بحيرة تينجة عذب وماء بحيرة بنزرت ملح، وكل واحدة من هاتين البحيرتين تصب في اختها ستة اشهر، فلا بحيرة تينجة يتملح ماؤها ولا يعذب ماء بحيرة بنزرت، وهذا ايضاً عجب من عجائب هذا الصقع.

مدينة طليطلة:

مدينة طليطلة من طلبيرة شرقاً وهي مدينة عظيمة القطر كثيرة البشر حصينة الذات لها أسوار حسنة ولها قصبة فيها حصانة ومنعة. وقليلاً ما رئي مثلها اتقاناً وشماخة بنيان وهي عالية الذرى حسنة البقعة زاكية الرقعة. وهي على ضفة النهر الكبير المسمى تاجة ولها قنطرة من عجيب البنيان وهي قوس واحدة والماء يدخل تحت ذلك القوس كله بعنف وشدة جري. ومع آخر القنطرة ناعورة ارتفاعها في الجو تسعون ذراعاً وهي تصعد الماء الى اعلى القنطرة والماء يجري على ظهرها فيدخل المدينة.

ومدينة طليطلة كانت في ايام الروم دار مملكتهم وموضع قصدهم، ووجد اهل الاسلام فيها عند افتتاح الاندلس ذخائر كادت تفوق الوصف كثرة، فمنها انه وجد بها سبعون تاجاً من الذهب مرصعة بالدر واصناف الحجارة الثمينة، ووجد بها الف سيف مجوهر ملكي. ووجد بها من الدر والياقوت اكياس وأوساق (حمولة). ووجد بها من انواع آنية الذهب والفضة ما لا يحيط به تحصيل. ووجد بها مائدة سليمان بن داود وكانت فيما يذكر من زمردة وهذه المائدة اليوم في مدينة رومة ولمدينة طليطلة بساتين محدقة بها وانهار جارية مخترقة ودواليب دائرة وجنات يانعة وفواكه عديمة المثال لا يحيط بها تكييف ولا تحصيل ولها من جميع جهاتها اقاليم رفيعة وقلاع منيعة تكتنفها.

رومة :

هي على جانبي نهر الصفر[٢] وهي مدينة مشهورة ومقر خليفة النصارى المسمى بالبابا وهي على جنوبي خور البنادقة. وبلاد رومة غربي فلفرية دور سورها اربعة وعشرون ميلاً وهو مبني بالآجر، ولها واد يشق وسط المدينة وعليه قناطر يجاز عليها من الجهة الشرقية الى الغربية. وامتداد كنيسة رومة ستمئة ذراع في مثله وهي مسقفة بالرصاص ومفروشة بالرخام وفيها اعمدة كثيرة عظيمة، وعلى يمين الداخل من آخر ابوابها حوض رخام عظيم للمعمودية وفيه ماء جار ابداً. وفي صدر الكنيسة كرسي من ذهب يجلس عليه البابا، وتحته باب مصفح بالصفحة يدخل منه الى سرداب فيه مدفون بطرس حواري عيسى. ولهذه المدينة كنيسة اخرى مدفون فيها بولس. وبحذاء قبر بطرس حوض رخام منقوش عظيم فيه فرش الكنيسة وستورها التي تزين بها في اعيادهم.

الهوامش

(1) KIMBLE, GEORGE, T., GEOGRAPHY IN THE MIDDLE AGES, LONDON 1938, P.70.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٧.

(٣) ضياء الدين علوي ـ الجغرافية العربية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، (تعريب وتحقيق عبدالله الغنيم وطه محمد جاد) ـ الكويت ١٩٨٠، ص ٢٠٩ .

(٤) المقصود بها (ليبيا).

(٥) المقصود به البحر المتوسط .

(٦) المقصود بهما الجبل الاخضر .

(٧) قسم اداري .

(٨) المرحلة هي ما يقطعه المسافر في يوم واحد ، وتقدر بحوالي (٣٥) كيلومترا.

(٩) المقصود بها تونس .

(١٠) المستريح من السفر .

(١١) الميل يساوي حوالي ١٩٧٣ متراً .

(١٢) وهو ظهر السلحفاة البحرية يتخذ منه السوار ويشبه العاج .

(١٣) الجزر الاندنوسية .

(١٤) جزر النكوبار .

(١٥) الاصنام .

(١٦) المقصود بها صحراء سيناء .

(١٧) المقصود به البحر المتوسط .

(١٨) وهي تعرف اليوم باسم بحيرة المنزلة.

(١٩) المقصود بها صحراء سيناء التي تاه فيها بنو اسرائيل عند خروجهم من مصر .

(٢٠) نوع من الجمال .

(٢١) المقصود به الجزء من المحيط الهادي الواقع شرقي الصين ، ويعتبر بحر الصين الجنوبي جزءاً منه .

(٢٢) خليج بنغالة .

(٢٣) المقصود به بحر الصين الجنوبي .

(٢٤) المقصود به خليج السويس، وكان يطلق هذا الاسم على البحر الاحمر بكليّته .

(٢٥) وهي ميناء كان يقع بجوار ميناء العقبة الحالي (ايلات).

(٢٦) بستان .

(٢٧) بيت المقدس .

(٢٨) المقصود بالبريد هنا ستة اميال عربية.

(٢٩) الحديث هنا عن سهل السند .

(٣٠) نهر براهمابترا .

(٣١) نهر ايروادي.

(٣٢) كمبوديا.

(٣٣) الفصل المطير .

(٣٤) بحر البلطيق .

(٣٥) بحر الصومال .

(٣٦) البحر الاسود .

(٣٧) البحر المتوسط .

(٣٨) مضيق جبل طارق .

(٣٩) بحيرة ايسيق كول .

(٤٠) شهر آب .

(٤١) شهر ايلول .

(٤٢) نهر التيبر.

الدكتور احمد عبدالحليم عطية

- القاهرة -



في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة

الفلسفة الاسلامية والغربية الوسيطة

من خلال اتيين جيلسون

تفاعل الفكر العربي منذ مراحله الاولى مع الفكر الغربي ، وذلك منذ حركة الترجمة الاولى من اليونانية الى العربية منذ عصر المامون . ومازلنا في فكرنا المعاصر نرتبط ارتباطاً وثيقاً بانجازات ذلك الفكر الذي يمثل بالنسبة لنا اطاراً نظرياً ونسقاً معرفياً للتفكير، ونحيا على قوانين التفكير التي كشف عنها ارسطو ، ولايزال الغرب المعاصر مديناً بانجازته وتفوقه ابستمولوجياً لذلك التفاعل الفكري في تصوراته النظرية وطرائقه في التفكير

ومن اجل ان تتوفر لدينا رؤيا فكرية لانجازات ذلك الفكر ينبغي علينا تمثله واستيعابه وتحديده في نطاق اطاره التاريخي والاجتماعي .

في اطار هذه العلاقات المتبادلة بين الفكر العربي والغربي كتب كثير من الغربيين مؤرخين تلك العلاقات والتفاعلات في دراسات جيدة. وتنبهنا نحن لذلك النوع من الدراسات التي تتناول الفكر المقارن. فبحث عبدالرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية»، وبحث آخرون في الفكر العربي وتاثيره على اوربا في القرون الوسطى. ونسعى في هذه الدراسة وغيرها لتناول الفكر الغربي في الثقافة العربية المعاصرة. ونعرض في هذا البحث لاحد هؤلاء الفلاسفة الذين اعتمد عليهم باحثو الفلسفة العرب المعاصرون خاصة في كتاباتهم الفلسفية المختلفة سواء اليونانية او الغربية في العصور الوسطى والحديثة مترجمين اعماله او عارضين لها متخذين منها سنداً لتاكيد وتدعيم كتاباتهم، او متجاوزين هذا المستوى الى تبني او معارضة تفسيراته احياناً او مناقشة احكامه واعادة النظر فيما طرحه من قضايا احياناً اخرى . ذلكم هو مؤرخ الفلسفة واحد مؤسسي التوماوية الجديدة في فرنسا اتين جيلسون (E. Gilson) ومهمتنا هنا عرض المواقف المختلفة التي اتخذتها الكتابات العربية في تعاملها مع مؤرخ الفلسفة الكبير مشيرين الى طبيعة هذه المواقف سواء اكانت تابعة تكتفي بالترجمة والعرض فقط ام ناقدة محللة تسعى الى الحوار والجدل وتحليل مايصدره من احكام ، من اجل إعطاء صورة حقيقية لهذه المواقف ومنطلقاتها من جهة ورسم صورة للفيلسوف التوماوي الفرنسي من جهة ثانية ثم وهذا هو المقصد النهائي مناقشة بعض ما اثاره من قضايا الفلسفة الاسلامية او بمعنى ادق حول تاثير هذه الفلسفة على الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى .

يتناول عبدالرحمن بدوي، جيلسون في اطار الحركة التوماوية الجديدة في ترجمته كتاب آ. بنروبي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا». كما يعتمد عليه اعتماداً كاملاً في كتابه «فلسفة العصور الوسطى». يسعى جيلسون - كما يبين لنا بدوي من ترجمته - سواء اكان ذلك بابحاثه ام بتعليمه ، ام بالمجموعة التي يديرها من فلسفة العصر الوسيط الى ان يسهم في نهضة التوماوية في فرنسا.

ويرى في كتابه عن التوماوية (نسبة الى القديس توما الأكويني) وهو كتاب كثيراً ما اعتمد عليه الباحثون العرب في فلسفة العصر الوسيط - ان القديس توما هو المحرك الحقيقي للفلسفة في العصور الحديثة. [وهو موقف نجده لدى الأب جورج شحاته قنواتي] ويحتج بشدة على اهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى في الجامعات. ولايتردد في ان يؤكد «ان من ينظر الى القرن الثالث عشر بدون تحيز يرى ان هذا القرن ليس اقل ثراء في الامجاد الفلسفية من عصر ديكارت وليبنتز او عصر كانط واوجست كونت. وهو يدعو الى ان للفلسفة التوماوية مذهباً من العالم وتفسيراً شاملاً للكون يستند الى وجهة نظر العقل ولايقر بتصور التوماوية على انها استمرار للافلاطونية المحدثة: «ان نعمل من القديس توما افلوطينياً او حتى مشايعاً لافلوطين معناه الخلط بينه وبين اعدائه الذين حاربهم بكل قوة»، «إن اله القديس توما ليس إله افلوطين بل هو الاله المسيحي عند اوغسطين، والانسان عند القديس توما الانسان عند افلوطين بل الانسان عند ارسطو طاليس . وفلسفة القديس توما في نظر جيلسون غنية بالجمال كما ان شعره حافل بالفكر ... وإذا سلمنا بإن الفلسفة ينبغي الا تحد بالعناصر التي تستعيدها ، بل بالروح التي تشيع فيها فلن نر من هذا المذهب افلوطينية ولا ارسطاطالية ، بل قبل كل شيء مسيحية»[1] .

ويشير عبدالرحمن بدوي في كتابه «فلسفة العصور الوسطى» - الذي ينقل عن جيلسون - اشارة سريعة في نهاية تصديره تظهر اعتماده الكبير على المؤرخ الفرنسي في مجمل كتابه[2] فهو يستخدم نفس عناوين جيلسون ومحتوى مادته العلمية في حديثه عن : مشكلة الفلسفة المسيحية [ص ١ - ٥] وفكرة الفلسفة المسيحية [٦ - ١٤] وهي نفس عناوين ومحتوى مادة الفصلين الاول والثاني لكتاب «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» - الذي ترجمه بتصرف «عرض وتعليق» امام عبدالفتاح امام - اللذين يشغلان صفحات [٣ - ٣٠] ، [٣١ - ٦٢] ، وفي نفس الاطار يمكن مقارنة ماكتبه بدوي عن القديس اوغسطين ، والقديس بونافنتورا والقديس توما الاكويني بكتب جيلسون عنهم. ويستعين براي جيلسون عن ابيلارد ، الذي يراه مبالغاً فيه، كما يستعين بنفس استشهاد جيلسون باحدى فقرات فيورباخ في «جوهر المسيحية» عن وجود فلاسفة مسيحيين وعدم وجود فلسفة مسيحية؛ ويناقش اصطلاح «الفلسفة المسيحية» بالتفصيل كما لدى جيلسون .

ويرتبط بهذا الموقف ويدور في نفس الاطار يوسف كرم، الذي يعتمد في كتابه «تاريخ الفلسفة الاوربية في العصرالوسيط» اعتماداً كبيراً حتى في العنوان على جيلسون . رغم انه لايذكره في الهوامش حيث قدم لنا في احدى تنبيهاته [ص ١١] مبرراً لعدم احالته الى مواضع الآراء التي اوردها من هذا الكتاب [رغم انه اول كتب فلسفة العصر الوسيط وكان ينبغي عليه بيان ذلك] - «وذلك تفادياً للتضخم واعتقاداً منه بقلة نفع مثل هذه الاحالة لان المراجع الاصلية لاتينية وعزيزة المنال في الغالب ، ولان هذا القسم من تاريخ الفلسفة ليس موضع دراسة خاصة في الشرق» - وتلك مبررات غير كافية تماماً لعدم اشارته لمصدره بل هي ادعى الى ذلك - «مكتفياً بوضع ثبت بالمراجع ضمنه ملاحظاته للعون على استكشاف مواضع الاراء وعلى الشروح في الدراسة الخاصة»[3] .

ويشير في ثبت مراجعه الى سلسلة دراسات في الفلسفة الوسيطة تنشر باشراف جيلسون ابتدا من علم ١٩٢٢ ومن بينها معظم كتبه ويذكر ايضاً مجلته المهمة - التي اعتمد عليها غالبية الباحثين العرب - (Archives d'histoire litteraire et doctrinal du moyen age وهي مجلة توجه عناية خاصة الى علاقة الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط بالفلسفة الاسلامية استناداً الى الترجمات اللاتينية، ينشرها «جيلسون» و«تيري». ويشير كرم في مراجعه عن اوغسطين الى كتاب جيلسون المهم عنه «مدخل الى دراسة القديس اوغسطين» ١٩٢٩ Introduction al' .étude de Saint Augustin 1929 ويشير الى انه رغم كون العنوان متوضعاً فإن الكتاب يتناول المذهب كله وفيه ثبت منفصلاً للمراجع وملاحظات عليها. كما يشير الى كتابه عن القديس بونافنتورا [اجمل كتب المؤلف]

كما يصفه ويستخدم ماكتبه جيلسون عن «التوماوية» في الفصل الذي كرسه للقديس توما[1].

والحقيقة ان كرم يعتمد اعتماداً كبيراً على جيلسون. وقد اكد ذلك علي زيعور في كتابه عن «اوغسطينوس» حيث يعلق على ماكتبه كرم «بإنه يقتبس دون ان يشير الى ذلك عن جيلسون في كل ماكتبه عن القديس اوغسطين»[2]. ينتمي كتاب كرم المشار اليه في علاقته بجيلسون الى نفس الموقف الاول الذي يكتفي بالنقل والترجمة واتخاذ جيلسون مصدراً وسنداً «لكتاب تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط .. فهو الحجة في ذلك . وربما نجد مبررات عديدة فيما يتعلق بما قدمه يوسف كرم الذي اكتفى بدور المؤرخ وقدم كتابه في وقت مبكر بالنسبة للدراسة الفلسفية في الجامعات العربية . الا ان ذلك لايبرر انتقاد زيعور الصائب الذي لم يبرء منه زيعور نفسه رغم ان كتابه احدث - بفترة تقرب حوالي اربعين عاماً - من كتاب كرم ، ومن هنا ينتمي هو الاخر لنفس الموقف الذي ينتقده.

تكثر استشهادات زيعور - على امتداد صفحات كتابه عن اوغسطين - بجيلسون فيما يرد به على وجه الى فلسفة العصر الوسيط من «تهم ومآخذ» مبيناً اعتماد النهضة الاوربية على تلك الفلسفة وعلى عدم وجود فلسفة مسيحية ياتي بتوكيد جيلسون في «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» بإن اتهامها بإنها ليست فلسفة او بإنها لاهوت صرف هو عمل غير فلسفي .» تستطيع فلسفة ما ان تستلهم الوحي وتكون حقيقية واذا ماكانت حقيقية فما ذلك إلا لأنها فلسفة جيدة»[٦٤] . يتقبل زيعور احكام جيلسون تقبلاً كاملاً ودون مناقشة فهو عنده من اشهر الباحثين المتعمقين في الدراسات حول الفلسفة المسيحية[٦٥] التي احدثت تاثيراً في تطور الفلسفة [٦٩] لهذا فهو يعتمد على جيلسون في بيان موقف ترتوليان الرافض للفلسفة اليونانية [٨٤] [٩٢] .

ويتوقف كثيراً في حديثه عن اوغسطين عند كتابات جيلسون عنه: حين يعرض المنهج الاوغسطيني في الالهيات [١٤٣] وفي عرض النظرية المهمة ذات التاثير القوي في العصور الوسطى ، القائلة ان الله شمس العقول قبل كل شيء لاظهار ان الله هو العلم الباطني [١٥٦] ويستشهد به في اقل من نصف صفحة ثلاث مرات [١٥٧] ويتخذه مصدراً في حديثه عن المحبة باعتبارها الفكرة المركزية عند اوغسطين[١٥٨] وفي حديث الاخير عن المدة الزمنية التي خلق بها الله العالم[١٦٣] [١٦٩] وحين يعرض لعلم النفس الاوغسطيني [١٩٣] والنعمة الالهية [٢٠٤] وحين يعرض لنظرية المعرفة للمدركات المادية والمعرفة الحسية[٢٠٧] وحين يقارن افلاطون واوغسطين [٢١٠] ويستخدم نفس افكار وعبارات جيلسون حين يقارن اوغسطين وديكارت [٦٦] [٢١٠] ويعتمد على مدخل جيلسون لدراسة اوغسطين حين يتناول السعادة الاوغسطينية والمعرفة [٢١٩ - ٢٢٠] وحين يتناول المدينة الارضية يعتمد على كتاب جيلسون Les métamorphoses de la cité de Dieu ويكرر استخدامه كمدخل لدراسة اوغسطين في حديثه عن القانون والمجتمع [٢٣٠] وفي حديثه عن فلسفة التاريخ في «مدينة الله» التي كان لها تاثيرها في فلسفة التاريخ بل ربما في التاريخ نفسه كما يقول جيلسون [٢٤٠] [٢٤٦] وفي ختام حديثه عن اوغسطين يذكر انه كان لاهوتياً وفيلسوفاً واخلاقياً .. وفوق كل شيء يبدو معاصراً لكل الاجيال ، جدته لاتبلى، «عظمته في تجدده المستمر، في انه يحيا مع كل حيّ عبر العصور»[٢٦٩] كما يعتمد على كتاب «الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط في حديثه عن بويثيوس[٢٩٠ - ٢٩٢]. استشهادات عديدة توضح ان الاستاذ اللبناني ليس اقل من سابقه المصري اعتماداً على مؤرخ فلسفة العصر الوسيط الفرنسي التوماوي جيلسون فهو مصدر هام يتبعه كل منهما بلا مناقشة .

وكان امام عبدالفتاح امام اكثر وضوحاً من تقديمه «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» الى العربية باسم صاحبها اتين جيلسون فلم يصف العمل الذي قام به بإنه ترجمة بل اكتفى فقط بوصفه بإنه «عرض وتعليق» وربما قصد بذلك ان يتحاشى التصريح بالترجمة عن الفرنسية . يقول موضحاً طبيعة جهده «لقد راينا ان «نعرض» هذه الدراسة لا ان نترجمها حرفياً ذلك لاننا نهدف اساساً الى تعريف القارئ باهم مشكلات هذه الفترة وقد يحتاج ذلك ان نضيف شيئاً او نوضح فكرة كانت غامضة ، او ان نحذف مانراه غير جوهري لعرض الفكرة الرئيسية في الكتاب [المقدمة:ك] ! فربما لاتصلح الهوامش للتعليق او التوضيح على النص الاصلي وربما لايجدي في ذلك مقدمة تعرض للعمل وتناقشه .

وفي تقديمه للطبعة الاولى يحدثنا عن «التوماوية الجديدة، نشاتها وانصارها ومنهم جيلسون» الذي يعد من اكبر المتخصصين في فلسفة العصر الوسيط ويعدد كتاباته الفلسفية المختلفة ومنها «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» وهو «دراسة تشمل اهم المشكلات التي شغلت اذهان المفكرين في العصر الوسيط وهي تبدا عادة باثارة مشكلة الفلسفة في العصر الوسيط ، ثم بتحديد معنى هذه الفلسفة واخيراً يعرض المشكلات الفلسفية اللاهوتية التي اهتم بها فلاسفة هذا العصر» . وهذا الكتاب يعد خير كتاب على الاطلاق عالج موضوع الفلسفة المسيحية ومكانتها بين الفلسفة اليونانية من ناحية والفلسفة الحديثة من ناحية اخرى بل وامتداد اثرها على الفلسفة المعاصرة من ناحية ثالثة[٦] .

ويناقش المؤلف في بداية كتابه هذا ، الشكوك التي اثيرت حول وجود الفلسفة المسيحية ذاتها، لينتهي الى ان القول بإن فترة العصر الوسيط كانت صفراً قولٌ لامعنى له من اي وجه ، لان ذلك يلغي جانباً كبيراً من التراث النظري المسيحي من ناحية ولايفسر لنا من ناحية اخرى كيف جاءت الافكار اللاهوتية الكثيرة الموجودة في الفلسفة الحديثة خصوصاً عند الديكارتيين . ثم يحدد لنا في فصل تال ملامح الفلسفة المسيحية ويبدا بعد ذلك في دراسة موضوعات الفلسفة المسيحية واولها بالطبع هو «الله» الذي يرى جيلسون ان الخاصة الاساسية له في الفكر المسيحي هي الوحدانية والخلق وتلك فكرة تبرز اصالة الفلسفة المسيحية لان اليونانيين لم يعرفوا شيئاً عن فكرة الخلق. ويتابع المؤلف عرض هذه الفكرة بالتفصيل في الفصل الرابع ثم يتحدث في الفصل الخامس عن العلاقة بين الله والعالم وعن التفاؤل المسيحي وعن مجد الله . ثم يخصص حديثاً طويلاً عن الانسان من جميع جوانبه، ثم يتحدث عن المعرفة ويخصص فصلاً عن الحب وآخر عن حرية الارادة ثم فصلين عن الاخلاق وثلاثة فصول اخيرة عن وجهة نظر الفلسفة المسيحية من الطبيعة والتاريخ والفلسفة . امانة كاملة في متابعة جيلسون ودقة متناهية العرض والتعليق الذي قدمه امام عبدالفتاح.

لم يقتصر التعامل مع كتابات جيلسون على مؤرخي الفلسفة الغربية: بدوي وكرم وزيعور، رغم ان هذا هو الجانب الاساس في جهد جيلسون والصورة الغالبة التي عرف بها في العربية بل نجد اهتمامات متنوعة بجوانب مختلفة من كتابات جيلسون لاتتوقف عند ما قدمه في فلسفة العصر الوسيط بل تشمل جهوده في تاريخ الفلسفة ولاتكتفي بالمراحل الاساسية في هذا التاريخ: اليونانية، الوسيطة والحديثة بل تهتم بفترة الانتقال من الاولى الى الثانية والى الثالثة وهكذا . لذا نجد اساتذة وباحثي الفلسفة الاسلامية في مختلف فروعها يرجعون اليه ويعتمدون كتاباته في مؤلفاتهم وتحقيقاتهم لكتب ونصوص الفلسفة الاسلامية ، فلا تخلو قائمة من معظم كتب الفلسفية الاسلامية من ذكر جيلسون وكتبه يشير اليه محمد عبدالهادي ابوريدة في ترجمته كتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الاسلام» حين يتحدث عن نظرية العقل عند الكندي ويذكر رسالة الاخير «في معنى العقل عند الاقدمين» وترجمة يوسف كرم لها من اللاتينية الى العربية وينقل ابو ريده النص عن جيلسون Archives d'histoire doctrinal et Litteraire du moyen age 1929 — 1930, p.22 [ص ١٢١] ويبين ان نظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ورغم غموضها واضطرابها حتى عند ارسطو نستطيع ان نستخلص من كتاب النفس ان العقل عنده: منفعل - فعال - بالملكة ويصف ويعرف هذه العقول اعتماداً على جيلسون ويبين معاني هذه العقول عند الاسكندر الافروديسي كما يذكرها جيلسون (ص ١٢٣]$^{(٧)}$.

كما يعتمد الدكتور ابو الوفا الغنيمي التفتازاني على كتاب جيلسون La philosophie au moyen age, paris 1952. في بحثه الهام عن «ابن سبعين وفلسفة الصوفية» في بيان منزلة ابن سبعين في الغرب المسيحي «فقد كان ارتقاء المسيحيين في الفلسفة واللاهوت في القرن الثالث عشر قد اعقب غزو الفلسفات العربية واليهودية مع كتب ارسطو العلمية والميتافيزيقية والاخلاقية للغرب اللاتيني [١٧٧] وهو لايستبعد ان تكون اجوبة ابن سبعين [على اسئلة فردريك الثاني] قد ترجمت فيما ترجم من كتب فلسفية عربية الى اللغة اللاتينية ، وعرف المفكرون الغربيون من خلالها آراء ارسطو وشراح فلسفته كما عرضها ابن سبعين فيها ويكون شانها في ذلك شان شروح ابن رشد التي نقلت الى اللاتينية في بلاط فردريك الثاني بواسطة ميشيل سكوت اثناء اقامته في باليرمو (١٢٢٨ - ١٢٣٥م) [ص ١٨٢][٨] . بل إن كتب

جيلسـون صارت مصـادر تـزين كثيـراً من كتب الفلسفـة الاسلامية[9].

ويعتمد الاهواني في تحقيقه «تلخيص كتاب النفس» لابن رشد ورسائل اخرى على جيلسون ـ حين يتناول شراح ارسطو لكتاب النفس ـ الذي تناول فيه الفيلسوف الفرنسي مقالة العقل في كتاب النفس لارسطو ـ والتي اعتمـد عليها ابو ريدة من قبل ـ حيث يبين الاهواني[10] ان المسائل التي افردها جيلسون في الكتاب واردة كلها في نص ارسطو وينقل عنـه صفحـات طوال [٢٦ ـ ٢٧ ـ ٢٨ ـ ٢٩] . ويعـرض لتساؤلات جيلسون عـلى طريقة شـراح ارسطو عن العقـل المنفعـل وما المقصـود به ؟ ويبـين اجابـات ارسـطوقليس Aristocles استاذ الاسكندر الافروديسي [الذي يبسط جيلسون القول في مذهبه بسطاً اكثر بياناً[٢٨] ويعرض هذا المذهب [٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١] ويبـين اعتماداً عـلى جيلسون «ان فلاسفة العصر الوسيط اسلاميين ومسيحيين، قـد جهلوا ارسطوقليس رغم انهم عرفوا تلميذه الافروديسي[٣١] وينقل عنه «ان الاسكندر نقطة البدايـة في كلام العـرب وفلاسفـة العصر الوسيط عن العقل[٣١] ويرى ان ملاحظة جيلسون فيما يختص بالترجمة العـربية ثم اللاتينيـة عن العربيـة جديرة بالنظر. فهو على حق في ذلك لانه يوازن بـين النص اليوناني والترجمة اللاتينية . اما ان نقلة العرب لم يحسنوا الترجمة فامر يحتـاج في اثباتـه الى الموازنـة بين التـراجم العربية والاصول اليونانية . والمرجح انها كانت دقيقـة . فقد جاء الخلط من الترجمات اللاتينيـة عن العربيـة لذلك ينبغي ان يرجع الى التـراجم اللاتينية بحـذر شديـد[٣٢] ويناقش الاصطلاحات المختلفة للعقل عند الشراح المختلفين [٣٥ ـ ٣٦ ـ ٣٧] ويرجعنا الى جيلسون واشارتـه الى علم النفس السنيوي [٦٢].

وتثير كتابات جيلسون في الفلسفة الاسلامية او بمعنى ادق اثـر هذه الفلسفـة على الفلسفـة الغربيـة في العصور الوسطى اهتمام العديد من الباحثين العرب المعاصرين . فقد احـدثت كتابـاته الكثـير من المناقشـات التي تتعلق بـدور وطبيعة كل من هـاتين الفلسفتـين ويفجر هـذه المناقشـات الباحث المصري جورج شحاته قنواتي في كتابه عن «مؤلفات ابن رشد» حيث يذكر «ان محمود قاسم من اشد انصار ابن رشد تحمساً اراد ان يثبت ان القديس توما الاكويني استقى منه حلوله لعدد كبير من المشاكل الدينية ويلمز ـ قنواتي ـ الى انه لم يستطع على مايظهر ان يقنع امام فلسفة القرون الوسطى آنذاك الاستاذ جيلسون Gilson ولعل هذا اعطى لبعض هجومه على توماس الاكويني في كتبه العربية الاولى حدة غير مالوفة عند الفلاسفة»[11] . وقبل ان نعرض لموقف محمود قاسم ـ وهو موقف مهم ومتميـز ليس من جيلسون فقط بل من معظم الكتابات الغربية عن الفلسفة الاسلامية بفروعها المختلفـة ـ ظهر في رده عـلى جيلسون في «نـظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني» وفي ردّه على ماسينيون في دراسته عن الحلاج[12] . اقول قبل ان نعرض لهذا الموقف نشير الى اهتمام قنواتي الاصيل بكتابات جيلسون، كما يـظهر في دراسـاته المختلفـة ومنها دراستـه «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» في تراث الاسلام ج٢ ليبين ان كتاب النفس المنسوب الى جنديشلبر (ق٦هـ/١٢م) يعين بدء دخول آراء ابن سينا في الفكر المسيحي اعتماداً على بحث جيلسون «الاصول الاغريقية العربية المتاثرة بابن سينا عن ارشيف التاريخ والعقـائد والاداب في العصـور الوسطى» مجلد٤ (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) ص ١٥١ . وكذلك دراسته «لماذا نقد القديس توما الاكويني القديس اوغسطين [نفس المجلة مـجلد ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧ ـ ص٥ ـ ١٢٧] . وفي هـذا الاطار المقارن يبين اتخاذ رانس سكوت من فلسفة ابن سينا اساساً بنى عليه اقواله في مـاوراء الطبيعة معتمـداً على ماكتبه جيلسون عن «ابن سينا ونقطة البداية عند رانس سكوت» بـنفس المـجلد [مجلد ٣، ١٩٢٧، ص٨٠ ـ ١٤٩] ويـعلق المترجمان على اشارته بايمان ابن رشد «بالحقيقة المزدوجة» بارجاعنا الى كتابات جيلسون: «دراسات فلسفية وسيطة» «الفلسفة في العصور الوسـطى» طبعة بـاريس ، وتاريـخ الفلسفـة المسيحية بـالانكليـزيـة ، نيـويـورك ١٩٥٥»[13] .

ولاندري لماذا يقبل قنواتي تاثير ابن سينا [الاشداقي] على اللاتين ويرفض تاثير ابن رشد [العقلاني] عليهم وبالتحديد على الاكويني كما اشار محمود قاسم . علينا اذن عرض رأي الاخير في ذلك وبيان مـوقفه من جيلسـون في رايه في هـذه القضية قضية تاثر الاكويني بالفيلسوف العربي .

يهتم محمود قاسم استاذ الفلسفة الاسـلامي المتميز والحاصل على الدكتوراه من جامعة السربون بتفنيـد آراء مؤرخي الفلسفة الغـربيين امثـال جيلسون والمستشرقين

امثال ماسينيون تفنيداً علمياً موثقاً حين يناقش آراء هؤلاء في الفلسفة الاسلامية . وهو يحرص في كتابه «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها عند توماس الاكويني» على التاكيد بإن الاخير عرف اهم الكتب الشخصية التي الفها الاول ومن هنا يورد للفيلسوف العربي نصاً يتفق ويتطابق مع نص أورده جيلسون في كتابه عن «التوماوية» يبين وجهة نظر الاكويني بصدد فكرة الخلق[14] . لقد ظن جيلسون ان فكرة الخلق المستمر ابتكرها الاكويني الذي يقول عنه انه رفض ان يسلك مسلك الفلاسفة العرب واتباعهم من الغربيين في تجزئة القدرة الالهية. ويورد نصوصاً لابن رشد مبيناً ان النصوص التي اوردها جيلسون ليست الا صدى لها ليخرج من التطابق بينهما الى ان هذا التوافق ليس راجعاً الى محض الصدفة . ان «جيلسون» اخذ عن «الاكويني» الذي اخذ عن ابن رشد[15]. ان جيلسون ذهب الى القول بإن ابن رشد ينكر العناية الالهية ومن المحتمل ان جيلسون لايعرف العربية ولانصوص ابن رشد ، ويؤكد ان الاكويني تبع خطوات ابن رشد الى اكبر حدّ في مسائل عديدة اخرى كمشكلة تعدد موضوعات العلم الالهي . ومشكلة العلم الالهي وفكرة الزمن ولم يبتعد عنها كثيراً في مسالة علم الله للممكنات المستقبلة التي يقترب فيها من ابن سينا»[16] ويكرر نقده لمؤرخي الفلسفة ومنهم جيلسون في عدة صفحات بسبب موقفهم من ابن رشد[17].

لقد إلف مؤرخو الفلسفة ان ينظروا الى ابن رشد على انه كان ارسطوطاليسياً اكثر مما يبرره الواقع . وقد بدءوا جميعاً بالقول بان الشارح الاكبر لم تكن له فلسفة خاصة به . ويعرض لراي جيلسون الذي يربط بين ابن رشد وارسطو من انكار العناية الالهية والعلم الالهي ويلتمس له العذر لعدم اطلاعه على النصوص العربية للفلسفة الاسلامية خاصة النصوص الرشدية. فإذا جاء «جيلسون» ليجمع بين ارسطو وابن رشد ، ويقول ان الشارح الاكبر مقلد اعمىٰ لآراء استاذه فمعنى ذلك انه يريد تجاهل مذهب فلسفي قائم بنفسه ، وانه يهدم فلسفة متسقة في جميع اجزائها، وانه يعطي للاكويني كل المجد الذي ليس جديراً بإن يخلعه عليه. وربما يكون هذا الراي سبب ضيق قنواتي بكتابات محمود قاسم الذي «يرى» إن القول بان ابن رشد ينكر العناية الالهية معناه ان «جيلسون» او غيره يعلق عينيه حتى لاتقع على تلك النصوص العديدة التي يحتوي عليها كتاب «مناهج الادلة»، ومعناه ايضاً انه يصر على الّا ينظر نظرة محايدة الى نصوص اخرى[18] عديدة لابن رشد.

توضح كتابات محمود قاسم في العلاقة بين ابن رشد والاكويني موقفه من جيلسون التوماوي الذي ينحاز الى فلسفة الاكويني وبالتالي فهو غير محايد في دراسته لجهد ابن رشد ويعبر قاسم عن موقفه من جيلسون «اكبر مؤرخي فلسفة الاكويني في عصرنا، في بيان افترائه على ابن رشد ، فهو [جيلسون] ينسب الى فيلسوفنا نظرية لم يقل بها قط ، بل ينسب اليه نظرية تتناقض مع النصوص الرشدية الموثوق بها ، وحقيقة الامر ـ كما يبين قاسم ـ ان ابن رشد لم يقل قط إن الله يجهل الممكنات المستقبلة او انه ليست هناك عناية الهية ؛ يرى على عكس مايقرره جيلسون ان هذا الفيلسوف ابتكر نظرية اصيلة سطا عليها توماس الاكويني فيما بعد[19] . هكذا يحدد قاسم موقفه من الاكويني ومن جيلسون في نفس الوقت بطريقة حاسمة مغايرة لما نجده عند البعض في مواقفهم العارضة والناقلة عن جيلسون .

وتخطو زينب الخضيري في تعاملها مع جيلسون خطوة ابعد مما سبق حيث لاتكتفي بالاعتماد على كتاباته والنقل منها واستخدامها كمصادر لابحاثها. بل تدخل معه في حوار حول احكامه وتحليلاته لعلاقة الفلسفة الاسلامية بالغربية في العصور الوسطى ويظهر هذا الحوار على مرحلتين من كتاباتها ، الاولى في استخدامها كباحثة في مرحلة الدكتوراه لكتاباته والثانية تلي ذلك في دراستها عن «ابن سينا وتلاميذه اللاتين» حيث تبدو اكثر جراءة وثقة مما كانت عليه في «اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى» وسنعرض لموقفها حسب تطور كتاباتها.

في حديثها وتساؤلها عن: هل هناك «فلسفة اسلامية» و«فلسفة مسيحية» أملا في كتابها عن «اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»[20] تعرض لتفرقة جيلسون لما نسميه فلسفة مسيحية وفلسفة يهودية من جهة ، وما نسميه فلسفة اسلامية من جهة اخرى[١٠٢] وتعرض رايه من ان كبار اللاهوتيين المسيحيين المتفلسفين اصبحوا تلاميذ للفلاسفة المسلمين اكثر من كونهم تلاميذ للاهوت المسيحي[١٠٣]. وتبين ان تعريف جيلسون للفلسفة المدرسية جاء كرد فعل لتعريف بيكافيه ودي وولف ، فهي عنده تلك الفلسفة التي

توفق بين الدين والفلسفة. وتعرض لنتيجة غريبة بعد بيان راي جيلسون في قولها: «ينتهي جيلسون الى هذه النتيجة وهي ان المسيحيــة لم تسهم في اثــراء الـتــراث الفلسفــي للانسانية؟![١٠٩]. وتبين متفقة مع جيلسون ان ابن‌رشد لم يخرج ابداً في كتاباتــه الشخصية عن المفاهيم العقائدية التقليدية للمجتمع الاسلامي بالرغم من ان الوجه الفلسفي للحقيقة كان بالنسبة له هو اعلى نمـط من انماط الحقيقـة الإنسـانية. وتستخـدم من مصادر مـع كتابـات جيلسـون الفـرنسيـة كتـابـه بـالانكليـزيـة عن «تـاريـخ الفلسفـة المسيحية»[١٣٠].

وتـرى ان جيلسون كـان افضل من عبـر عن مـوقف تـوماس الاكـويني. وجيلسـون من المـؤمنـين بـالفلسفـة التومـاويـة ايمانـاً شديـداً ، الا ان هذا لم يمنعـه ابداً من دراستها دراسة موضوعية. وتعرض لقول «مؤرخ الفلسفة المسيحيـة العظيم والمتفهم لروحهـا تفهماً عميقـاً»[١٥٢]. وتذهب مع جيلسـون الى ان موقف تـوماس الاكـويني من ارسطو لم يكن ابداً هو موقف عالم اللاهوت الخالص .. وانه ليمكننا الوقوف على نظريته فيما يتعلق بالتوفيق لابـد من معرفة رايه بالنسبة لمصادر المعرفة او الحقيقة عند كل من الفيلسوف واللاهوتي المتفلسف، وتـرى مع جيلسـون انه بينمـا تستنبط الفلسفـة براهينهـا من [ماهيـات] الاشياء وبالتالي علل الأشياء ذاتها يعتمد اللاهوت على العكس دائماً في براهينه على العلة الاولى لكل الاشياء اي على الله[١٥٤] وترى مع جيلسون ان فلسفة [الاكويني] لاترجع قيمتها الى كونها مسيحية بل الى كونها حقيقية وهي مجهود ضخم من اجـل اعادة بنـاء الفلسفة كمـا انه من الجـلي ان اتفـاقهـا واللاهوت نتيجة ضرورية لمقتضيات العقل ذاته[١٥٦].

وترى مع جيلسون في حديثها عن سيجردي برابانت ان الحقيقة الوحيدة هي الحقيقة الدينية إذ انهـا الحقيقة المطلقة[١٧٣] فالحقيقة لايصف بها التامل الفلسفي فهي فقط ماجاء به الوحي[١٧٤]. وتعلق على ماجاء عند جيلسون من ان سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وترى ان جيلسون انتقائي اعتمد على نص يخدم فكرته، ولو رجع للنص الذي جاء في شرح السماء والعالم والذي ذكره «ماندونيه» لتغير موقفه تماماً[١٧٥]. تتقدم الخضيري هنا خطوات للامام وتناقش جيلسون وتعدل من احكامه بناء على رجوعها الى نصوص اخرى ، او تقـديمها تفسيـراً جديـداً لنفس النصوص .

وفي عرضها لمشكلة العالم عند الاكويني توضح اولاً عرض القديس توما لحجـج القائلين بـالقدم [٢٥٢، ٢٥٣] اعتماداً على كتاب جيلسون «التوماوية». وانه بعد ان قدم حجج الفلاسفة على القدم يحاول هدمها [٢٥٤] لقد ذهب الى انه لايمكن البرهنة على قدم العالم فهل حاول البرهنة عـلى حدوث العالم ! لقد وقف موقفاً وسطاً بـين الرشديـين[قدم العالم] وبين الاوغسطينيين[حدوثه] بإن قال بامكانية بدء العالم من الزمان وبـامكانيـة قدمـه ايضاً[٢٥٥]. ويعتقـد جيلسون ان القديس توماس نجح من التوفيق بين المسيحية وبين الارسطية فيما يتعلق بنظرية العـالم . وهي لاتوافق جيلسون على رايه هذا لان القديس توماس شك بمـاتقوله المسيحية ولم يات بجديد[٢٥٦]. وتتوقف عند فكرة شديدة الخطورة يلفت نظرنا اليها جيلسون وان كان كما تقول يمر عليها بسرعة لاتتناسب مع اهميتها[٢٦٤] وهي ان العـدم ليس هو بالقطع عند القـديس تومـا «الرحم الاصلي» الذي خرجت منه كل المخلوقات ، لان الوجود لايمكن ان يصدر الا عن الوجود[٢٦٤،٢٦٥] .

وحـين تتناول عـلاقة النفس بـالبدن عنـد ارسـطو وابن‌رشد تعرض لراي جيلسون في نظرية العقل عند ارسطو وعرضه لها ولما تثيره من مشاكل بالنسبة لاي فيلسوف مؤمن وذلك في صفحات طوال [٣٠٩/٣١٠/٣١١] وتعرض لتاويل جيلسون لفكر ارسطو ثم تبين اعتراف جيلسون بـإن هذا التاويل السليم من رايه ماهو الا تاويل ابن‌رشد الذي يعتمد اساساً على نصوص الكتاب الثالث من النفس. وتعرض لراي الاكـويني من النفس وعلاقتهـا بالبـدن اعتماداً عـلى كتاب «التـوماويـة»[٣٥٥] وان اتحادهمـا وسيلة تحقيق الكمال المطلق[٢٥٦] وتعتمد عليـه صفحات[٣٦٤، ٣٦٥] وتبـين مايذهب اليـه جيلسون من ان ابن ميمـون قال بنـظرية في النفس متـاثـرة بـابن‌رشـد ادت بـه الى تصـور خـاص في الخلود»[٣٨٩ ـ ٣٩٠]. وهكذا يتضح انها ورغم اعتمادها على كتابات جيلسون المختلفة ورجوعهـا الى مجلته المهمـة وكتبه الانكليزية والفرنسية ، تحاول مناقشة آراء جيلسون اعتمـاداً على إلمـامها بنصـوص الفيلسوف العـربي المسلم ابن‌رشـد مما جعلهـا تصحح او تعـدل بعض آراء المؤرخ

التوماوي ..

وتظهر هذه النزعة النقدية بصورة اوضح في دراستها التالية «ابن‌سينا وتلاميذه اللاتين»[٣١] .فهي تذكر اثر ترجمة ابن‌سينا على الفكر اللاتيني وان تاثيره كان واسعاً للغاية وان تفاوت عمقه من فيلسوف لآخر كما جاء لدى جيلسون في «فلسفة ابن‌سينا وتاثيرها على اوربا الوسيطة»[٣٠]. وتتوقف عند تحليل جيلسون لكتاب «العلل» وتاثر مؤلفه بابن‌سينا وترجيحه أن يكون (جانديسالفي) هو مؤلف الكتاب وترى ان جيلسون لم يقدم حلاً للغز هذا الكتاب . وتعارض راي جيلسون بفرض مقابل وهو ان جانديسالفي وهو يترجم هذا الكتاب الى اللاتينية وضع من عنده إضافات توحي بان صاحبه مسيحي رغبة في التوفيق بين قضاياه والمسيحية[٣٦ - ٣٧]. وتبين اعتماداً على جيلسون في بحثه [مصادر الاوغسطينية السيناوية] ان «العلل» هو توفيق بين الافلاطونية المحدثة العربية وبين الافلاطونية المحدثة المسيحية[٤١].

وتحاول بيان اثر ابن‌سينا في الفلسفات اللاحقة عليه، وانتباه الباحثين لهذا الاثر وليس ادل على ذلك من اعتراف جيلسون بذلك في «المصادر اليونانية والعربية للاوغسطينية السيناوية»[٤٢]. وتبين انه في القرن الثالث عشر غلب تاثير ابن‌سينا على جيوم دوفرني وروجر بيكون واظهر ما اطلق عليه جيلسون الاوغسطينية السيناوية [٤٤] وتبين موقف دوفرني من ارسطو ومن ابن‌سينا وانه بالرغم من هجومه عليه فقد كان يعتقد انه خير من فسر عالم ماتحت فلك القمر وانه كذلك يستحق لقب المعلم الاول، اعتماد على جيلسون [٨٦] وتعرض لحياة روجر بيكون في صفحات طوال نقلاً عن جيلسون [٩٧ - ٩٨ - ٩٩] وحديثها عن «ثورة بيكون على فلاسفة ولاهوتي عصره» تذكر انه لم يستطع مثل كل مجدد الاستغناء عن كل عناصر التراث القديم [١١٢] وفي مقدمة ذلك الاقتناع بإن اللاهوت هو سيد العلوم . وتبين انه اذا كان جيلسون يرى في مثل هذا القول تناقضاً صارخاً في فكر بيكون لانه يدعو للتجريب من جهة ويؤكد سيادة اللاهوت من جهة ثانية فهي ترى ان مثل هذا القول مما يتفق ومنطق مذهب بيكون الذي اراد ان يحتفظ للاهوت بمكانته اللائقة به ومثل هذه المكانة لاتتحقق الا اذا كان مضمونه يقينياً اما وسيلة اليقين الانساني فهي التجريب او الملاحظة [١١٤].

وتبين في حديثها عن نظرية النفس عند جيوم دوفرني انه أخذها عن ابن‌سينا وان مفهوم لامادية النفس هذا سيستمر عند الاوغسطينيين من بداية القرن السادس عشر لسبب بسيط هو انه يتفق والروح العامة لمذهب اوغسطين. وتبين ان الله يلعب عند دوفرني دور العقل الفعّال السيناوي [كما جاء في جيلسون: لماذا انتقد القديس توما القديس اوغسطين] [١٦٢ - ١٦٣] فالله هو الذي يمنح المعقولات الاولى عن طريق الاشراق على العقل، والنصوص المقدسة جميعها تؤكد ان المبدا الذي يضيء نفوسنا اسمى من هذه فهو الله ولا أحد غيره[١٦٥] وتتساءل هل اعتقد دوفرني ان النشاط الناجم عن الاشراق الالهي يرجع الفضل فيه لله وحده ام اعتقد إن للانسان دوراً في عملية الادراك وترى إن دوفرني طرح على نفسه نفس السؤال ولكنه لم يهتد الى حل واضح حاسم [١٦٥].

ويخطيء من يظن ان جهود جيلسون تقتصر على التاريخ للفلسفة الاوربية في العصر الوسيط فقط. بل هي تتجاوز جهوده دراسة فلسفة العصور وعلاقتها بالفلسفة اليونانية والاسلامية الى الفلسفة الحديثة وفروعها المختلفة. وانه ينطلق من الفلسفة الوسيطة الى الفلسفة الحديثة ليبين ما في الاخيرة من أصول اسكولائية. فقد حاول ان يبرهن في رسالته للدكتوراه «الحرية عند ديكارت واللاهوت» على ان ديكارت قد تاثر الى حد بعيد بالاسكولائية «فالعصر الوسيط لم يكن فقيراً [في الفلسفة] وهو المكون للمدنية الحديثة بفنونها وعلومها . وفلسفته تساعد على فهم اكمل للفلسفة الحديثة على الاقل لعدة اطروحات رئيسية فيها مثل: الكوجيتو الديكارتي [دراسات عن دور الفكر الوسيط في تشكيل المذهب الديكارتي) وهذا ايضاً ما يشير اليه في بداية كتابه «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» . ومن هنا نجد اساتذة الفلسفة الحديثة قد اعتمدوا عليه واشاروا اليه ونقلوا عنه في ترجمتهم وكتاباتهم عن «ابو الفلسفة الحديثة» ديكارت.

يعتمد محمود الخضيري في تعليقاته على ترجمته «مقال في المنهج» على ذكر جهود الشراح السابقين وفي مقدمتهم جيلسون حيث يذكره اكثر من ثلاثين مرة: في حديثه

عما يقصده ديكارت بالتهور والسبق الى الحكم قبل النظر والجلاء والتمييز[٤٣] ومعنى الصورة عنده باعتبارها مبدأ باتحاده مع المادة يتكون جسم طبيعي ويحل في نوع معين [٥٧] وفي اشارة ديكارت الى عدم كفاية العلم الذي تلقاه [٥٩] وفي ترجمته لكلمة شيشرون اللاتينية[٦٩] ويذكر تعليق جيلسون على ضرورة مراجعة الكتب التي درسها ديكارت في مدرسة لافليش [٧٢] وعلى عدد قواعد المقال وقواعد كتاب «قواعد لهداية العقل»[٧٤] ويذكر تعليقاته صفحات[٧٧ - ٧٩] وفي حديثه عن قاعدة التاليف وتفسير بيرسلفان رجيس للعقل والارادة الذي اقتبسه جيلسون[٨١] ويشير اليه مرتين في صفحة[٩٤]. في تعليقه عن استعمال ديكارت الماهية والطبيعة كمترادفين ، وتحديد ديكارت للمقصود بالنفس والروح في ردوده على الاعتراضات . وان ديكارت يقصد بقوله «كلمات المدرسة» اصطلاحات علماء العصور الوسطى التي لم تكن قد مضمتها اللغة الفرنسية[٩٧] وفي تعليقه على قول ديكارت ان المركب يدل على تبعية ياتي بتعليق جيلسون «ان اجزاء المركب يعتمد بعضها على البعض الاخر وان الكل نفسه يعتمد على الاجزاء التي تكونه»[٩٨] ويشير بان تراجع الدفاع عن ديكارت ضد كانط وجاسندي [١٠٠ - ١٠١] وفي بيانه لانواع اليقين عند ديكارت يعتمد على تعليق جيلسون [١٠٣ - ١٠٤] وينقل تعليقات جيلسون منسوبة الى صاحبها صفحات [١٠٦ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١٢ - ١٢٥ - ١٣١] بامانة كاملة مثلما يفعل مع كل مصادره الاخرى . وربما يكون الخضيري او من نقل جيلسون من الكتاب والباحثين العرب في بداية العقد الثالث حين تخرج فور تخرج كتاب ديكارت المهم «المقال في المنهج» ١٩٣٠.

ويستخدم جميل صليبا - في مقدمة ترجمته للمقال في المنهج[٣٣] ، وفي ملاحظاته المختلفة - تعليقات جيلسون ، وان كان لايذكر مصادر هذه الملاحظات . والاشارة الوحيدة التي يذكر فيها جيلسون في المقدمة تفصح كثيراً عن مدى اعتماده على شروحه وتعليقاته خاصة في عرضه لـ «فلسفة الاخلاق عند ديكارت» حيث يقول: «اننا نلخص هنا ما كتبه جيلسون في مقدمة المقال في المنهج طبعة فرين ، باريس ١٩٣٥ [٤٤ وما بعدها] . ويشير الى كتابه Etudes surle rôlé Le pensee medivale dans la formation وفي حديثه عن اليقين عند ديكارت يذكر انواعه كما جاءت في «مبادىء الفلسفة» وفي تعليق رابيه على كتاب «مقال في المنهج» ولدى جيلسون في تعليقه [٩٨] . ويذكر جيلسون ايضاً في آخر تعليقاته من نهاية ترجمته لـ «مقال في المنهج» حيث يلمح ديكارت بطريقة اقرب الى التصريح بانه لن يلبي رغبة الدولة اذا هي طلبت منه استخدام علمه لغاية حربية. راجع تعليق جيلسون ص ١٣٨ طبعة فين» [١٣٣].

ويصفه عثمان امين وهو «حجة بين مؤرخي الفلسفة الديكارتية في ايامنا هذه» بنفس العبارة السابقة في كتابه المهم عن ديكارت[٣٤] . حيث يعتمد على مقالته «ديكارت في هولندا: مجلة الميتافيزيق ١٩٢١» في مقارنة ديكارت بجماعة «روزكروا» [٤٣] ويعتمد على نفس المقال في تعليقه على الاكتشاف الديكارتي (من ١٠ نوفمبر ١٦١٩) [٤٥ - ٤٦] . ويرى ان ما سجله ديكارت في كتابه يعبر عن ذكريات حقيقية ، وان الخطوط الكبرى التي رسمها الفيلسوف في ماضيه هي بالجملة الخطوط التي يستطيع التاريخ ان يجيزها واللحظات الحاسمة التي ذكرها هي اللحظات التي تطابق فترات ذات اهمية استثنائية. متخذاً من تعليق جيلسون على المقال في المنهج مرجعاً يستند اليه في الفصل الخامس من الباب الثاني [نظرات في «مقال في المنهج»] [١٤٣] وكذلك في حديثه عن «الكوغيتو» الفصل الاول من الباب الثالث [اليقين الاول - وجود النفس] ويبين انه اكتشاف ديكارتي اصيل، وديكارت هو الذي اهتدى الى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة معتمداً على ماجاء من تعليق لجيلسون على المقال بان «صيغة الكوغيتو» «انا افكر إذن انا موجود» لاتوجد بنصها الا عند ديكارت[١٥٩].

ويشير عثمان امين الى محاضرات ليفي برول عن ديكارت بالسربون ١٩٠٥ - ١٩٠٦ التي لم تنشر والتي اشار اليها المسيو جيلسون في رسالة «الحرية عند ديكارت وعلم اللاهوت - باريس ١٩١٣[٢٥٨] وكذلك بينت لنا مباحث جيلسون [دراسات في تكوين المذهب الديكارتي]١٩٣٠ ان ديكارت - وقد تغذى بلبان الفكر الوسيط - عاد الى وجهة نظر «القديس توما» فصرح بان حقائق الايمان يجب ان تكون اول مانصدق به ، ويذكر قول جيلسون: «اننا لكي نكون منصفين في احكامنا على ديكارت يجب علينا حين نورد القاعدة المشهورة قاعدة «المقال في المنهج» التي تنص على «ان

لانقبل قط شيئاً على انه حق مالم يتبين ببداهة العقل انه كذلك ان نذكر ان فوقها قاعدة اخرى ذكرها في «كتاب مبادىء الفلسفة» حيث قالها فيها «يجب ان نتخذ لنا قاعدة تعصمنا من الزلل وهي ان ما اوحى الله به هو اليقين الذي لايعدله يقين آخر»[٢٦٢] وفي الفصل الثاني من الباب الرابع يناقش التاويلات المختلفة لفلسفته مستعيناً براي جيلسون[٢٧١] ويرجع الى طبيعيات ديكارت في «مبادىء الفلسفة» متابعاً جيلسون[٢٧٧].

ويرى مع جيلسون ان ديكارت على الرغم من الاختلاف بينه وبين فرنسيس بيكون في العقلية يشاركه في الاتجاه العام نحو عصر الآلات والصناعة والطب العلمي[٢٨٧] لقد قصد ديكارت منذ البداية الى الحكمة وكتب حوالي ١٦٦ رسالة باللاتينية عنوانها: «دراسة العقل المستقيم» ويمكن ان يترجم العنوان ـ فيما يرى جيلسون ـ بداية الحكمة [٢٨٩] ويشير عثمان امين الى قول جيلسون ان جزءاً كبيراً من الفلسفة الديكارتية مشتق من مذاهب القرون الوسطى سواء اكان ذلك بالنقل المباشر ام بطريق «رد الفعل» المقصود اعتماداً على ماجاء في «دراسات في الدور الذي قام به فكر القرون الوسطى في تكوين مذهب ديكارت[٢٩٧].

وبالاضافة للجوانب المختلفة من تاريخ الفلسفة اليونانية والاوربية في العصور الوسطى والحديثة عند ديكارت فقد عرف الكتاب والباحثون العرب ناحية اخرى في جيلسون ربما تكون خافية على الكثيرين وهي ناحية اهتمامه بعلم الجمال فقد ترجم د. احمد حمدي محمود دراسته عن «الفوتوغرافيا والجمال»[٢٥] في العدد السابع من مجلة ديوجين، النسخة العربية ، القاهرة، مايو ١٩٦٨ انطلاقاً من تساؤل فلسفي مهم هو هل تعد الفوتوغرافيا فناً حقاً وباي معنى؟ .. تلك هي النواحي المختلفة في فلسفة جيلسون التي رجع اليها كتاب العرب المعاصرين والتي تبين موقف كل منهم ليس من جيلسون فقط ولكن من دراساته واحكامه المختلفة على تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية والغربية في العصور الوسطى والتي تظهر اصالة هذه الفلسفة .

الهوامش

١ ـ بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا . ترجمة د. عبدالرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ـ القاهرة ج٢ ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠ .

٢ ـ د. عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٦١ .

٣ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، دار الكاتب المصري ـ القاهرة ١٩٤٦ ص ١١ .

٤ ـ المصدر السابق ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦ ـ ٢٥٨ .

٥ ـ علي زيعور: اوغسطينوس ، دار اقرا ـ بيروت، لبنان ١٩٨٣ ص ٥٦ .

٦ ـ اتين جيلسون: روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، عرض وتعليق د. امام عبدالفتاح امام دار الثقافة للطباعة والنشر ط٢ ـ القاهرة ١٩٨٢ ، المقدمة .

٧ ـ د. محمد عبدالهادي ابو ريدة ، تعليقاته على ترجمة كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام لجنة التاليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ص ١٢١ ، ١٢٣.

٨ ـ د. ابو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني ـ ١٩٧٣ .

٩ ـ انظر في ذلك على سبيل المثال كتابات د. عاطف العراقي والتي يطلق عليها سلسلة العقل والتجديد: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ط١ ـ القاهرة دار المعارف ص ١٠٣ ـ ١٠٤ «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل» دار المعارف ط١ ١٩٧٩ ص ١٤ ـ ٦٤ ـ ٨٥ ـ ١٣٧ ـ ٢٢١ ، «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» دار المعارف ط١ ١٩٧٩ ص ٧ ـ ١٠٦ ـ ٢٨٤ ـ ٢٨٦ ـ ٣٠١ ـ ٣٦٧. «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد» دار المعارف ط١ ١٩٨٤ ص ٦٩ ـ ٨٥ ـ ٢٠٧ ـ ٣٠٢.

١٠ ـ د. احمد فؤاد الاهواني: مقدمة تحقيق: تلخيص كتاب «النفس لابن رشد» النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٥٠ .

١١ ـ د. الاب جورج شحاته قنواتي: مؤلفات ابن رشد ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المطبعة الحديثة [القاهرة] ١٩٧٨ ص ٧٢. ويشير في حديثه الى كتابات جيلسون في البحوث التي كتبت عن ابن رشد باللغات غير العربية فيذكر كتابه عن تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ٣١٤، ويذكر ما كتبه عن الرشدية اللاتينية عند سيجر البرابنتي ٣٤٠ .

١٢ ـ د. محمود قاسم: ماسينيون والحلاج والقرامطة، مجلة كلية دار العلوم ـ القاهرة .

١٣ ـ د. قنواتي: «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» في شاخت وبوزورث: تراث الاسلام ج ٢ ـ الكويت ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

١٤ ـ د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني ، مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة ط٢ ص ٧٦.

١٥ ـ المصدر السابق ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

١٦ ـ المصدر نفسه ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

١٧ ـ نفس المصدر صفحات ١٧٨ ـ ١٨٠ ـ ١٩٨ ـ ١٩٩ .

١٨ ـ نفس المصدر ص ١٩٨ ـ ١٩٩ .

١٩ ـ المصدر نفسه ص ٢٤٢ .

٢٠ ـ د. زينب الخضيري : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٨٣ .

٢١ ـ د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ط١ ١٩٨٦ .

٢٢ ـ محمود الخضيري : مقدمته وتعليقاته على ترجمته كتاب ديكارت المقال في المنهج، مطبعة مصريكو ـ القاهرة ط٣ ١٩٨٤ .

٢٣ ـ د. جميل صليبا: مقالة الطريقة، لجنة الاونسكو لترجمة الروائع الانسانية ـ بيروت ١٩٥٣ .

٢٤ ـ د. عثمان امين: ديكارت ط٧ مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٧٦ .

٢٥ ـ اتين جيلسون : الفوتوغرافيا والجمال، مجلة ديوجين، النسخة العربية العدد ٧ ـ القاهرة، مايو ١٩٦٨ .

أ. د. ولفكانك روشيل

جامعة لايبزغ

النحاة العرب القدامى وعلم اللغة الحديث

بلغ العلماء العرب في القرون الوسطى، وخاصة في القرن التاسع والعاشر المرتبة القصوى في جميع الفروع العلمية المعروفة آنذاك في العالم، وفي طليعتها علم الفلسفة، والرياضيات، وعلم اللغة، والتنجيم، والجغرافية، والطب، والطبيعيات، وهي العلوم التي ترتبط بدوافع علمية انسانية عامة، وبالعلوم الاخرى التي نجمت عن الحاجة المباشرة للامة العربية ودينها، كالفقه والشريعة والتاريخ وفقه اللغة.

لقد ادى العلماء العرب في تلك الحقبة من الزمن دوراً ذا اهمية في تاريخ العالم، حيث واصلوا البناء على تركة السلف، وقدموا ثمار نتاجاتهم للعالم الآتي، اساساً ومنطلقاً لمواصلة المزيد من التقدم.

والشيء المؤسف ان هذه الحقيقة البسيطة لم تكن معروفة خارج اجواء العالم العربي الا على نطاق محدود، وان تقديراً خاطئاً وليس حميداً كان يبرر الراي، عبر قرون طويلة، بان اثينا وروما كانتا هما المنبع الثقافي والروحي لما يسمى بالمغرب الاوربي وان العرب لم يكونوا سوى نقلة لكنوز الحضارة القديمة. ان انطباعاً كهذا يمكن ان يستخلص من مطالعة المؤلفات الاوربية التي تتناول تاريخ مختلف فروع العلم السالفة الذكر.

نحن نقرأ الكثير عن اليونانيين الذين نظموا ونسقوا بلاشك الجزء الاكبر من المعارف الانسانية آنذاك، ووضعوها في مدار علمي، بينما نقرا القليل عن العلماء العرب الذين عاشوا في القرون الوسطى، وعن مؤلفاتهم الاصيلة.

وهذا ينطبق دونما شك، على علم اللغة كذلك، واذا تحدثنا في اوربا عن التثمين غير الكبير للعلماء العرب في القرون الوسطى، فان استثناء لابد من الاشارة اليه، يستقطب حوله كوكبة صغيرة من الرجال الذين صاغوا اعجابهم واحترامهم للعلوم العربية، ورسخوا طوال حياتهم كل ما هو مهم في هذا المجال، وهم اختصاصيو اللغة العربية، او كما يسمون عموماً عندنا، بالمستشرقين. واذكر بهذا الخصوص عدداً من المؤلفات المهمة في مجال علم اللغة العربية، والتي ألفها او اشرف على اصدارها مستشرقون اوربيون.

ان العالم الفرنسي «ديرنبورج Derenbourg» قام باصدار كتاب سيبويه في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٨١ و١٨٨٩، واشتغل العالم الالماني «جوستاف يان Gostav yahn» مدة ستة عشر عاماً اي من عام ١٨٨٤ حتى عام ١٩٠٠ في ترجمة كتاب سيبويه الى اللغة الالمانية. وفي ذات الفترة من الزمن اصدر يان «شرح ابن يعيش، على مفصل «الزمخشري». وقام المستشرق الالماني «آرتور شاده Arthor Schaade» في عام ١٩١١ بتاليف كتاب حول ما كتبه «سيبويه» في «الكتاب» بصدد اللفظ والصوت.

وفي عام ١٩١٣ اصدر «جوتهولد وايل Gotthold Weil» كتاب «الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لـ«ابن الانباري». ولايجوز لنا ان ننسى المؤلف المعاصر الشهير «العربية»، وهو دراسات في اللغة واللهجات والاساليب، والذي الفه استاذي الجليل البروفيسور «يوهان فوك Johann Fueck».

وبدافع من نشر كتاب سيبويه من قبل «ديرنبورج» حاول

في اواخر القرن التاسع عشر، مستشرق فرنسي آخر اسمه «دونا فرنييه Donat Vernir» ان يعرض ويشرح اللغة العربية حسب اصول النحويين القدامى العرب تحت عنوان: Grammaire arabe composé.

الا ان مؤلف المستشرق الانكليزي «مورتمر هاول M.S. Howell» وعنوانه A Grammar of The Classical Arabic Language كان يمتاز بالدقة والاتساع والعمق، عن كتاب زميله الفرنسي. وقد جمع المستشرق الانكليزي «هاول» كتابه من كتب النحويين القدامى العرب، ونشره في الفترة الواقعة بين اعوام ١٨٨٠ و١٩١١ .

لقد ادرك المستشرق الفرنسي المعروف «دي‌ساسي de sacy» الذي ولد في علم ١٧٥٨ وتوفي في عام ١٨٣٨ بان مسالة فهم الادب العربي المكتوب في فترة القرون الوسطى، تستلزم معرفة منتظمة للنظام اللغوي للنحويين العرب القدامى. وعالج في كتابه المشهور في اوربا وعنوانه (Grammaire arabe) (الطبعة الاولى عام ١٨١٠) عالج النحو العربي بطريقتين، اولاهما حسب الاصول الاوربية، والاخرى حسب اصول النحاة العرب.

وبالاضافة الى ذلك فقد نشر «دي‌ساسي» كتاباً ضمنه نماذج من أدب النحو العربي ابتداء من كتاب سيبويه حتى كتاب «الاعراب» لابن هشام تحت عنوان: (Anthologie Jrammaticale 1829).

ان التقدير الكبير الذي كان يكنه «دي ساسي» للنحويين العرب، نقله بامانة تلميذه الفذ «فلايشر H.L. Fleischer» المولود في عام ١٨٠١ والمتوفى في عام ١٨٨٨، الى جامعة لايبزغ حيث كان قد اشغل منصب الاستاذية قرابة نصف قرن هناك وكان ابرز عالم اوربي في اللغة العربية القديمة.

وبعد هذه الاشارة العابرة التي تحمل ضمناً التقدير الكبير للنحاة العرب القدامى، لدى المستشرقين الاوربيين نتوجه الآن الى موضوع [المقالة] بالذات:

اذا اردنا ان نخلق علاقة بين النحويين القدامى العرب، او بالاحرى بين النظام النحوي الذي انجزوه ومعارف علم اللغة الحديث، وان نستفيد من هذه العلاقة، فان ذلك يفترض بطبيعة الحال التاكيد ان نظام النحو العربي القديم، هو نظام شامل، وقابل للاختبار، ولا يزال يطفح بالحيوية.

وكما هو معروف فان النحو العربي القديم يحقق تلك الشروط. لذلك ساورد بعض الملاحظات المقتضبة بهذا الخصوص .

لقد جمع سيبويه ممثل مدرسة البصرة النحوية، في اواخر القرن الثامن كل ما كان معروفاً في مجال النحو، وعرض في مؤلفه الواسع الشهرة المسمى «الكتاب» لاول مرة قواعد اللغة العربية بشكل منتظم. وخضع هذا الكتاب لعدد من التوسيعات والاضافات، الا ان هيكله بقي هو الانموذج والمعيار الاساسي للخلف من النحويين. اننا نجد نظام سيبويه حتى يومنا هذا يعيش في الكتب المدرسية وكتب قواعد اللغة العربية الحديثة المنشورة في العالم العربي. وهذه الحقيقة تدل اولاً على ان النحو العربي في البلدان العربية منذ القرن الثامن، اي منذ سيبويه، يتمتع بتقليد مستمر، وتدل الحقيقة ثانية على ان هذا النظام هو نظام صالح سواء بالنسبة للتعليم او بالنسبة لدراسة النحو العربي بصورة علمية.

ولنطرح الآن السؤال بخصوص مبادىء نظرية اللغة للنحويين العرب وبشان المميزات الخاصة بنظامهم.

من الطبيعي انني لن اتمكن من التعرض لهذه القضايا الا بشكل موجز جداً، في اطار هذا البحث :

ان اللغة بالنسبة للنحاة العرب القدامى، عبارة عن نظام جامد غير قادر على التطور، مكون من اشارات حسية، تتمكن من ان تجمع حسب قواعد محددة في جمل ذات معان .

ان اللغة هي منطق تطبيقي، فكل جملة هي حكم، وعلى هذا فهي تتضمن مسنداً ومسنداً اليه. فالاسم عبارة عن «زعم»، يتطلب «رداً» ياتي اما على شكل تكملة، اي «خبر» او على شكل «تقوية» تاتي بصورة صفة «نعت» وبهذه الطريقة ينشا نظام متكامل من كلمات مزدوجة تمثل مفهومين احدهما مشروط بالآخر او تابع له: مسند ومسند اليه، مبتدأ وخبر، فاعل ومفعول به، مستثنى ومستثنى منه، بدل ومبدل عنه، صفة وموصوف، والى ما هنالك.

ان النحو العربي، هو نحو قياسي، وعلى هذا تكون مهمته ان يعلّم كيف يجب ان يتكلم الناس، وليس وصف كيفية تكلمهم في الواقع. وليس موضوع ابحاث النحو العربي اللغة العربية في تطورها التاريخي او في علاقتها باللغات الاخرى، بل هو اللغة العربية الكلاسيكية

الفصحى، كما كانت على لسان بعض القبائل البدوية، وكما كانت تجري في الشعر العربي الكلاسيكي، وكما وجدت تعبيرها الاسمي في لغة القرآن غير القابلة للتقليد البشري.

ان علم اللغة الحديث الذي ابتدأ عام ١٩١٦ بصدور الكتاب الشهير (Cours de Linguistigue général) للعالم السويسري فرديناند دي سوسير ينطلق عند تحديد اهدافه واساليبه من الفكرة الاساسية وهي جعل علم اللغة علماً قائماً بذاته. يقول ممثلو علم اللغة الحديث ان اللغة كموضوع بحث علمي قد عولجت ونظر اليها حتى الآن من وجهات نظر وباساليب خارجة عن ذاتها. وحتى الآن لايبدو فكرة مالوفة ان التكلم على هيئة لغات متفرقة، ومجموع اللغات يمكن ان يكون موضوعاً لنظرية منتظمة وقابلة لفحص اختباري.

ان ممثلي علم اللغة الحديث يرون ايضاً انه من الخطا اعتبار ان الوظيفة الاجتماعية للغة كوسيلة تفاهم هو جوهرها، ولكن جوهر اللغة وطبيعتها يظهران في طريقة وشكل عملها، حيث تتمكن وهي نظام من الاشارات من توليد كمية غير محدودة من العبارات او الجمل بواسطة كمية محدودة من القواعد، ولذا فان الكمية غير المحدودة من الجمل لا يمكن توليدها الا بواسطة نظام محدود من قواعد التركيب او عناصر اساسية معينة لأن الانسان لا يستطيع ان يختزن في دماغه الا كمية محدودة بعينها، ان وصف وتوضيح نظام قواعد التركيب والعناصر الاساسية هذا، والضروري لتوليد كمية ممكنة من العبارات الصحيحة والذي ينعت بالنحو هما الوظيفة الجوهرية لعلم اللغة الحديث.

ومن أجل حل هذه المهمة ابتكر عدد من الاساليب المتفاوتة عن بعضها جزئياً، وتجمع كلها تحت اسم «التركيبية». ولا نود ان نتطرق الى الاساليب المختلفة او المتفاوتة تلك، ونوجز القول انها جميعاً يجب ان تكون صالحة لحل المهمات التالية:

اولاً :الوصف الدقيق للاستعمال اللغوي الفعلي، اي كيفية تكلم المتكلم بشكل فعلي ضمن مجموعة لغوية لقوم ما (parole, surface structure).

ثانياً - التجريد لهذه اللغة الواقعية على هيئة قواعد نحوية (Langue, deep structure).

ثالثاً - التوضيح الخاص بوظيفة اصول القواعد النحوية التي تولد جملاً معينة يتكلم بها في اللغة الواقعية .

وانطلاقاً من هذه الفكرة نشأ في علم اللغة الحديث قسم يبحث الخصائص التركيبية للغات، ويتناول تشابه لغة باخرى او إختلاف لغة عن لغة اخرى. ويطلق على هذا القسم في البحوث اصطلاح طيبولوجيا اللغة.

واعتماداً على ذلك يمكن للمرء إذن ان يقارن لغة من اللغات بلغة اخرى.

إن المقارنات الضيقة المقتصرة على القرابة التاريخية بين العوائل اللغوية، مثل اللغات السامية، واللغات الاندو - اوربية ، كما كانت سائدة في اوربا في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، اصبحت تفقد اليوم مكانها الرئيسي، في الوقت الذي اصبح الاهتمام ببحوث طوبلولوجيا اللغة يزداد يوماً عن يوم آخر.

ونرغب اثر هذه النظرة على مهام واهداف علم اللغة الحديث، في العودة ثانية للانشغال مع النحاة العرب، فحينما يتمحص المرء الفرق الزمني الذي يتجاوز عشرة قرون يجد انه ليس هناك تبايناً كثيراً، بين آراء النحويين العرب، والبحاثين المعاصرين، كما يفترض المرء في البدء، وعلى اية حال فان الفرق اليوم يبدو اضيق منه في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عنه بالنسبة للبحث التاريخي المقارن في علم اللغة باعتباره علماً حديثاً.

ويحتاج المرء مرة واحدة فقط، لأن ينظر ويحدد، التعاريف، بشان ماذا يفهم تحت لفظة لغة، وذلك بسبب وجود التشابه. فاللغة لدى النحويين العرب هي نظام من الاشارات الحسية التي تصبح بعد جمعها بموجب قواعد ثابتة جملاً معبرة. إن علم اللغة التركيبي الحديث يعرّف اللغة بانها نظام في مقدوره ان ينتج عبر كمية محدودة من القواعد كمية غير محدودة من الجمل.

وتوجد بالاضافة الى التشابه في الآراء حول سمة اللغة كنظام مجموعة كبيرة من الفوارق بين نظرية اللغة في عصرنا، وبين نظرية اللغة في القديم، وتكمن هذه الفوارق قبل كل شيء في مجال طرق البحث، وتتمركز - حسب وجهة نظري - في طرق البحث هذه السمة الخاصة لعلم اللغة الحديث، والذي وصل، كما هو الحال بالنسبة للعديد من

العلوم الاخرى في اطار منهجيته، الى درجة عليا من التجريد النظري.

إن اسباب ذلك تكمن في تطور العلم والتكنيك وخاصة في السنوات الخمسين الاخيرة، فقد ظهرت فروع علمية جديدة تبحث بشكل عام وظيفة الانظمة مثل - الكويبرنيتيك ونظرية الاعلام و(فن التوجيه والضبط).

إن الاستعمال دائم النمو للماكنات الحاسبة (Computers) يحول هذه النظرية العلمية الى التكنيك. وان استخدام علوم الرياضيات في جميع العلوم بدا يغطي حتى العلوم الاجتماعية. ويؤدي هذا الاتجاه العام في التطور بالعلوم الى تقوية التجريد النظري بشكل مستمر، والذي تكون نقطة الانطلاق فيه مرة اخرى: تحاليل الشكل الدقيقة.

ونجد كذلك في هذه العلاقة رابطة مباشرة بالنحاة العرب المعروفين كاساتذة في التحليل الشكلي.

ان الوصف الدقيق للشكل الخارجي كان يحتل لديهم المكان الرئيسي على التوضيحات الوظائفية او التوضيحات (السمانتيكية) عند صياغة الكلمات.

ويمكن ان نسمي في مجال الاصطلاحات النحوية الاختصاصية بعض الامثلة.. فمثلاً المبتدا: وانطلاقاً من هذا المعنى اصبحت هذه الكلمة في القواعد ترمز الى «المسند اليه» في جملة اسمية يقع فيها كما هو معروف المسند اليه في بدا الجملة دائماً.

ومثال آخر فالمضارع باعتباره اشارة لصيغة يفعل التي تعبر عن حدث في الحاضر وفي المستقبل. ولم يختر المرء مصطلحات اخرى مثل الحال او الحاضر التي يمكنها ان تناسب الماضي كشارة لصيغة فعل. ان المضارع معناه «المشابه للاسم» ويسمى هكذا لأن الاسم وصيغة يفعل يعتمدان على الاعراب.

يتمكن المرء من الاستطراد في هذا التعداد وإدراج امثلة كثيرة اخرى. وانا افكر بشكل خاص في الكلمات التي كثيراً ماتستخدم مثل: رفعٌ/رفع، نصبٌ/نصب، جرٌ/جر، جزمٌ/جزم. وربما كان المثال التالي مهماً في هذا المجال.

نقرا في كتاب القواعد الكثير الاستخدام: «الأجرومية لمحمد بن داوود» الصنهاجي (المتوفى عام ١٣٢٣) في باب الافعال مايلي:

الافعال ثلاثة: ماضٍ ومضارع وامر نحو ضربَ، يضرب، إضربْ. فالماضي مفتوح الآخر ابداً والأمر مجزوم ابداً والمضارع ماكان في اوله احد الزوائد الاربعة يجمعها قولك «انيت» وهو مرفوع ابداً حتى يدخل عليه ناصب او جازم.

اما عن الوظيفة الزمانية للافعال فلانجد اية إشارة لها. ان الاجرومية هو كتاب الاقتصار على الأهم. ووظائف الفعل وقعت هنا ضحية الاختصارات الضرورية.

لقد توصل النحاة العرب في تركيزهم على التحليل الشكلي للغة من وجهة نظر علم اللغة الحديث الى بعض المعارف المهمة. واريد ان أؤكد هنا بشكل خاص تقسيمهم للجمل الى جمل إسمية وجمل فعلية، وبصورة عامة، حيث تكون مقياس انتساب الجملة الى احدى الفئتين بداية الجملة.

وعلى هذا تكون كذلك جملة اسمية، الجملة التي تحتوي على فعل بشرط الا يقع هذا الفعل في اول الجملة. لكن هذا التقسيم للجملة هو التقسيم نفسه الذي يؤخذ به في علم اللغة الحديث فيما يتعلق بطوبولوجيا موقع الكلمة.

يتحدث المرء عما يسمى لغات.. فعلٌ، فاعلٌ، مفعولٌ به، ومايسمى لغات، فاعلٌ، فعلٌ، مفعول به، المقصود بها تلك اللغات التي يبدا تركيب جملها الاساسي اما بالفعل او بالأسم..

وكذلك فان قرار النحويين العرب، على اعتبار الاسم وصيغة «يفعل» وحدة تصريفية من ناحية العوامل الشكلية هو قرار هام في وجهة نظري. وفي جملتي اريد ان يخرج من البيت، واريد خروجه من البيت، يفسر النحويون صيغتي «يخرج» و«خروجه» نصباً من حيث الأعراب.

انني أرى ان هناك في الواقع علاقة نحوية، كان اختبارها بالنسبة لعلم اللغة الحديث، بخصوص العموميات النحوية، اختباراً مثمراً.

ومن البديهي، ان هناك مواد اكثر بكثير تستحق دراسة ادق.

إن النحاة العرب لم يصفوا ويجمعوا المواد اللغوية الفنية، حسب، وانما حاولوا توضيح العلاقات النحوية في الكثير من الأحيان. فتوضيح العلاقات النحوية بالضبط هو متطلب من متطلبات علم اللغة الحديث.

فمثلاً ان النحاة العرب ينعتون «العامل» على كلمة لها قوة رفع كلمة اخرى او جرها او نصبها اوجزمها، اي ان

«العامل» قد يكون رافعاً او جاراً او ناصباً او جازماً. إن النحاة العرب يفترضون تاثير «العامل» حتى في الحالات التي ليست موجودة في النص. وفي مثل هذه الحالات فانهم يطلقون التقدير او المعنى. وبذلك فانهم يفرقون حتى وإن لم يكن في معنى نظام شامل بين التركيب الظاهري السطحي والتركيب الباطني (surface structure–deep structure). العميق، اي بين جمل اللغة المتكلمة فعلياً (التركيب الظاهري السطحي) وتجريدها في القواعد النحوية (التركيب الباطني العميق). وكذلك فاننا نشير بشكل خاص الى مهارة النحاة العرب في مشاهدة اللغة ووصفها. وفي هذا المجال يسترعي اهتمامي بشكل خاص الوصف الدقيق للصوتيات، الشامل الذي يكاد ان يكون تقديماً حديثاً، وقد ادى وصفهم الدقيق لها الى ان ينشغل بعض المستعربين الاوربيين بنظام - الصوتيات - او بنظام لفظ الحروف - في اللغة العربية التقليدية، انشغالاً تفصيلياً. واذكر بهذا الخصوص دراسات «شادة» «وبريفمن» «وكانتينو».

واشير ايضاً الى ملاحظاتهم الصائبة التي اعربوا عنها احياناً للوظائف الزمنية للصيغ الفعلية بالرغم من انهم لم يصلوا في اي موقع من مؤلفاتهم الى عرض او تقديم منتظم لهذا الموضوع، واورد هنا امثلة بهذا الخصوص.

قد التقريب، وتعريفها كما يلي: قد تقرب الماضي من الزمان الذي انت فيه (لابن يعيش).

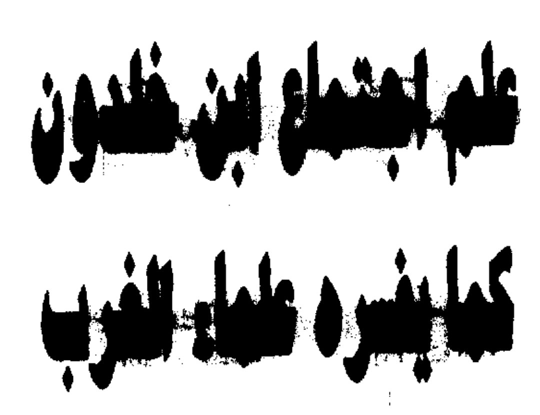
والمثال الثاني، هو الفرق بين انا قاتلٌ غلامك بمعنى الماضي وانا قاتل غلامك بمعنى المستقبل.

والمثال الثالث التفريق الدقيق بين المضارع وصيغة فاعل المتقاربة له. ووظيفة الصيغة الاول - المضارع - يطلقون عليها مصطلح «تجدد» اي إستمرار ذي تجدد متناوب لأوان الحدث. والصفة الثانية يطلقون عليها «ثبات» اي الاستقرار البسيط «لحال» وهناك يمكن ذكر امثلة اخرى كثيرة.

وفي نهاية مقالتي ارجو ان اكون وفقت في توضيح اهمية اعمال النحويين القدامى العرب بالنسبة لعلم اللغة الحديث ومكانة علم اللغة العربية في القرون الوسطى من وجهة نظر علم اللغة التركيبية الحديث.

بقلم : الدكتور احسان محمد الحسن

استاذ علم الاجتماع المساعد في كلية
الآداب بجامعة بغداد



مقدمة تمهيدية :

يهتم علماء ومفكرو الغرب بابن خلدون كعالم اجتماعي ومؤرخ وفيلسوف عربي اكثر من غيره من علماء ومفكري العرب والمسلمين نظراً لموضوعيته وعلميته ودقة ماكتبه عن طبيعة الانسان والمجتمع والحضارة واهمية الموضوعات التي درسها وعالجها ودورها في اغناء العلوم المعروفة في زمانه . اضافة الى اثره الفاعل في اكتشاف انماط جديدة من الدراسات سرعان ما ادت الى ظهور علوم لم يعرفها الانسان من قبل خصوصاً علم الاجتماع الذي سماه «بعلم العمران البشري» وعلم فلسفة التاريخ[1].

ان ابن خلدون كما يعترف علماء واساتذة الغرب المنصفون والموضوعيون اكتشف علم الاجتماع وحدد مضامينه وابعاده ومنهجيته وشخص طبيعته وعلاقته بالعلوم الاجتماعية والطبيعية الاخرى ووضح اهميته لفهم طبيعة البشر واستيعاب عناصر المجتمع والحضارة خلال القرن الرابع عشر الميلادي[2]. بينما لم يبدأ مفكرو وعلماء الغرب امثال فيكو وتارد واوكست كونت وهربرت سبنسر بالدراسات الاجتماعية العلمية المرتكزة الى حقول الاجتماع والعمران البشري المعروفة عند العرب الا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي[3] . وبهذا يكون ابن خلدون قد سبق علماء واساتذة الغرب باكتشاف علم الاجتماع وانضاج منهجيته وتحديد مضامينه وابعاده النظرية والعملية بفترة تزيد على اربعة قرون . اما موضوع فلسفة التاريخ الذي اكتشفه ابن خلدون قبل غيره من المفكرين والعلماء فقد ذهب الى اوربا عن طريق اسبانيا، وهناك اعتمده الفلاسفة والمفكرون الاجتماعيون والسياسيون وعلى راسهم هيجل وماركس وشبنكلر وسومبارت وتوينبي في تفسير قوانين مسيرة المجتمعات وحركة النظم والمؤسسات وظهور وشموخ وسقوط واندثار الحضارات[4] .

ان أول من اهتم بدراسة ابن خلدون في الغرب المفكر الالماني فون هامر الذي الف كتاباً عن اضمحلال الحضارة العربية الاسلامية ونشره عام ١٨١٢. وفي الكتاب اشاد بابن خلدون وبمؤلفاته خصوصاً كتاب المقدمة ولقبه بلقب منتسكيو العرب واعترف باصالته في البحث والدراسة العلمية[5]. وهناك مؤلفات كثيرة نشرها المفكرون والاساتذة الغربيون عن ابن خلدون اهمها كتاب ابن خلدون: مؤرخ وعالم اجتماع وفيلسوف للبروفسور ناثنيال شمت وكتاب ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية للبروفسور جوستون بوتول وكتاب «مفكر عربي في القرن الرابع عشر الميلادي» للبروفسور لودويك كيمبلوفيج وكتاب «تاريخ فلسفة التاريخ» للبروفسور فلنت وكتاب دراسة في التاريخ للبروفسور ارنولد توينبي . وكافة هذه المؤلفات تشير الى اصالة وعبقرية ابن خلدون في الحقول التي كتب عنها خصوصاً حقل الاجتماع والتاريخ والفلسفة. دعنا نشير باختصار الى ماذكره هؤلاء العلماء في مؤلفاتهم عن مآثر ومنجزات ومخلفات ابن خلدون .

يقول البروفسور شمت ان ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع[6] . واضاف ان ابن خلدون

اكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته وانه فيلسوف قبل ديفيد هيوم وتوماس بوكل وهربرت سبنسر وانه تقدم في علم الاجتماع الى حدود لم يصل اليها اوكست كونت نفسه في النصف الاول من القرن التاسع عشر[7] . اما البروفسور جوستون بوتول فيقول عن ابن خلدون انه اظهر حباً متميزاً للدراسة والتامل مما اتاح له في فترة قصيرة ووسط حياة سياسية شديدة الاضطراب ان ينتج عملاً تاليفياً ضخماً وكان لجزء هذا العمل وهو المقدمة كل سمات العبقرية[8] .

ويذكر البروفسور الانكليزي روبرت فلنت في كتابه تاريخ فلسفة التاريخ معلومات موضوعية وموثوقة عن ابن خلدون فيقول «من وجهة علم التاريخ او فلسفة التاريخ يتحلى الادب العربي باسم من المع الاسماء ، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع ان يقدم لنا اسماً يضاهي في لمعانه وبريقه اسم ابن خلدون خصوصاً مايتعلق ببحوث ودراسات التاريخ والاجتماع»[9] . واخيراً يشيد البروفسور ارنولد توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» بدور ابن خلدون في وضع حجر الاساس لموضوع التاريخ وبروزه في مادتي فلسفة التاريخ والاجتماع وقابليته الفذة في مناهج البحث التاريخي ، تلك المناهج التي اهتدى بها المؤرخون الغربيون في كتاباتهم وتحليلاتهم التاريخية العلمية[10]. هذا ماقالة بعض علماء ومفكري الغرب عن اصالة وعبقرية وعلمية ابن خلدون بصورة عامة .

تهدف هذه الدراسة الى القاء الأضواء المنيرة على اهم الاضافات التي قدمها ابن خلدون لتطور دراسات علم الاجتماع كما تجسدت في الموضوعات التي عالجها كحقيقة الاجتماع البشري والعلاقة بين الاجتماع والتاريخ وتقسيم المجتمعات البشرية ومنهجية علم الاجتماع.....الخ . لكن هذه الدراسة لاتتطرق الى ماكتبه وحلله ابن خلدون نفسه عن هذه الموضوعات بل تتطرق الى ماكتبه مفكرو وعلماء الغرب عن ابن خلدون ودوره في تنمية وتطوير الدراسات الاجتماعية بصورة عامة ودراسات الاجتماع بصورة خاصة لاسيما بعد اطلاعهم على مقدمته .

تعالج هذه الدراسة سبع موضوعات تشكل العمود الفقري لعلم الاجتماع الخلدوني .

والمعالجة تتاتى من تفسيرات وتحليلات علماء الغرب لاهم النظريات والاضافات الاجتماعية التي انجزها ابن خلدون والتي وردت في كتابه «المقدمه» .

ويمكن درج المحاور والاضافات على النحو التالي :

(١) علم الاجتماع والتاريخ .

(٢) فلسفة التاريخ .

(٣) تفسير حقيقة الاجتماع البشري .

(٤) نظم ومؤسسات المجتمع (العمران البشري).

(٥) تقسيم المجتمعات البشرية .

(٦) التغير الاجتماعي .

(٧) منهجية علم الاجتماع .

(١) علم الاجتماع والتاريخ :

يقول البروفسور شميت في كتابه «ابن خلدون» بان ابن خلدون اكتشف علم الاجتماع من خلال دراساته التاريخية للمجتمعات والحضارات . ومثل هذه الدراسات جعلته مؤرخاً وعالماً اجتماعياً متميزاً في البحث والدراسة والتاليف . فهو يعتقد بان التاريخ هو علم يتخصص بدراسة كافة الظواهر الاجتماعية لحياة الانسان كما وقعت في الزمن الماضي[11]. ذلك ان علم التاريخ الذي طور ابن خلدون اساليبه البحثية والمنهجية يهتم بدراسة كافة جوانب المجتمع البشري. فهو لايتخصص في كشف اسباب ظهور وسقوط الدول ونتائج الانتصارات والهزائم في الحروب وطبيعة العلاقات السياسية بين الشعوب والدول وانماط الحكومات واجهزة الحكم فحسب بل يهتم ايضاً بالتنقيب عن ماهية وطبيعة المهن التي يزاولها الناس والتجارة الداخلية والخارجية التي تعتمد عليها اقتصاديات الدول وتطور الفنون والعلم والفلسفة والدين عبر الحقب والأزمان وكافة العوامل والقوى المؤثرة في طبيعة الحياة الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية ، العامة والخاصة ، والموضوعية والذاتية. لكن هذه الموضوعات التي يدرسها المؤرخ كما يحددها ابن خلدون هي نفس الموضوعات التي يهتم بها العالم الاجتماعي ويتخصص بدراستها. لذا يشير البروفسور ، ميت الى ان ابن خلدون يعتقد بان التاريخ هو علم الاجتماع وان علم الاجتماع هو التاريخ[12]. ومع هذا يرسم ابن خلدون بمهارة متميزة طبيعة الفوارق بين التاريخ وعلم الاجتماع علماً بانه وسع مجال ومضمون التاريخ

وحمله الكثير من الواجبات والاعباء التي ليست هي من اختصاصه . لذا ينبغي وضع الفواصل بين ماهو تاريخي وماهو اجتماعي لكي يتخصص كل علم بالموضوعات المحددة له من قبل الاساتذة والمتخصصين .

ان من اهم الفوارق بين التاريخ وعلم الاجتماع ان التاريخ يدرس ماوقع في الزمن الماضي فقط ، بينما يدرس علم الاجتماع الظواهر والعمليات والتفاعلات الاجتماعية الحاضرة[١٣] . وفي بعض الاحيان يقتفي جذورها التاريخية لكي يفهم ويستوعب حاضرها. ومن دراسة ماضيها وحاضرها يمكن تنبوء مستقبلها وتحديد اتجاهاتها ومساراتها.

والفرق الثاني بين العلمين يكمن في كون التاريخ يهتم بتسجيل الحادثة الواحدة التي وقعت في الزمن الماضي والتي ادت الى وقوع حوادث اخرى ، بينما لايهتم الاجتماع بدراسة الحادثة المتفردة بل يهتم بدراسة الحوادث والمتغيرات المختلفة والربط بينها واعتمادها في تفسير حقيقة الوجود الاجتماعي بكل عمومياته وخصوصياته ، سلبياته وايجابياته ظاهره وباطنه[١٤] . والفرق الاخير بين العلمين كما يؤكده البروفسور شميت وينسبه الى ابن خلدون هو ان التاريخ يدرس مكونات الحضارة كالزراعة والصناعة والتجارة والصيد والفنون والاداب والعلوم والفلسفة والدين والمؤسسات المدنية والروحية والسيسة والحرب والدبلوماسية والادارة دراسة تاريخية مفصلة ودقيقة[١٥] ، بينما يدرس الاجتماع النظام الاجتماعي بما ينطوي عليه من مؤسسات ونظم وادوار وما يكتنفه من ظواهر وتفاعلات وعمليات ومنجزات دراسة عامة تتحرى عن السبب والنتيجة وتتوخى الربط العلمي الموزون بين ظاهرة واخرى وبين عامل وآخر وبين مؤسسة او نظام فرعي ومؤسسة اخرى[١٦] .

اذن التاريخ بالنسبة لابن خلدون هو سجل الماضي الموغل في القدم بينما الاجتماع هو دراسة الحاضر وفهمه على نحو علمي موضوعي يعتمد على ماهو كائن فعلاً وحقيقة .

وعلى الرغم من الفوارق الجوهرية بين العلمين والتي يشخصها ابن خلدون كما وردت في كتاب البروفسور شميت فان ابن خلدون يؤكد على اوجه الشبه والعلاقة المتطورة بين التاريخ والاجتماع. فالتاريخ هو دراسة الاجتماع في الزمن الماضي كدراسة النقود والمدن والحضارات والمجتمعات والدول القديمة . اما الاجتماع فهو دراسة الحاضر دراسة تاريخية معتمدة على العلاقة المتفاعلة بين عناصر ومكونات المجتمع والحضارة. كما ان كل علم يتعلم من العلم الآخر ، فالمؤرخ يرفد عالم الاجتماع بمعلومات تاريخية قيمة عن ماضي الادوار والمؤسسات والتراكيب والدول والحضارات. وعالم الاجتماع يثقف المؤرخ بتقنيات واصول طريقته العامة التي تربط بين السبب والنتيجة وبين ظاهرة واخرى وبين عامل وآخر[١٧] . ومثل هذه الطريقة يعتمد عليها المؤرخ في كشف ماوقع في الزمن الماضي مع دراسة مسبباته وآثاره الخاصة والعامة .

يقول البروفسور ابراهام في كتابه «ظهور وتطور علم الاجتماع» ان براعة ابن خلدون في دراسته للتاريخ يمكن تفسيرها بمزاوجته بين المعلومات التاريخية والحقائق الاجتماعية وبتطبيقه للمنهجية العامة التي يعتمدها علم الاجتماع على الدراسات والتنقيبات التاريخية[١٨] . فقد اجرى ابن خلدون في الكتاب الثاني من مؤلفه «المقدمة» تحقيقات علمية عن تراث العرب والاسلام كابن هشام وابن اسحق والواقدي والبلاذري وابن عبدالحكم والطبري والمسعودي وابن الاثير فاستبعد بعضها على انه محض اختلاق غير ممكن الحدوث بحسب طبائع الاشياء وقوانين العمران وشك في صحة كثير منها على انه موضع ريبة هذه التحقيقات على ماقرره في مقدمته بصدد الاجتماع الانساني ومناهج البحث العلمي وقواعد التحري التاريخي .

ويشتمل الكتاب الثاني من مؤلف ابن خلدون وهو الخاص بتاريخ العرب ومن اتصل بهم على بحوث تاريخية استمدها من مشاهداته وقراءاته الخاصة التي لم يطلع عليها مؤرخو العرب من قبله ومن بعض المصادر التي كانت موجودة في عصره ولم تصل الينا. وهنا فلح ابن خلدون كما يشير البروفسور جوستون بوتول في استعمال منهجية علم الاجتماع في كشف الحقائق والمعلومات التاريخية[١٩] . ويبدو هذا على الاخص في حديثه عن دول الاسلام في صقلية وعن تاريخ الطوائف في الاندلس والممالك النصرانية في اسبانيا وتاريخ دولة بني الاحمر في غرناطة . وقد نوه بقيمة هذه البحوث واشاد بفضلها على التاريخ كثير من علماء الغرب في العصر الحديث ومن هؤلاء العلامة دوزي الذي يصف رواية

ابن خلدون عن تاريخ النصارى في اسبانيا بانها منقطعة النظير ولايوجد في بحوث علماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى مايستحق ان يقارن بها[٢٠] .

ويعد القسم الخاص بتاريخ البربر الذي عرضه ابن خلدون في الكتاب الثالث اقوى الاقسام اصالة واكثرها تحقيقاً وتجديداً وطرافة واكبرها فضلاً على بحوث التاريخ . ذلك ان معظم ماجاء في هذا الكتاب لم ينقل عن مراجع مدونة وانما سجله ابن خلدون نفسه لاول مرة من مشاهداته اثناء اتصاله بمختلف قبائل البربر وتنقله بين دول المغرب .

وهنا يقول البروفسور شميت بان ابن خلدون اعتمد طريقة المشاهدة والمشاهدة بالمشاركة ، والتي هي طرق منهجية يعتمدها علم الاجتماع في ابحاثه الحقلية ، عندما قام بدراساته التاريخية عن الشعوب والامصار والحضارات التي درسها[٢١] . واخيراً علينا ان نقول بان ابن خلدون اعتمد على علم الاجتماع في دراسته وفهمه للتاريخ واستعان بالحقائق التاريخية عند تفسيره لمظاهر العمران البشري ومايكتنفها من ظواهر وعمليات وتفاعلات اجتماعية ومايؤثر عليها من عوامل وقوى موضوعية وذاتية . لذا كان ابن خلدون مؤرخاً وعالماً اجتماعياً بارعاً في آن واحد.

٢ ـ فلسفة التاريخ :

يقارن ابن خلدون بين ظواهر المجتمع الانساني وظواهر المجتمع الحيواني كما يقارن الافراد المتوحشين والمتحضرين بالحيوانات الوحشية والاليفة . ويعتقد كما يخبرنا البروفسور شميت بان كافة المخلوقات والكائنات الحية بضمنها الانسان تخضع لقوانين النمو والانحطاط والتفسخ. هذه القوانين التي يطبقها ويعتمدها في تفسير ظهور وسقوط الاسر المتنفذة والامارات الحاكمة والمنظمات السياسية بل وحتى الفنون والاداب والعلوم[٢٢]. يقول البروفسور كيمبلوفيج في كتابه «مفكر عربي في القرن الرابع عشر الميلادي» لقد درس ابن خلدون المجتمع دراسة تاريخية اذ قال بانه يمر في مراحل تاريخية متعاقبة[٢٣]، كل مرحلة حضارية متصلة بالمرحلة الحضارية التي سبقتها ، وان دراسة الماضي ترشدنا الى فهم الحاضر والتنبوء عن المستقبل وذلك من خلال رسم قوانين عامة تحكم مسيرة المجتمعات والحضارات على مر العصور.

ويضيف كيمبلوفيج قائلاً بان فلسفة ابن خلدون التاريخية وتطبيقها على المجتمعات الانسانية كانت مهمة جداً لفهم المراحل التاريخية التي يمر بها المجتمع الانساني . وقد استفاد ابن خلدون من هذا النوع من الدراسة واستخلص لنا قانوناً اساسياً يحكم حركة المجتمعات الانسانية وهو قانون الاطوار الثلاثة للمجتمع . فكل مجتمع لابد ان يسير في الطريق الطبيعي : طور النشاة والتكوين ثم طور النضج والاكتمال واخيراً طور الهرم والشيخوخة ، حيث يقوم على انقاضه مجتمع آخر يسير في المراحل نفسها التي سار فيها المجتمع السابق. فالحركة الاجتماعية كما يقول ابن خلدون في دورة مستمرة وتؤدي وظيفتها بشكل آلي فهي لاتنقطع. والمجتمعات الانسانية لاتقف والموت الاجتماعي او فناء نظم المجتمع انما هو نقطة نهاية وبداية[٢٤] . فحيث ينتهي مجتمع ما لابد ان يستانف السير مجتمع آخر . والمجتمعات الانسانية ولو انها تخضع حتماً لهذه الادوار المتتابعة غير انها تختلف في مدى احتمالها لمرحلة دون اخرى . اي ان هذا القانون يختلف في شدته ودرجته باختلاف التجمعات الانسانية ، فمنها مايبقى مدة طويلة في دور النضج ومنها ما يقاوم الشيخوخة ومنها مايموت يافعاً .

وفي صدد موضوع فلسفة التاريخ يوضح لنا البروفسور جوستون بوتول مافهمه عن ابن خلدون حول ظهور السلطة وتعالي عظمتها ثم ضعفها واضمحلالها وزوالها .

يقول ابن خلدون كما يشير لذلك البروفسور بوتول لكي تصل اسرة للاستيلاء على السلطة فانها لاتعتمد طبعاً على قوة رؤوسائها فحسب وانما لابد ان تعتمد ايضاً على مساعدة جماعة او حزب مخلص لها . من هنا كان تفوق وشموخ الاسر الحاكمة وعلو كلمتها، فهي تعتمد على قبائل متحمسة ذات عصبية قوية يظهر منها الجنود الشجعان والمخلصون الذين يدعمون حكم الاسر ويكافحون من اجل ظهور الدولة القوية والامبراطورية المترامية الاطراف[٢٥] . والملك او السلطان الجديد عموماً جزء من القبيلة التي ساعدته على تقلد السلطة . وكان الامر على هذا المنوال في جميع الاسر تقريباً التي تعاقبت في افريقيا الشمالية وفي اسبانيا . فاعضاء القبيلة الغازية هم بمثابة هيئة اركان تمد

الدولة باصحاب المناصب الكبيرة والضباط والجنود الذين تعتمد عليهم . وهذه هي المرحلة الاولى التي تمر بها الدولة. ولكن سرعان ماتقوى الدولة نتيجة كثرة انصارها ودعاتها وزيادة حجم سكانها وتنامي انشطتها ومنجزاتها على الاصعدة كافة واخيراً توسعها وترامي رقعتها الجغرافية نتيجة انتصاراتها العسكرية على القبائل والاقوام بل وحتى الدول الصغيرة المتاخمة لها. وبعد بلوغ الدولة اوج عظمتها لابد ان تبدأ بالضعف والاضمحلال والتداعي والانكسار[٢٦]. وهناك براي ابن خلدون اسباب كثيرة لهذا الضعف والانكسار يجملها البروفسور بوتول في كتابه «ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية» بالنقاط التالية:

١ ـ العوامل السياسية والعسكرية التي ترجع الى توسع الدولة وما يلقاه الحاكم من صعوبة في حكم الاجزاء البعيدة من الارض التي خضعت له وفي الدفاع عن الحدود النائية. ويطبق هذه القاعدة على الفتوحات التي حققها العرب.

٢ ـ اسباب ترجع الى درجة الحضارة عند القبائل الغازية . فعندما تكون هذه الحضارة اقل من حضارة المناطق التي تمتد فيها سيطرتهم فان ذلك يسبب الاضطرابات الخطيرة التي تؤدي الى انهيار البلد المغزو والى اضعاف الدولة الجديدة . ويفسر ابن خلدون هذه الحالة السلبية بالتناقض بين الحياة العسكرية الخشنة التي يعيشها الغزاة والمحتلون وبين الحياة المدنية الحضرية التي تسيطر عليها سمات الميوعة والترف التي يعيشها ابناء البلد المغزو .

٣ ـ الخلافات التي تحدث دائماً بين الملوك واعضاء القبيلة التي هم فيها. ففي البداية يدرك الملك انه مدين بالسلطة الى رجال قبيلته ، لذا يوزع عليهم مناصب الدولة. غير ان هؤلاء تستولي عليهم الاطماع وتظهر النوايا الاستبدادية بينهم وحتى ان قسماً منهم يطمع الاطاحة بالملك والتفرد بالسلطة . لذا يبدأ الملك بانتزاع السلطة من رجال قبيلته شيئاً فشيئاً ويعهد بها الى الاجانب الذين يظهرون له الطاعة والولاء . فيبدأ الخلاف بين الملك واعضاء القبيلة وبين الاخيرين والاجانب. هذا الخلاف الذي يقوض اركان الدولة ويسبب سقوطها وزوالها[٢٧] .

٤ ـ اسباب معنوية وحضارية تتجسد في اعتماد اعضاء الاسرة المالكة وكذلك اقربائهم وشاغلي اعلى مناصب الدولة على الحياة الحضرية المترفة التي تؤدي الى فقدانهم لمزاياهم العسكرية الخشنة . وهنا يصبح اكثر المخلصين للاسرة المالكة غير قادرين على مساعدتها عندما تتعرض للخطر. لذا تسقط الدولة وتستبدل بدولة اخرى.

٥ ـ اسباب اجتماعية تتعلق بتطور المجتمع تطوراً يكاد يصل الى اعلى درجة من الكمال تتيحها له طبيعته . بعد ذلك يبدأ المجتمع بالانهيار شيئاً فشيئاً ولاشيء يمكنه ايقاف هذا الانهيار[٢٨] . ويحاول ابن خلدون اعطاء البراهين التي تؤكد عدم مقدرة الاسرة الحاكمة او الدولة المهددة من انقاذ نفسها من الانهيار. وهذا الانهيار في مفهوم ابن خلدون عبارة عن حلول جماعة حاكمة محل جماعة اخرى .

٣ ـ تفسير حقيقة الاجتماع البشري:

يقول العالم الفرنسي مونيه ان ابن خلدون يعتقد بان الاجتماع الانساني هو امر طبيعي وضروري[٢٩] . فالانسان مدني بالطبع، بمعنى انه لايستطيع ان يعيش إلا في مجتمع ولايبلغ كمال ذاته الا في جماعة. ذلك لان شعور الفرد برغبته في الحياة الاجتماعية انما هو شعور فطري يدفعه الى محاولة الاستئناس باخيه الانسان. كما ان النزعة الاجتماعية تعتبر نزعة لارادية الى جانب انها عاطفة فطرية الى الحد الذي يمكن ان نعتبر ابن خلدون من انصار فكرة التعاقدية التي تبنى عليها العلاقات الاجتماعية .

اما عن الضرورة الاجتماعية فتنعكس في حاجة الافراد الى التعاون لسد الحاجات الاقتصادية والدفاعية. فالافراد لابد ان يتعاونوا من اجل الحصول على قوتهم وحماية انفسهم من شرور الحيوانات المفترسة.

فالفرد الواحد لايستطيع الحصول على غذائه بمفرده ، لذا وجب عليه التعاون مع الاخرين من اجل الحصول على القوت الذي يديم حياته وحياتهم. كذلك لايقوى الانسان بمفرده من مواجهة الحيوانات الكاسرة لذا وجب عليه التعاون مع الاخرين في صناعة السلاح من اجل الوقوف بوجه الحيوانات المفترسة . واذا لم يتعاون الانسان مع بني جنسه فانه سيكون عاجزاً عن الحصول على الغذاء الضروري وعاجزاً عن الوقوف بوجه اخطار الحيوانات الكاسرة. اي انه يتعرض للهلاك والفناء خلال

فترة قصيرة[30].

ويرى ابن خلدون كما يخبرنا مونيه انه متى ما تحققت الضرورة الاجتماعية عند الناس واصبح هؤلاء قادرين على الاستمرارية والبقاء تظهر السلطة في المجتمع حتى تنظم علاقاتهم تنظيماً يكفل استقرار المجتمع ونموه.

ويتجسد قيام السلطة في قيام الملك الذي يترأس الدولة ويحكم الشعب بعد ان يكون العلاقات التعاقدية معه. هذه العلاقات التي تحدد حقوق وواجبات الملك وحقوق وواجبات الشعب. علماً بان غاية الدولة هي نشر مبادىء العدالة ومنع الظلم والاستغلال وخدمة الشعب من خلال الواجبات والخدمات الجليلة التي تقدمها له.

اما البروفسور شميت فيقول ان ابن‌خلدون يبذل قصارى جهوده في توضيح حقيقة الاجتماع البشري في كتابه المقدمة. ذلك انه يستند في دراسته هذه على ثلاث مسلمات اساسية هي:

١ ـ ضرورة الحياة الاجتماعية.
٢ ـ الطبيعة الاجتماعية للانسان.[31]
٣ ـ الارادة الواعية للانسان في تحقيق الحياة الاجتماعية وبلوغ اهدافها القريبة والبعيدة.

فالانسان هو اجتماعي بطبيعته، وطبيعته الاجتماعية هذه تقود الى تكوين سلسلة من العلاقات والتفاعلات الاجتماعية التي يمكن تصنيفها الى انواع مختلفة من التضامن كالتضامن الاسري والتضامن الديني والتضامن السياسي والتضامن الاقتصادي. علماً بان نشوء هذه الانماط من التضامن انما هو اساس العمران البشري الذي ياخذ اشكال التضامن بانواعه المتباينة كالعمران السياسي والاقتصادي والديني والتربوي .....الخ.

اما البروفسور بوتول فيقول بان نقطة البدء في نظرية ابن‌خلدون هي ان المجتمع ظاهرة طبيعية. بل انه يبين الاسباب الرئيسية التي تجعل الناس يتحدون فيما بينهم ليعيشوا في مجتمع. ويذكر من ذلك سببين اساسيين الاول هو التكافل الاقتصادي الذي يدعم آثاره تقسيم العمل. وفي مقدمة حديثه الافتتاحي الاول في بداية المقدمة يقول ابن‌خلدون «قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه. فلابد من اجتماع العدد الكبير من ابناء جنسه ليحصل على القوت له ولهم. فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف». ويضاف لهذه الاسباب الاقتصادية اسباب الامن التي تجعل الافراد يتجمعون في قبائل او في مدن كي يستطيعوا الدفاع عن انفسهم ضد العدوان. واخيراً ان الناس في حاجة لسلطة او لحكومة، وتلك هي سمة نوعية خاصة بالجنس البشري. «فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون عليهم الغلبة والسلطان، واليد القاهرة حتى لايصل احد الى غيره بعدوان»[32]. وهذا هو معنى الملك». وقد تبين لك بهذا ان الانسان لابد له من سلطة تحكمه وتحدد واجباته وحقوقه، اضافة الى تحديد واجبات وحقوق السلطة التي تحكمه والتي يسيطر عليها الملك او الخليفة.

واخيراً يذكر البروفسور دنيكن ميشيل في كتابه «معجم علم الاجتماع» بعض الحقائق المهمة عن نظرية ابن‌خلدون الاجتماعية، اذ يقول ولايكتفي ابن‌خلدون بان يقرر أن المجتمع انما هو حقيقة يجب ان تدرس وان علم الاجتماع هو الذي يدرس المجتمع البشري وما يلحقه من عوارض، بل يحاول اكثر من ذلك اذ يحلل الضرورة الاجتماعية ويكشف عن الدعائم التي تقوم عليها. فيقول ان الاجتماع الانساني ضروري لأن الانسان مدني بطبعه. ويسير في شرح هذه القضايا على وتيرة من سبقه من المفكرين كارسطو والفارابي. ويقرر ان عدم كفاية الفرد لنفسه يدفعه الى التعاون والاشتراك في حياة الجماعة، ومن ثم ينشا التضامن الذي يعتبره اقوى الدعائم التي يقوم عليها المجتمع[33].

٤ ـ نظم ومؤسسات المجتمع (العمران البشري):

يشير البروفسور شميت في مؤلفه عن ابن‌خلدون الى ان ابن‌خلدون لايقارن بين الكائن الاجتماعي والكائن الحيواني من ناحية النمو والتطور حسب بل يقارن بينهما ايضاً من ناحية العناصر التركيبية وتكاملها. فكلا الكائنين الاجتماعي والحيواني يتكونان من عناصر بنائية ووظيفية متكاملة. فكما يتكون الكائن الحيواني من اعضاء واجهزة بايولوجية متكاملة لها اهميتها في بقاء وديمومة الكائن، فان الكائن الاجتماعي (المجتمع) هو الآخر يتكون من نظم اجتماعية فرعية او مؤسسات يطلق عليها ابن‌خلدون اسم ظواهر او اقسام العمران البشري، كالعمران الاقتصادي والعمران الديني والعمران السياسي والعمران العسكري والعمران

العائلي والعمران التربوي والتعليمي والعمران الاجتماعي والعمران القيمي والاخلاقي.....الخ. وهذه الصنوف من العمران متكاملة ومتممة بعضها للبعض الآخر . فاي تغيير يطرأ على احد منها لابد ان ينعكس على بقية الصنوف . وهنا يحدث التغيير في بنية وشكلية المجتمع خلال فترة الامد البعيد.

يخصص ابن‌خلدون ستة بحوث رئيسية في كتابه المقدمة عن الصنوف المختلفة للعمران البشري. فهناك العمران البشري المتعلق باثر البيئة الجغرافية في الوان البشر واخلاقهم وطرق معاشهم[34] وهناك العمران البدوي الذي يتخصص بدراسة طبيعة الشعوب البدوية ونشاتها وشؤونها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وعاداتها وتقاليدها وقيمها ومقاييسها . وهناك العمران السياسي المتعلق بالدول والامارات والسلطات واصول الحكم وقواعد القوة واسباب الاستقرار والهيجان السياسي ودور العوامل السياسية في تغيير الممالك والامصار. وهناك العمران الحضري الخاص بالبلدان والامصار ومواطن التجمع الانساني وماتمتاز به المدن عن غيرها من مختلف الوجوه العمرانية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية. وهناك العمران الاقتصادي الذي يدور حول الموارد والثروات والمهن واساليب كسب المعاش والصناعات ودورها في استقرار السكان ورفاهية الحياة الاجتماعية. واخيراً هناك العمران الديني الذي يتخصص بالعبادات والاديان واماكنها ودورها في تهذيب نفوس البشر وتطوير سلوكهم وقيمهم ومثلهم وتعميق وحدتهم وتماسكهم من اجل رفع كلمة الله سبحانه وتعالى[35].

لقد درس ابن‌خلدون النظم العمرانية للمجتمع دراسة علمية وتحليلية. ودراسته هذه كانت دراسة سكونية وداينميكية في آن واحد . بمعنى انه درس النظم العمرانية في حالة ثباتها خلال نقطة زمنية معينة وفي حالة تغييرها خلال فترة زمنية طويلة. درس ابن‌خلدون الظواهر السياسية في الفصل الثالث من مقدمته ، ودرس الظواهر الاقتصادية في الفصل الخامس ودرس الظواهر التربوية في الفصل السادس . وعرض في ثنايا دراساته طائفة كبيرة من الظواهر العائلية والاخلاقية والجمالية والدينية واللغوية وظواهر اخرى تتعلق بالسحر والشعوذة والطلاسم.....الخ[36] . ودراساته هذه تدلنا على انه استوعب معظم فروع علم الاجتماع وعالج اهم ابوابه. وبذلك يكون اول من وصل الى ضرورة قيام ما اصطلح العلماء المحدثون على تسميته (الاجتماع الوظيفي) . هذا العلم الذي لايختلف في موضوعه عن موضوعات النظم العمرانية التي عالجها ابن‌خلدون في مجمل فصول المقدمة .

ولايدرس ابن‌خلدون الظاهرة العمرانية للمجتمع بصورة مستقلة بل يربط بين ظاهرة واخرى ربطاً علمياً محكماً كما يوضح ذلك البروفسور جوستون بوتول في كتابه عن ابن‌خلدون .

يشير البروفسور بوتول الى ان ابن‌خلدون يربط بين الظواهر السكانية والظواهر الاقتصادية من جهة ويربط بين الظواهر السياسية والظواهر العسكرية من جهة اخرى[37] . يعطي ابن‌خلدون اهمية كبيرة للظواهر المتعلقة بالسكان ويبين ان بين السكان وثروة البلد علاقة وثيقة. وهناك فقرات تجعلنا نعتبره من انصار من يقولون بان السكان هم سبب الثراء، فهو يقول ان تفوق بعض البلدان على غيرها في التجارة والرفاهية انما يرجع الى زيادة عدد سكانها. كما يعتقد ابن‌خلدون بان الثروة في بعض الحالات تؤدي الى زيادة السكان. وفي هذا السياق يقول عندما تشجع الحكومة الصناعة فانها تستطيع زيادة سكان الدولة زيادة ملحوظة وتزيد بهذا دخلها[38] .

وادرك ابن‌خلدون كذلك تاثير الاحداث السياسية على الحياة الاقتصادية وهكذا ارتبطت نظريته في التطور السياسي بنظريته عن الآثار الاقتصادية لهذا التطور . اشار ابن‌خلدون الى ان بعض الافراد الماهرين يستفيدون من الخراب الذي يصاحب سقوط الدولة اذ يتحررون من الديون التي بذمتهم، او يستولون على ممتلكات الضعفاء الذين لايستطيعون الدفاع عن حقوقهم بسبب غياب الامن والاستقرار وضعف القانون . وقد يشتري هؤلاء الاشخاص العقارات والملكيات باسعار واطئة خلال فترة الاضطراب السياسي ويبيعونها باسعار عالية وقت استقرار وركود الدولة وثباتها بعد تغيير نظام الحكم.

وفي هذا السياق يقول ابن‌خلدون انه عندما تكون الاسرة الحاكمة على وشك السقوط وتظهر اسرة جديدة لتحل محلها فان قيمة العقارات تنقص بسبب الافتقار الى الامن .

وقد كان للاضطرابات السياسية في المغرب مضاربوها ومستغلوها الذين يستفيدون منها اقتصادياً .

ويربط ابن‌خلدون بين السلطة السياسية والسلطة العسكرية عندما يتكلم عن اسباب الاقتتال بين الناس وعن آثار الحرب في الحضارة ودور الحرب في التمدن والتحضر واثر هذا في ضعف العصبية وانهيار الملك والدولة. يذكر ابن‌خلدون الاتجاه الذي يدفع الناس الى التقاتل فيما بينهم ويرى في الحرب ظاهرة طبيعية لايمكن تجنبها وامراً ابتغاه الله[39] . «اعلم ان الحروب وانواع المقاتلة لم تزل واقعةً في الخليقة منذ براها الله ، واصلها ارادة انتقام البشر من بعض ، ويتعصب لكل منها اهل عصبيته . وهذا امر طبيعي في البشر لاتخلو منه امة ولاجيل . ويوضح ابن‌خلدون ان اسباب الحروب لاحصر لها، وان الحروب هي التي تنشيء السلطة السياسية وتبعيتها، فالسلطة السياسية منبثقة عن السلطات العسكرية، وبالرغم من ان ابن‌خلدون تحدث مرات عديدة عن الميل للسلب بالنسبة للعرب البدو، فانه في نظريته للحروب يعطي الاولوية للاسباب العاطفية كالكرامة والنفور والبغض ...الخ.

ويعتقد ابن‌خلدون كما يؤكد على ذلك البروفسور بوتول بان الحرب تؤدي الى تدمير حضارة معينة واحلال حضارة اخرى محلها . ففي الوقت الذي يدمر فيه الغزاة حضارة الشعب المغزو يقومون ببناء حضارة جديدة على انقاض الحضارة التي دمرتها الحرب[40] . وعند بنائهم للحضارة الجديدة واستقرارهم في عمرانها وتكيفهم لاساليب حياتها التي تتميز بالهدوء والسكينة والاستقرار والنعومة والوداعة يميل الغزاة الى فقدان خشونتهم وقوتهم وحبهم للعسكرية فيتحولون بالتدريج الى ناس مسالمين لايريدون الحروب ولا التوسع العسكري. وفي هذه الظروف لايستطيعون الدفاع عن حضارتهم ولاعن انفسهم عندما يتعرضون لغزوات البدو القادمة من الصحراء . فتسقط حضارتهم ويسلب منهم الملك فتدمر آثارهم ومنجزاتهم[41]. لذا ينصح ابن‌خلدون الطبقات المقاتلة ان تتجنب الاقامة في المدن كيما تحتفظ بعصبيتها وطبائعها وان تبقى مختلفة عن اهل المدن الذين اخضعتهم لنفوذها بالقوة العسكرية . اذن هناك علاقة بين السلطة العسكرية والسلطة السياسية ، وهناك علاقة بين العمران الاقتصادي والسكان. وهذا يدل على ان مقومات العمران البشري متكاملة.

٥ ـ تقسيم المجتمعات البشرية:

يتكلم ابن‌خلدون في سياق نظريته الاجتماعية كما يشير الى ذلك البروفسور شميت عن عدة مجتمعات كالمجتمعات المتوحشة ومجتمعات البدو والمجتمعات الرعوية والمجتمعات القبلية والمجتمعات الريفية الزراعية والمجتمعات الحضرية التي تقطن في المدن .

وهذه المجتمعات كما يعتقد ابن‌خلدون قد تتغير من نمط الى نمط آخر كتغير المجتمعات الرعوية الى مجتمعات زراعية ريفية مستقرة او تغير المجتمعات الاخيرة الى مجتمعات حضرية تسكن المدن. كما يصف ابن‌خلدون صفات هذه المجتمعات، فلكل نمط من هذه المجتمعات صفاته وخصائصه التي تميزه عن بقية الانماط . فالمجتمع البدوي مثلاً يتميز بظاهرة العصبية التي تعتبر دعامة هذا المجتمع ، ومهنته هي الرعي، وعلاقاته الاجتماعية قوية ومتماسكة، ولايعتمد على نظام تقسيم العمل والتخصص فيه، ويكون مستواه المعاشي واطئاً ووسائل ضبطه الاجتماعي تتحدد بالدين والعادات والتقاليد والقيم والضمير. اما المجتمع الحضري فيتميز بالاستقرار الجغرافي اذ يقطن افراده داخل المدن والقصبات ويعتمد على الصناعة والتجارة والزراعة الكثيفة وينتهج نظاماً دقيقاً في تقسيم العمل والتخصص فيه[42] . وتكون علاقاته الاجتماعية ضعيفة نوعما ويطغي عليها الجانب الرسمي. واخيراً يتميز بتنوع عناصره السكانية وكثرة الغرباء والاجانب فيه.

ويذكر البروفسور شميت بان ابن‌خلدون يميز بين هذه الانماط المختلفة من المجتمعات بناءً على طبيعة مؤسساتها الاجتماعية وعاداتها وتقاليدها وبيئاتها الطبيعية والاجتماعية وظروفها الجغرافية والمناخية واساليب معيشتها وانماط وسائل ضبطها الاجتماعي .

وقد اقتفى كل من بودن ومنتسيكيو وبوكل وسبنسر ورازل الاساليب الدراسية التي اعتمدها ابن‌خلدون في تصنيف المجتمعات.

اما العوامل التي يعتمد عليها ابن‌خلدون في تصنيفه للمجتمعات والشعوب والتمييز بينها فهي عامل العصبة والقرابة (Consanguinity) المرتكز على صلات الدم، وعامل

الروابط الاجتماعية[١٣] . فرابطة العصبية والقرابة هي التي تميز المجتمع البدوي او الريفي ورابطة العلاقات الاجتماعية التعاقدية هي التي تميز المجتمع الحضري .

اما البروفسور بوتول فيقول بان ابن‌خلدون يقسم المجتمعات والشعوب الى صنوف مختلفة . وتقسيمه لها يعتمد على المهن التي تعتاش عليها واساليب انتاجها. فهو يضع في المقام الاول الحياة الحضرية بحرفها المتنوعة ، ثم المزارعين المتجمعين في قرى والذين يقيمون في السهل او في الجبل، واخيراً ياتي البدو الذين يميزهم ابن‌خلدون الى انماط مختلفة. فهناك البدو الذين يزاولون اعمالهم بالثيران وبالخراف مثل البربر واهل كرواتيا والاتراك والتركمان، وبين الذين يزاولون اعمالهم بالجمل مثل العرب، والبربر البدو والاكراد .

وكذلك يقول ان الموارد الطبيعية والجو هي التي تحدد الى درجة كبيرة اسلوب حياة الشعوب والمجتمعات . ويطرح ابن‌خلدون عندما يتحدث عن تاثير النظام الغذائي والمناخ في الافراد وفي المجتمعات آراءً تجعله رائداً للافكار الحديثة وخاصة افكار مونتسكيو . فهو يلاحظ على العرب الذين يطوفون في الصحراء ويقتصرون غالباً في طعامهم على اللبن والتمر الذي يحل لديهم محل القمح . ويلاحظ ان الوانهم اصفى وابدانهم انقى واشكالهم اتم واحسن واخلاقهم ابعد من الانحراف واذهانهم اثقب في المعارف والادراكات.

ويؤكد ابن‌خلدون على اهمية النظرية الاقتصادية في تصنيف الناس الى شعوب ومجتمعات مختلفة. فالمهن والاعمال التي يزاولها البشر هي التي تؤدي الى تقسيمهم الى مجتمعات مختلفة. وفي هذا السياق يقول ابن‌خلدون «اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم في المعاش».

إذن يمكن تفسير فلسفة ابن‌خلدون السياسية باعتبارات اقتصادية . ذلك انه يقول بان الشعوب التي اقامت دولاً كبيرة وقامت بفتوحات عظيمة مثل العرب والتتار كانت تقطن المناطق الصحراوية التي جعلتهم يتمتعون بخصائص عسكرية بارزة ويتلهفون على الفرصة لينقضوا على شعوب اكثر ثراء من الشعوب التي اعتادت الحياة الحضرية

وتنسجم نظرية ابن‌خلدون السياسية مع نظريته الاقتصادية التي تستخلص السمات البارزة لتاريخ اي شعب او مجتمع من اسلوب حياته ومن احوال سكنه. يقول البروفسور بوتول اننا قد نميل الى القول بان ابن‌خلدون قد جعل نظريته الاقتصادية نظرية آلية الى اقصى حد حيث انه اعتمدها في تفسير المرحلة الحضارية التاريخية التي يمر بها المجتمع وفي تفسير آليته السياسية[١٤] . ومع ذلك عرف ابن‌خلدون كيف يراعي في شروحه وتفسيراته عدداً من القوانين السيكولوجية والاجتماعية في تصنيف المجتمعات وتغييرها من نمط الى نمط آخر على مر الاجيال والعصور.

يقول البروفسور ارنولد توينبي بان ابن‌خلدون ينظر الى المجتمع الانساني نظرة كلية وشمولية من حيث ظهوره وتطوره[١٥] . ويحدثنا عن حالات متعاقبة لحياة المجتمع تتدرج من البساطة الى التعقيد من ناحية البنية والتركيب. وهذا التدرج في نفس الوقت يقابل تطور المجتمعات في طريقة استغلال موارد البيئة الطبيعية وطرق المعيشة الاجتماعية .

ويفسر الاستاذ الدكتور احمد الخشاب في كتابه «التفكير الاجتماعي» الانطباعات التي يحملها البروفسور توينبي عن تحول المجتمعات من شكل الى شكل آخر فيقول ان المرحلة الاولى التي يمر بها المجتمع يسميها ابن‌خلدون بمرحلة البداوة. ومن الاخطاء الشائعة الاعتقاد بان ابن‌خلدون يقصد بها ابناء البادية الرحل ، وانما الواقع انه يستعملها للتعبير عن غير المتحضرين على وجه الاطلاق. وقد تنطوي حالة البداوة على حالة الزراعة البدائية التي يتعاون فيها الافراد من اجل الحصول على الغذاء ، او تنطوي على صيد الحيوان الذي يؤمن الغذاء للناس . وبجانب مجتمع البدو هناك مجتمع الرعي الذي يتطلب تقدماً في المستوى الثقافي ، فهو يرتكز اساساً على فكرة استئناس الحيوان بدلاً من قتله. وهناك المجتمع الريفي الزراعي الذي يعتمد على درجة من الاستقرار والتقدم السياسي والاجتماعي[١٦] . واخيراً هناك المجتمع الصناعي والتجاري الذي يقطن في الاقاليم الحضرية او المدن. ويؤكد ابن‌خلدون ان لكل مستوى اقتصادي طبائعه واخلاقه . فالبدو بصورة عامة اقرب الى الشجاعة والتضامن والعصبية والاخلاق الحميدة. والحضر اقرب الى الرفاهية

والتانق والنعومة والوداعة.

٦ ـ التغير الاجتماعي :

يعتبر ابن‌خلدون من اشهر علماء الاجتماع التاريخيين الذين يؤمنون بحتمية تغير المجتمع من نمط الى نمط آخر . فالمجتمع بالنسبة له كالكائن الحيواني الحي يولد وينمو ويتكامل ويضعف ويموت. وهو في حركته التحولية هذه يمر في ثلاث مراحل اساسية هي مرحلة البداوة والمرحلة الريفية واخيراً المرحلة الحضرية[٤٧] . اما سبب حركة المجتمع وانتقاله من مرحلة الى اخرى فهو ضعف العصبية والتضامن بين افراده وشيوع الرفاهية والرخاء والطمانينة والاستقرار في ربوعه وعجز الناس عن الدفاع عن انفسهم . في مثل هذه الظروف يتعرض المجتمع الى العدوان والاحتلال فيتحول من شكل الى شكل آخر . والمجتمع الذي يشهد مثل هذه الحالة هو المجتمع الحضري ، ذلك المجتمع الذي يكون في حالة صراع دائم مع مجتمع البدو المحيط به . إذن ضعف العصبية والتضامن الذي يعمق حالة الصراع بين الحضارة والبداوة هو اساس التغير الاجتماعي بالنسبة لابن خلدون .

يقول البروفسور بوتول ان ابن‌خلدون قد وضح بطريقة مؤثرة اسباب التفتت السياسي واضطراب الامن الذي عم منطقة شمال افريقيا في عصره . فعدم استتباب الامن هناك يرجع الى ان هذه المنطقة محاطة بصحاري تستخدم كملجا لجميع مثيري الاضطراب من البدو[٤٨] . فهؤلاء البدو غالباً مايشنون غزواتهم على المدن فيغيرون انظمة الحكم فيها . وعندما تتغير انظمة الحكم تتغير معها بقية المعالم الاجتماعية والحضارية المصاحبة لتلك المدن. ان الزحف العام للعنصر البدوي او شبه البدوي على معظم امصار بلاد مراكش وخاصة فاس قد ادى الى تدمير معظم هذه الامصار وتحويلها الى مناطق بعيدة عن الحضارة المالوفة. ويذكر ابن‌خلدون دائماً في مؤلفاته الغزوات المغولية ذات الطابع البدوي لشمال افريقيا ، هذه الغزوات التي ادت الى دمار اعظم الولايات الاسلامية للدولة العربية في الشرق .

ويشير البروفسور مارتن ديل في كتابه الموسوم «طبيعة وانماط النظرية الاجتماعية» الذي يخصص فيه بحثاً عن علم اجتماع ابن‌خلدون الى ان ابن‌خلدون يعتقد بان الدولة تبنى على اساس التضامن وعدم التناحر . غير ان التضامن ياخذ بالضعف في رايه كلما مر زمن اطول على نشوء الدولة. وتكون الدولة متماسكة متكاملة في مراحل نشوئها الاولى خصوصاً عندما يتوفر لها خضوع الافراد وتمارس عليهم سلطة مطلقة . لكن الضعف والتدهور يتسرب اليها شيئاً فشيئاً كلما دارت عجلة التغير ، وتعمل الحياة الحضرية على تفتيت الحكم. وتتجمع السلطة في ايدي الحكام وينمو الانقسام والتباعد بين الحاكم والمحكوم . كما يسبب الرخاء المطرد زيادة الضرائب المفروضة على الناس مما يعرض الدولة الى التآمر والسقوط نتيجة التمرد الداخلي او التهديد الخارجي[٤٩] .

من كل هذا نستنتج بان ظاهرة الصراع الاجتماعي التي تاخذ مكانها في المجتمع هي المحرك الاساس لعملية التغير.

ولايدرس ابن‌خلدون حتمية التغير التريخي للمجتمع حسب بل يدرس ايضاً حتمية التغير التاريخي للظواهر والنظم العمرانية. فالظاهرة العمرانية هي ظاهرة متبدلة ومتطورة على مر الزمن . وفي ذلك يقول ابن‌خلدون «ان احوال الامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر وانما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال. ويؤمن ابن‌خلدون كذلك بمبدأ الحتمية بالنسبة للظاهرة العمرانية والفلسفة التاريخية. فهو يؤكد الحتمية ان يقرر ان للمدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره، ومن هنا كان على الباحث ان يحاول الوصول الى المقاييس التي يجري عليها العمران ، وان ينظر الى التاريخ الحضاري نظراته الى المجهر الذي يكشف ويبرز تفاصيل وعناصر الظاهرة ويلقي الضوء على العوامل الايجابية في نشاتها وتطورها ، وبذلك حدد بشكل واضح دور الدراسة التاريخية للظاهرة العمرانية[٥٠] . وهو في هذا الموقف يشبه الى حد كبير موقف كبار علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرين.

يلاحظ البروفسور شميت بان ابن‌خلدون يجد لنا في كتابه المقدمة قانوناً عاماً لتطور المجتمع البشري[٥١]. وهذا القانون مرجعه الى ان ابن‌خلدون يؤمن بالوجود الذاتي للظواهر الاجتماعية وخضوعها للقوانين . وهو في هذا يسبق الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في كتابه «روح

القوانين، باربعة قرون ويبتكر تجديداً رائعاً لفهم المجتمع البشري وظواهره . فابحاثه الاجتماعية لاتسير اعتباطاً وانما تسير حسب طبائع معينة وسنن محددة لايحتد عنها . واهم القوانين عند ابن‌خلدون كما يشير البروفسور شميت هي قوانين الحركة والتطور التي تتبع المسار السياسي والتي تشبه قوانين الكائنات الحية في العالم الطبيعي ، وهي كائنات لاتقف على حالة واحدة وانما تتطور من الصغر الى النمو والكبر والهرم. ان ابن‌خلدون ينتقل من فكرة القانون الى فكرة الحياة وتطورها في نظام دقيق. وهنا تاخذ نظريته شكلاً حيوياً بايولوجياً يقارن فيه المجتمع بالجسم الحي. وفي هذا الاعتقاد يسبق ابن‌خلدون اوكست كونت من ناحية فكرة تطور الحياة الاجتماعية ويسبق هربرت سبنسر في فكرة التطور الاجتماعي . فالمجتمع يتغير من شكل لاخر ويمر في مراحل حضارية مختلفة، مثله في ذلك مثل الكائن الحيواني الحي . فالمجتمع يولد كالطفل ثم يشب وينمو ويقوى ويترعرع ثم يضمحل . وان هذا التطور امر طبيعي لابد من حدوثه ولاسبيل الى منعه وانه يتحرك في نظام حتمي يجعل من دورته قانوناً لامرد لحركته.

لذا فالتقدم عند ابن‌خلدون انما هو تقدم دائري وان قانونه التطوري لايسير في خط مستقيم وانما يسير في حركة دائرية[٦]. وبعد قيام ابن‌خلدون بعرض الأسس التي يقوم عليها تطور المجتمع البشري يقوم بدراسة المراحل التي يمر بها المجتمع اذ يقول بانها ثلاث مراحل متعاقبة تتدرج من البساطة الى التعقد. فالمرحلة الاولى يسميها بمرحلة البداوة التي تتغير الى مرحلة الملك والمرحلة الأخيرة سرعان ماتتغير الى مرحلة الحضارة. اما مرحلة الحضارة فعاجلاً ام آجلاً تتعرض الى حالة الاضمحلال والخراب والفناء والموت .

ان هذا الفهم الحركي التطوري للمجتمع البشري الذي عبر عنه ابن‌خلدون في كتابه «المقدمة» يعتبر الاساس العملي الذي قامت عليه المدرسة التاريخية لعلم الاجتماع الأوربي.

٧ ـ منهجية علم الاجتماع:

استعمل ابن‌خلدون في دراسته الاجتماعية التي ظهرت في كتابه «المقدمة» اربعة مناهج دراسية هي المنهج التاريخي والمنهج المقارن ومنهج المشاهدة والمشاهدة بالمشاركة واخيراً المنهج الاستقرائي . والآن علينا شرح هذه المناهج كما وضحها مفكرو وعلماء الغرب الذين اهتموا بدراسة علم الاجتماع الخلدوني . ان المنهج التاريخي الذي اعتمده ابن‌خلدون في ابحاثه ودراساته الاجتماعية يبدا بتحليل اصل وجود المجتمع وحتمية حرمته وتطوره عبر الاجيال والعصور.

يخبرنا البروفسور شميت عن ابن‌خلدون بان هناك قوانين تاريخية تحدد مسيرة المجتمع وصيرورته ومروره في مراحل تاريخية متباينة كل مرحلة تتميز بخصائص معينة. ان التحول الاجتماعي كما يراه ابن‌خلدون هو شيء حتمي يتسم بالاستمرارية والفاعلية. والمجتمع البشري شانه شان الفرد يمر بمراحل منذ ولادته وحتى وفاته وان للدولة اعماراً وهذه الاعمار تتحدد بثلاثة اجيال والجيل هو اربعون سنة وفي هذه الأجيال الثلاثة يمر المجتمع بمرحلة النشاة والتكوين ومرحلة النضوج والاكتمال واخيراً مرحلة الهرم والشيخوخة[٧] . وفي بعض المناسبات يعبر عن هذه المراحل بمرحلة البداوة ومرحلة الملك والتحضر ومرحلة الضعف والاستكانة .

لقد اعطى ابن‌خلدون للتاريخ تعريفاً واسعاً يقرب جداً منهاجه من المنهاج الذي يحدده علم الاجتماع الحديث . يقول البروفسور بوتول عن ابن‌خلدون «حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ومايعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ومانشا عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وماينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر مايحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال[٨]» . وهذا التعريف من اتم التعريفات ، حيث يقول مونييه عنه انه يتجاوز حتى الميدان الحقيقي للتاريخ واذا حللناه فاننا نلاحظ انه يحتوي على بذور العلوم الاجتماعية كما هي مفهومة وموجودة في الوقت الحاضر. ففي المقام الاول يشير هذا التعريف الى الاهتمام الملحوظ بالبحث عن نشاة الحضارة وبتحري كيف امكن لبعض الجماعات من البشر ان ترتفع من حالة التوحش الى نظام اكثر تعقيداً . واخيراً يقول مارتن ديل عن منهجية ابن‌خلدون التاريخية بانها منهجية تقتفي المراحل التاريخية للمجتمعات وللنظم الاجتماعية

الفرعية عن طريقة دراسة ماضيها وحاضرها.

واعتمد ابن‌خلدون في دراسته للمجتمعات المنهج المقارن حيث اشار الى ضرورة مقارنة الظاهرة بغيرها من الظواهر المرتبطة بها في المجتمع نفسه وفي غيره من المجتمعات . ذلك ان الظواهر الاجتماعية كما يعتقد ابن‌خلدون لاتختلف باختلاف العصور فحسب ولكنها تختلف ايضاً من مجتمع لآخر ومن بيئة الى بيئة اخرى . لقد اكتشف ابن‌خلدون قانوني التشابه والتباين . فقانون التشابه يتأتى من حقيقة تشابه المجتمعات في بنائها ووظائفها وتحولها من نمط الى نمط آخر وفي وحدتها العقلية والتفكيرية . اما قانون التباين فيفسر اختلاف المجتمعات في ظروفها واحوالها وعاداتها وتقاليدها ومستويات تقدمها ونضجها الحضاري والتاريخي(٣٥). إذن المجتمعات بموجب قانوني التشابه والتباين تتشابه في وجوه معينة وتختلف في وجوه أخرى . ومن عوامل التشابه والاختلاف يمكن صياغة قوانين كونية تفسر حقيقة الوجود الاجتماعي وما ينطوي عليه من بنى وظروف وعوامل موضوعية وذاتية تؤثر فيه وترك معالمها وبصماتها الثابتة عليه.

اما اسلوب الملاحظة الذي اعتمده ابن‌خلدون فهو اسلوب يجعل الدراسة او البحث ذا قيمة علمية عالية لاجدال فيها. فهو يرى ان على الباحث ان لايقبل شيئاً على انه حق الا بعد ان يتأكد بوضوح انه كذلك. اي يجدر به ان لايتأثر باهوائه الذاتية وآرائه المذهبية او ان يتخذ من الأساطير الوهمية وآراء الآخرين غير المؤكدة اساساً لدراسته . ولذلك يجب الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الانسانية للظاهرة المدروسة(٣٦) . ان السمة الأساسية في مؤلفات ابن‌خلدون كما يرى البروفسور بوتول هي ايثاره الملاحظة على التفكير النظري، ورغم معرفته بمنطق ارسطو ومؤلفات علماء المنطق العرب فانه لايقتصر على القيام باستنتاجات ابتداء من مباديء دينية وفلسفية ، وهو في هذه النقطة يدير ظهره تماماً لفلسفة القرون الوسطى باوربا ويظهر كرائد ان لم يكن منشئاً لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع المؤسس على الملاحظة وجمع الوقائع. ويضيف البروفسور بوتول قائلاً بان ايثار ابن‌خلدون للملاحظة قد جعل من المقدمة وثيقة فريدة في تاريخ افريقيا.

لقد استخلص لنا ابن‌خلدون فلسفته من ملاحظاته اكثر مما استخلصها من علمه، فآمن ايماناً وطيداً ان كل مدينة متحضرة ستسقط لامحالة تحت ضربات القبائل الوحشية، ولم يؤمن قط بان هذه الدول المتتابعة وهذا الارتقاء وذلك السقوط يسير نحو التقدم.

واخيراً اعتمد ابن‌خلدون منهج الاستقراء ، وهذا المنهج كما يقول عنه في كتابه المقدمة يعتمد على جمع الادلة والبراهين التي تساعد على اصدار تعميمات محتملة الصدق والثبات، تعميمات يدرس الباحث اجزاءها ومن ثم يصل الى النتائج النهائية المتعلقة بموضوعه الدراسي(٣٧) . واذا استطاع الباحث ان يصل الى نتيجة عن طريق الاستقراء فمن الممكن ان يستخدمها كحجة علمية في استدلال استنباطي او فلسفي. وهذا يدل على ان البحث العلمي عند العرب يعتمد على الاستقراء ويعتمد على الاستنباط ايضاً. فكل جانب يعزز نتائج الجانب الآخر ويدعم صحتها وعلميتها. ويضيف ابن‌خلدون عن المنهج الاستقرائي بعد الأنتهاء من جمع المادة حول ظاهرة البحث من خلال الملاحظة المباشرة والدراسة لمختلف الفترات التاريخية وفي المقارنة يمكن استخدام الاستقراء والتعليل والتحليل للوصول الى القوانين العامة التي تحكم الظواهر المختلفة . وفي هذا السياق يقول ابن‌خلدون ينبغي ان يعمل الباحث على توضيح ما بين الظاهر والحوادث من اقتران سببي لان الظواهر يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول .

وقد درس ابن‌خلدون العلاقة السببية بين العامل الجغرافي والمظهر العمراني في اكثر من موضع ، ففسر كثرة العمران وزيادة السكان بالظروف المناخية ، وفي ذلك يقول «وافراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً وتيبساً يمنع من التكوين اذ التكوين لايكون إلا بالرطوبة، وعندما تنكسر الشمس يتحول الى الاعتدال على التدريج الى ان يفرط البرد في شدته فينقص التكوين ويفسد»(٣٨) . ولذلك كان العمران في الاقليم الاول قليلاً وفي الثاني متوسطاً لاعتدال الحر وفي الثالث كبيراً لنقصان الحر. ان محور ثقل نظرية ابن‌خلدون الايكولوجية يتمركز حول توضيح اثر البيئة الطبيعية والمناخية في قيام الحضارة واثر الاخيرة في طبيعة النظم الاجتماعية وسلوكية واخلاقية الناس على اختلاف اوطانهم وأممهم .

يقول البروفسور بوتول عندما تحدث ابن خلدون عن مؤلفاته اي عن المقدمة التي تلاها مؤلفه عن التاريخ العام قال «انه دخل من باب الاسباب على العموم الى الاخبار على الخصوص فاستوعب اخبار الخليقة استيعاباً وذلك من الحكم النافرة صعاباً واعطى الحوادث عللاً واسباباً. واستوحت الطريقة التي استخدمها ابن خلدون لتحقيق هذا المنهاج الصعب كثيراً من الاهتمامات . ففي المقام الاول الاهتمام بالموضوعية، فهو يريد ان يكون مذهبه متألفاً مع الوقائع وهو يريد على حد قوله كشف القناع الذي يخفي الحقيقة ويبدد الظلمات المحيطة بالموضوع . لذا لجا الى البراهين المستمدة من طبيعة الاشياء . وعلى ذلك عكف على رفض كل الروايات البعيدة عن التصديق التي نصادفها لدى مؤرخي القرون الوسطى .

الخاتمة :

يعتبر ابن خلدون من اوائل الرواد والمؤسسين لعلم الاجتماع . وهذه الحقيقة وردت على لسان الكثير من علماء ومفكري الغرب الذين وضحنا تفسيراتهم للاصنافات الفكرية والمنهجية التي قدمها ابن خلدون لموضوع علم الاجتماع . ومن اشهر هؤلاء البروفسور ناثينال شميت والبروفسور جوستون بوتول والبروفسور ارنولد توينبي والبروفسور مارتن ديل والبروفسور لودويك كيمبلوفيج والبروفسور فلنت والبروفسور ابراهام. لقد اهتمت هذه الدراسة بمعالجة سبع موضوعات تشكل العمود الفقري لعلم اجتماع ابن خلدون. والمعالجة تتاتى من تفسيرات وتحليلات علماء الغرب لاهم الطروحات والنظريات والاضافات الاجتماعية العلمية التي ساهم بها ابن خلدون من خلال مؤلفه «المقدمة». اما الاضافات الفكرية والعلمية التي جاء بها ابن خلدون والتي اسهمت في ظهور علم الاجتماع واستقلاليته عن العلوم الاخرى وتكامل موضوعاته وقابليته في تحليل الظواهر والعمليات الاجتماعية فهي علاقة علم الاجتماع بالتاريخ وفلسفة التاريخ وتفسير حقيقة الاجتماع البشري ونظم ومؤسسات المجتمع (العمران البشري) وتقسيم المجتمعات البشرية والتغير الاجتماعي واخيراً منهجية علم الاجتماع .

وقد وضحت الدراسة آراء ونظريات ابن خلدون نفسه عن هذه الموضوعات الاجتماعية ، وجسدت في ذات الوقت طبيعة التفسيرات والتعليلات والتقسيمات التي اسداها علماء ومفكرو الغرب للفكر الاجتماعي الخلدوني .

الهوامش

(١) الخشاب، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي ، القاهرة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ٢٩٧.

(٢) حسين، طه (الدكتور). فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، القاهرة، مطبعة الاعتماد ـ ١٩٥٠ ، ص ٣٦ .

(3) Becker, H. and H. Barnes. Social Thought Form Lore to Science, vol. 1, New York, Dover, 1961, p. 266.

(٤) الحسن ، احسان محمد (الدكتور). علم الاجتماع: دراسة نظامية، بغداد ـ مطبعة الجامعة ، ١٩٧٦، ص ١٠٩.

(٥) سالم، نادية حسن (الدكتورة). اصالة ابن خلدون، بحث مقدم الى ندوة التراث الاجتماعي العربي ـ الخرطوم ٢٩ ـ ٣١ تموز، ١٩٨٥ ، ص ٢٠.

(6) Schmidt, N. IBN Khaldun, New York, Columbia Univ Press, 1930, P.27.

(7) Ibid. P. 29—30.

(٨) بوتول، جوستون. ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ترجمة غنيم عبدون ـ القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتاليف ، ١٩٦٤ ، ص ٤ .

(9) Flint, A. A History of Philosophy a History, London, 1939.

(10) Toynbee, A. A selection From His Works, Oxford, Oxford Univ Press, 1978, P.6.

(11) Schmidt, N. Ibn khaldun, P. 27.

(12) Ibid, P. 27.

(١٣) الحسن، احسان محمد (الدكتور) . علم الاجتماع: دراسة نظامية، ص ٨٦.

(14) Radcliffe— Brawn A. Structure and Function in primitve Socieles, Oxford, Oxford Univ.Press, 1950, see ch. One.

(15) Schmidt, N. Ibn Khaldun, pp. 27—28.

(16) Ginsbery, M. Sociolo y, London Oxford University Press, 1950, P.7.

(١٧) الحسن، احسان محمد (الدكتور). علم الاجتماع: دراسة نظامية، ص ٨٨.

(18) Abraham, J. Origins and Growth of Socoloyy, A. Pelicatn Book middlesex, Erqland, 1923, see the Section on Ibn Khaldun.

(١٩) بوتول، جوستون. ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ص ٨٩.
(٢٠) وافي ، علي عبدالواحد (الدكتور). عبقريات ابن‌خلدون ـ القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٧٣ ، ص ١٠٦ .
(21) Schmidt, N. Ibk Khaldun, P. 31.
(22) Ibid, P. 30.
(23) Ibid, P. 29.
(٢٤) الحسن ، احسان محمد (الدكتور). الاوليات التاريخية لاهتمامات العرب بعلم الاجتماع ، مجلة المورد ، العدد الثالث لسنة ١٩٨٦ ، ص ٦٧.
(٢٥) بوتول، جوستون. ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ص ٩٣.
(٢٦) نفس المصدر السابق ، ص ٩٤.
(٢٧) نفس المصدر السابق ، ص ٩٦.
(٢٨) نفس المصدر السابق ، ص ٩٧.
(٢٩) الخشاب، مصطفى (الدكتور) . تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره ـ القاهرة ، ١٩٦٢ ، الطبعة الاولى ، ص ٦٩.
(٣٠) الخشاب ، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي ، ص ٣٠٠ .
(31) Schmidt, N. Ibn Khaldun, P. 31.
(٣٢) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ص ٤٣ ـ ٤٤ .
(٣٣) ميشيل، دنيكن (البروفسور) . معجم علم الاجتماع . ترجمة الدكتور احسان محمد الحسن ـ بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١ (الطبعة الاولى) ، ص ١٢٠.
(٣٤) سالم، نادية الحسن. اصالة ابن‌خلدون، ص ٤ .
(٣٥) نفس المصدر السابق ، ص ٥ .
(٣٦) ابن‌خلدون. المقدمة ـ بيروت، دار العلم ، ١٩٧٨ .
(٣٧) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ، ٤٣ .
(٣٨) نفس المصدر السابق ، ص ٤٩ .
(٣٩) نفس المصدر السابق ، ص ٦٥ .
(٤٠) نفس المصدر السابق ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .
(٤١) نفس المصدر السابق ، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٤٢) الحسن، احسان محمد (الدكتور). علم الاجتماع: دراسة نظامية ـ مطبعة الجامعة ـ بغداد، ١٩٧٦ ، ص ١٠٨.
(43) Schmidt, N. Ibn Khaldun, P. 30.
(٤٤) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ارجع الى الفصل الرابع .
(45) Toynbee, A. A Selectian From His Work, P. 6.
(٤٦) الخشاب ، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي ، ص ٣١٢ .
(٤٧) نفس المصدر السابق ، ص ٣١٣ .
(٤٨) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ص ٨٠.
(49) Martindale, D, the Nature and Types of Sociolgical theory, Boston. Houghton Mifflin Co, 1981, P.135.
(٥٠) الخشاب، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي، ص٣٠٧ .
(51) Schmidt, N. Ibn Khaldun, P. 28.
(52) Issawi, C. An Arab Philosophy of History, London, john Morray, 1950.
(٥٣) شرف الدين، خليل. ابن‌خلدون ـ بيروت. منشورات دار ومكتبة الهلال . لاتوجد سنة نشر في الكتاب ، ص ٢٣٩ .
(٥٤) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ص ٤ ـ ٥ .
(٥٥) القوانسي، ابو الفتوح محمد . ابن‌خلدون ـ القاهرة ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، ١٩٦١ ، ص ٢١
(٥٦) محمد حسن ، عبدالباسط (الدكتور). اصول البحث الاجتماعي ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة، ١٩٧١ ص ٨٤ ـ ٨٧ .
(٥٧) ابن‌خلدون، المقدمة، الكتاب الاول .
(٥٨) نفس المصدر السابق ، الكتاب الاول.
(٥٩) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ص ٥ .

■ د. ميشال جحا

الجامعة اللبنانية ـ بيروت

موقف الدكتور عمر فروخ من الاستشراق والمستشرقين

يتصور البعض ان المرحوم الدكتور عمر فروخ (١٩٠٦ ـ ١٩٨٧) كان «مُتَزَمِّتاً» وسيء الظن بالنسبة الى المستشرقين مهاجماً للاستشراق حاملاً عليه خالطاً بينه وبين التبشير والاستعمار. كما يقول العديد من الناس الموتورين والمتحاملين وغير المطّلعين.

بيد أن الباحث المدقق المنصف يتبيّن له ان الدكتور فروخ كان منصفاً ولم يكن يرفض كل ما قام به المستشرقون. كان يُقر بالحق متى اقتنع بان المستشرق الباحث كان على حق فيما يقول.

وهو بالتالي لم يكن يقول بان الاستشراق كله شر او كله خير. بل انه يرى ان فيه اشياء خيّرة كما ان فيه اشياء شريرة يجب كشفها والرّد عليها.

فالعلّة على كل حال، ليست في الاستشراق بل في بعض المستشرقين وفي استغلال الاستشراق والمستشرقين لاهداف ومآرب سياسية استعمارية او تبشيرية.

وكما يقول صديقنا منح الصلح[1]: «ان العلّة في لبنان ليست في نظامه بل في طريقة تطبيق هذا النظام واشخاصه».

والدكتور فروخ فوق ذلك حريص على سمعة الاسلام والعروبة يهبّ للتصدّي والدفاع عنهما متى احسّ ان هناك محاولة للدس والتجني عليهما. وهذا من حقه بل ومن واجبه الديني والقومي.

وحول ذلك يقول الدكتور هشام نشّابة[2]:

«ولو ان عمر فروخ درس الاسلام والتراث الاسلامي والعربي في جامعات اسلامية لهان الامر عليه. اذ لايكون قد اطّلع على مايُكتب عن الاسلام والعرب والمسلمين في البلاد غير الاسلامية وفي اللغات الاجنبية المختلفة مما يتحدى شعور المؤمن الغيور على دينه وتراثه. ولكن الدكتور عمر فروخ قد درس في الجامعات الغربية في لبنان وفي المانيا وتعرف عن كثب على انماط من المستشرقين. ومنهم المتهجم المتعصب، ومنهم الداعية المبشّر. ومنهم الناقم الحاقد وقلة قليلة منهم مقدّر، رصين.

ولكن اشق ما تعرض له عمر فروخ، في تقديري، هو ما خبره في لبنان اذ راى بعض اللبنانيين يسلكون طريق المستشرقين المتعصبين وبعض المبشرين فيعملون على تشويه تاريخ العرب والمسلمين ويتطاولون على مقدساتهم. فكان لهذا التجنّي على الاسلام والعرب اعمق الأثر على كاتبنا الكبير واسواه. اذ رسّخ عنده شك مقيم بغايات جميع المستشرقين والمبشرين بل والذين يتتلمذون في مدارس الاستشراق المختلفة. فهو يسيء الظن بكل ما يصدر عن هؤلاء جميعاً. وعسير جداً في مثل هذه الحال، ان يكون العالِم موضوعياً هادئاً لايردّ الصاع صاعين وهو يعلم ان مايُقال عن الاسلام والعرب محضُ افتراء».

اما انا فسأحاول في بحثي هذا انصاف الرجل وتبيان آرائه ومواقفه من الاستشراق والمستشرقين واظهار صِلاته وعلاقاته مع العديد منهم ممن عرُفوا بسعة العلم ورجاحة الفكر وطول الباع.

الدكتور عمر فروخ تلميذ المستشرقين فقد درس في عدد من جامعات المانيا الشهيرة قبل الحرب العالمية الثانية مابين سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٣٧ ونال شهادة الدكتوراه من جامعة ارلنجن (Erlangen) في ١٩٣٧/٨/٢٧. كما درس في كل من

جامعة برلين (Berlin) وليبزيج (Leipzig) على عدد من كبار المستعربين الالمان امثال:
- يوسف هل Josef Hall (١٨٧٥ - ١٩٥٠).
- يوليوس روسكا Julius Ruska (١٨٦٧ - ١٩٤٩). وهو متخصص بالعلوم عند العرب.
- هانس هاينريش شيدر Hans Heinrich Schaeder (١٨٩٦ - ١٩٥٧).
- والتر بيوركمن Walter Biorkman (١٨٩٦ -).
- لايونهارد روست Leonhard Rost (١٨٩٦ -) كما تعرف على اوغست فيشر August Fischer (١٨٦٥ - ١٩٤٩) في ليبزيج وهو متخصص باللغة العربية وبالمعجمات. ويوجين ميتفوخ Eugen Mittwoch (١٨٦٧ - ١٩٤٢).

فالدكتور فروخ من القلائل الذين اتاحت لهم الفرصة للدراسة على مثل هذا العدد من المستشرقين الالمان المعروفين في اواسط هذا القرن.

وفي فرنسا حضر دروساً على اساتذة بارزين امثال:
- ليفي بروفنسال Levi Provençal (١٨٩٤ - ١٩٦٢) وهو متخصص بتاريخ الاسلام في الاندلس ويقول عنه إنه كان منصفاً برغم انه كان يهودياً.
- لويس ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣ - ١٩٦٢) وهو متخصص بالتصوف ويصفه لنا بانه ذكيٌ جداً.

وليم مارسيه William Marçais (١٨٧٤ - ١٩٥٦) الذي يقول عنه انه كان يُجيد التكلم باللهجات العربية وخاصة اللهجة الشامية والمغربية وهو عالم بالحضارة الاسلامية[٣].

وهؤلاء المستشرقون يُعدون من كبار المستشرقين المشهورين في زمانهم والمشهود لهم كل في موضوع اختصاصه.

كما انه على اتصال ببعض كبار المستعربين من مختلف الجنسيات وعلى اطلاع على بعض مؤلفاتهم وارائهم حول القضايا العربية والإسلامية وغالباً ماكان يتصدى لها ويرد عليها اذا ماوجد فيها خطا او تحاملاً. وهو من دون شك قد غرف من علمهم وتاثر بهم واخذ عنهم طول الأناة وشدة المثابرة على البحث والتقصي.

ولم يقف عمر فروخ عند حد الدراسة على المستشرقين والاستفادة من علمهم والأخذ عنهم واقامة روابط وصلات وثيقة مع بعضهم والتصدي لآرائهم والرد عليها، بل انه نقل الى العربية بعض الكتُب التي وضعها مستشرقون لتعم فائدتها، كما سنرى فيما بعد.

اين نجد آراء الدكتور عمر فروخ حول الاستشراق والمستشرقين ؟ نجد ذلك في المصادر الخمسة التالية :

اولاً -
— في الكتب التي نقلها عن المستشرقين والتي سنعرض لها بعد حين .

ثانياً -
— في كتاب «التبشير والاستعمار في البلاد العربية»[٤] الذي وضعه بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي.

ثالثاً -
— في كتابه «غبار السنين»[٥] وهو يضم نبذات من حياته بين ١٩١٦ و١٩٨٢.

رابعاً -
— في بحث له عنوانه: «المستشرقون: مالهم وماعليهم» نشر في «كتاب الاستشراق»[٦] وفيه نجده واقعياً منصفاً وقد خفّت نقمته على المستشرقين.

خامساً -
— «المستشرقون وطبقاتهم»[٧] وهو آخر ماكتبه حول موضوع المستشرقين وقد صدر بعد وفاته.

١ - الكتب التي ترجمها عن الانكليزية الى العربية:

١ - «الاسلام على مفترق الطرق»[٨] (Islam At The Crossroad) واضع هذا الكتاب هو المستشرق النمساوي ليوبولد فايس Leopold Weiss (١٩٠٠ -) الذي اعتنق الاسلام واتخذ اسم محمد أسد.

في المقدمة التي وضعها الدكتور فروخ لترجمته لهذا الكتاب يعلّل لنا السبب في اقدامه على نقله الى العربية فيقول (ص٩): ان اهم المشاكل التي تواجه المسلمين اليوم هو الموقف الذي يجب ان يتخذه المسلمون تجاه المدنيّة الاوروبية.

ثم ينقل عن فايس (ص ٥٨ - ٥٩) قوله: «الواقع ان المستشرقين الاولين في الاعصر الحديثة كانوا مبشرين

نصارى يعملون في البلاد الاسلامية.

اما تحامل المستشرقين على الاسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول، في عقول الاوربيين الاولين».

٢ ـ كما نقل كتاب المستشرق البلجيكي الاصل الامبركي الجنسية جورج سارطون Gorges Sarton (١٨٨٠ ـ ١٩٥٦) الاستاذ في جامعة هارفرد (The Incubation of Western Culture In The Middle East) Washington 1951.

تحت عنوان: الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط[9].

في (ص ١٤) يعّرف بنشاط الاستاذ سارطون متناولاً كتابه الضخم «مقدمة في تاريخ العلم» الذي يتناول تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية في العالم كله منذ اقدم الأزمنة وعند جميع الامم وفي جميع اللغات، وهو اوفى ماكتب في هذا الباب. يقول ان الدكتور سارطون في كتابه هذا، وفي جميع ماكتب، من المنصفين للعرب والمسلمين في جهودهم التي بذلوها في هذا الميدان اي ميدان العلوم.

ثم يقول (ص١٧) في المقدمة التي وضعها لهذا الكتاب: «هذه محاضرة قيّمة انقلها لقراء العربية حباً بما فيها من معارف جليلة ومن ملاحظات صحيحة. والدكتور سارطون كاتب هذه المحاضرة جد منصف للعرب وللمسلمين، ولكن له ايضاً ملاحظات قد لاتسرّنا كثيراً. على ان هذه الملاحظات اذا كانت تحتمل ماخذاً فانني ساعلّق عليها اذا مررت بها، واما اذا لم يكن فيها ماخذ فيجب ان نجعل منها عبرة لانفسنا».

٣ ـ وينقل كذلك كتاب الدكتور فيليب حتي (١٨٨٦ ـ ١٩٧٨) ـ اللبناني الاصل الاميركي الجنسية والاستاذ الشهير في جامعة برنستون Princeton «الاسلام منهج حياة»[10].

(Islam , A Way of Life) (١٩٧٠).

في (ص ٣٥) يقول الدكتور حتي «.... نجد المسلمين يأبون ان يسمّوا (محمديينَ) بالمعنى الذي يُسمى به النصارى (مسيحيين). وهؤلاء المستشرقون المتاخرون الذين لايزالون يُطلقون هذه التسمية غير المقبولة ـ يضيف الدكتور فروخ (الخاطئة) ـ على المسلمين اطلاقاً هيناً يجب ان يعلموا انه لايحق لهم ان يسموا امة باسم لاتحبه. ان المسلم، في اللغة، هو الذي اسلم نفسهلله. (خضع لارادة الله) فالاسلام ـ من أجل ذلك ـ ليس ديناً محمدّياً (ليس ديناً اوجده محمد)، ولكنه دين التسليم بارادة الله».

وفي كتابه هذا ينقل عن الدكتور حتي (ص ٥٦) مايورده عن النبي محمد قوله: «اذا نحن نظرنا الى محمد من خلال الاعمال التي حققها، فان محمداً الرجل والمعلم والخطيب ورجل الدولة والمجاهد يبدو لنا بكل وضوح واحداً من اقدر الرجال في جميع احقاب التاريخ. لقد نشر ديناً هو الاسلام، واسس دولة هي الخلافة، ووضع اساس حضارة هي الحضارة العربية الاسلامية، واقام امة هي الامة العربية. وهو لا يزال الى اليوم قوة حيّة فعالة في حياة الملايين من البشر».

ب ـ كتاب التبشير والاستعمار في البلاد العربية:

في هذا الكتاب الذي وضعه بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي كما أشرنا، يعرض لاستغلال المبشرين لبعض الطلاب الذين يذهبون الى جامعات الغرب فيقول (ص ٨٨ ـ ٨٩):

«ومما لاريب فيه ان ذهاب الطلاب الشرقيين الى أوروبة وأميركة يكسبهم شيئاً من أساليب الحياة الغربية ومن الاتجاه الغربي في التفكير والعلم والسلوك وما الى ذلك. ولاريب ايضاً في ان لذلك حسناته وسيئاته. ولكن المبشرين يريدون ان يفيدوا من دراسة الطلاب الشرقيين في الخارج أمراً آخر. انهم يريدون ان يجعلوا من هؤلاء الطلاب «نصارى» بالفعل او ممالئين للنصرانية. ويدخل في هذا الباب زواج المسلمين بالغربيات، الاوروبيات والاميركيات....» ثم يستشهد برأي للمستشرق المبشّر والمستشار الشرقي في وزارة الخارجية الفرنسية، لويس ماسينيون الذي يقول: «ان الطلاب الشرقيين الذين يأتون الى فرنسا يجب ان يكوّنوا بالمدنية المسيحية».

وفي هذا الكتاب يردّ على المستشرق النمساوي الدكتور غوستاف فون غرونيباوم (Gustave Von Grunebaum) (١٩٠٩ ـ ١٩٧٢) الذي انتقد كتاب الدكتور فروخ «عبقرية العرب» فيقول في (ص ٢٤٩ ـ ٢٥١): «ولاريب في ان الدكتور غرونيباوم لايرمي الى انتقادي شخصياً بقدر مايريد ان يحطّ من شأن النتاج العربي الاسلامي في الثقافة، كما هو ظاهر في موقفه من الجمل التي ينتزعها من كتابي.. ثم ان اتجاهه في

كتابه دالّ على ذلك.

وفي كتابي هذا مقطع عن الدور الذي قام به العرب بنقل الفلسفة من العالم اليوناني القديم الى العالم الاوروبي في العصور الوسطى. في هذا الشاهد: (ولولا ذلك... لما امكن الغرب اللاتيني الكاثوليكي ان يتصل بالغرب اليوناني الارثوذكسي). تناول غرونيباوم هذه الجملة على الصفحة ١٦٣ ثم على الصفحة ١٦٤ وفي حاشية طويلة على الصفحة ١٦٤ نفسها وكذب عليّ كذباً وافترى عليّ افتراء انا بريء منهما.

قال: «ان الاعجاب بالنفس لايعرف حداً. ان ----- اللبناني عمر فروخ (المولود عام ١٩٠٦) يؤكد لقرائه الذين يجب ان تكون بعض افكاره قد وصلت اليهم، بمثل هذا الشكل المدوّي... ان العرب بعد ان رفعوا عن اعناق البشر نير المذاهب القديمة.. اخرجوا الناس من ظلمات الجهل. وهو لايدعي فقط انه لولا النقول العربية لكتب المفكرين اليونانيين لما استطاع الغرب ان يعرف النتاج الهلّيني (الثقافة اليونانية). ولكن يزيد، انه لولا العرب لكان من المستحيل تماماً على الغرب اللاتيني الكاثوليكي ان يتصل بالشرق اليوناني الارثوذكسي». ان هذا الكلام، على الرغم من انه صحيح ولا ادعاء فيه او تبجح، ليس قولي انا، وانما استشهدت به من كتاب للدكتور سارطون، شيخ مؤرخي العلم في العصر الحديث.

والاشارة الى كتاب سارطون ظاهرة في حاشية كتابي مع ارقام الصفحات. وانا اعتقد في الدرجة الاولى ان جورج سارطون الكاثوليكي ادرى بحقيقة الصلات بين العالم الكاثوليكي والعالم الارثوذكسي من غرونيباوم اليهودي. ثم ان الدكتور غرونيباوم لو كان يريد العلم والحقيقة في انتقاده لما وجّه كلماته النابية اليّ والى الثقافة العربية الاسلامية، بل لناقش الدكتور سارطون مناقشة علمية غايتها تبيان وجه الحق في هذه القضية. ولكن القضية ليست قضية علم او حق، انها تحامل واستعمار. ان الدكتور غرونيباوم قد سلك المسلك الذي املاه عليه ايمانه وبيئته، وساسلك انا المسلك الذي يمليه عليّ ايماني وتمليه بيئتي. ثم ان في فضائل الاسلام والعرب مايغنيني ويغني كل مسلم وكل عربي عن ان يكذب على التاريخ وعلى الحقيقة وعلى الحق. وكنت اود ان لو فعل الدكتور غرونيباوم مثل فعلي».

ج ـ كتاب «غبار السنين»:

وفيه خواطر تدور حول اساتذته الذين درس عليهم في المانيا وفي فرنسا. وقد اشرت الى ذلك في الهامش رقم(٣) من التمهيد. فلا فائدة من اعادته هنا. وعلى العموم فهو يقدرهم ويعترف بعلمهم وبفضلهم عليه.

د ـ بحثه «المستشرقون: ما لهم وماعليهم»:

وفي هذا البحث يعرّف المستشرقين فيقول: (ص ٥٤) «المستشرقون طبقة من الناس كالادباء والفقهاء والعلماء والمؤرخين والفلاسفة، فيهم البارع والعادي والخائب، وفيهم الامين والخابط والخائن، وفيهم القادر والضعيف والعاجز. ومن الظلم والجهل معاً ان نحكم على احد من اسمه، فلا بدّ من النظر الى اعمال الناس قبل ان نجعلهم اصنافاً في عليّين او في الاعراف او في جهنم».

الى ان يقول: «لاجدال في ان الاستشراق (اشتغال نفر من العلماء الغربيين باحوال الشرق) قد نشا بعد الحروب الصليبية بعوامل سياسية غرضها إفهام الغربيين احوال الشرقيين كي يصبح من السهل على رجال السياسة الغربيين ان يعالجوا امور الناس العملية في الشرق الغني معاملة تستفيد منها الدول الغربية القوية. وكذلك كان للاستشراق غاية دينية لخدمة المبشرين الذين ارادوا ان ينشروا ديانتهم بين الشرقيين من مسلمين وغير مسلمين، اما الذين انطلقوا من إعجاب خالص لمعرفة ادب العرب خاصة وفلسفة العرب وعلوم العرب فهم قليلون اذا نحن قسناهم بالذين رغبوا في الاستشراق اندفاعاً في اهدافهم السياسية والدينية».

ثم يضيف قائلاً: ان اوائل المستشرقين منذ القرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) ـ اذا جازت التسمية كانوا من الرهبان خاصة، ذلك لأن العلم كان في ذلك الدور من تاريخ اوروبا يكاد يكون قاصراً على رجال الكهنوت. فلا عجب اذن اذا نحن قلنا ان غربرت الفرنسي الذي اصبح بابا باسم سيلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣م/٣٨٩ ـ ٣٩٣هـ) كان اول المستشرقين، كما كان اول بابا فرنسي يرقى سدّة الفاتيكان.

وفي (ص ٥٥) يستطرد فيقول: «ومنذ القرن السادس عشر للميلاد (العاشر للهجرة) بدا الاستشراق بالمعنى المقصود عندنا الآن (الاهتمام باللغات الشرقية: العربية والتركية خاصة ـ الاهتمام بجمع المخطوطات العربية

لنشرها ـ الكتابة في موضوعات شرقية: دينيّة ولغويّة وادبية).

في هذا الدور المتقدم بدأ الاستشراق العلمي يستخدم في المصالح السياسية الاوروبية. كان المستشرقون يعيّنون سفراء في البلاد الاسلامية (في الدولة العثمانية خاصة). وقد كانت المهمة الاولى لهؤلاء العلماء باللغات الشرقية وبالموضوعات الشرقية وبمعرفة الاحوال الاجتماعية والنفسية للشعوب الاسلامية فهم البلاد الاسلامية وفهم اتّجاهات اهلها لاستغلال خيرات هذه البلاد .

هنا يجب ان نفرق بين طبقتين من هؤلاء المستشرقين: طبقة المستشرقين في الدول الكبيرة (كانكلترا وفرنسا وهولندا) اذا كان لها مستعمرات وبقية الدول التي ليس لها مستعمرات (كالدانمارك واسوج ثم المانيا الى حدّ ما). وكان الغالب على المستشرقين في الدول الاستعمارية قلّة الامانة في البحوث الشرقية (والدينية والثقافية منها خاصة)، وان كان قد شذّ عن ذلك نفر من المستشرقين لانستطيع ان ننكر امانتهم. غير ان هذا لايعني ان نفراً من المستشرقين في دول المعسكر الصغير لم يجُانبوا الامانة العلمية.

وهناك على كل حال حقيقة لايجوز ان نمر بها غافلين:

انّ نفراً من المستشرقين الذين وضعوا القواميس العربية ونشروا الكتب العربية ثم كتبوا البحوث الاضافية بلغاتهم في احوال البلاد الاسلامية قد قاموا بعملهم هذا بأثر من رغبتهم في العلم والمعرفة. ففضلهم في ذلك غير مُنكر. اما ان يكون رجال دولهم قد استغلوا هذه الجهود لاستغلال العرب والمسلمين فامر آخر. وانا هنا، وفي هذا المقطع، لا أريد ان احكم على النيّات. ان الحكم على اعمال المستشرقين في طبقاتهم المختلفة سياتي في مكانه.

ثم هناك امر آخر تحسن الاشارة اليه هنا:

ان المستشرقين كانوا طبقة من العلماء الذين خصّوا اوقاتهم بموضوعات معيّنة. من اجل ذلك كانوا اكثر فهماً للموضوعات التي طرقوها من الناس العاديين. ولكن ليس معنى هذا انهم لم يكونوا يُخطئون. ان المستشرق ـ او المستعرب ـ مهما يكن قديراً في معرفة اللغة العربية، فانه لايمكن ان يكون له من الحسّ اللغوي ماللعالم العربي الأصيل.

وكذلك المستشرق الذي يدرس الأدب العربي ويجيد تفسيره اللغوي والبلاغي ويدرك الاحوال التاريخية والثقافية الملابسة له ، ان هذا المستشرق لايمكن ان تكون له الذائقة الادبية التي تكون للاديب العربي بالوراثة الاجتماعية. ويُحسن ايضاً ان يكون لنا لفتة عامة قبل ان ناتي الى نفر من المستشرقين باسمائهم وطبقاتهم.

ما الوجه المكن في سوء الظنّ في عمل شامبليون Champollion (١٧٩٠ ـ ١٨٣٢) الفرنسي الذي فك رموز الكتابة الهيروغليفية (المصرية القديمة) ومكّن العلماء جميعاً من معرفة كنوز الثقافة القديمة في مصر ؟ ثم ماالوجه في سوء الظن في المستشرق الانكليزي مارغوليوث (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠) الذي نشر معجم الادباء لياقوت الحموي بتصوير مخطوطة ذلك الكتاب؟ هذا مع العلم اليقين بان مارغوليوث من اشدّ اعداء الثقافة الاسلامية ومن الذين وضعوا جميع جهودهم في خدمة السياسة.

فالنظر في الاستشراق وفي المستشرقين ـ كالنظر في كل امر آخر وفي كل قوم آخرين ـ يجب ان يكون الى عمل الفرد لا الى اسمه. فان حَسُن الاسم كما يَحسُنُ العمل، فذلك خير وافضل. وهنا سؤال جديد: ايكون العربي او المسلم مستشرقاً؟ اقصد: ايسمّى احدهم مستشرقاً، ولو قام بعمل يقوم به المستشرقون عادة؟

ان الدكتور فيليب حتي عربيّ اكتسب الجنسية الاميركية في عام ١٩٢٤ ثم عاش منذ ذلك الحين في الولايات المتحدة وتوفي فيها. وقد كتب معظم ماكتبه ـ ان لم اقل جميع كتبه المشهورة باللغة الانكليزية ـ وله مواقف تشبه مواقف المستشرقين . ولكن الدكتور فيليب حتي ليس مستشرقاً بالمعنى الذي نقصده هنا. ان كل ما فعله لايخرجه من تربيته العربية الاولى. ربّما كان فيليب حتي عربياً مخطئاً او ظالماً لقومه، ولكنه ليس مستشرقاً .

وهنالك مثال اكثر وضوحاً: فؤاد سزكين.

فؤاد سزكين مسلم تركي[١] يعيش في ايامنا. وقد خطر له ان يحرّر كتاب تاريخ الادب العربي للمستشرق الكبير المعروف كارل بروكلمان (ت ١٩٥٦) وان يستمر فيه. ثم وجد ان ذلك شبه مستحيل او مستحيل. ان الكتاب ضخم وفيه موضوعات كثيرة (لاريب في انه كان لبروكلمان مساعدون له في عمله)، فخطر لفؤاد سزكين ان يتناول عدداً من وجوه كتاب

بروكلمان وان يُنشئها انشاء جديداً دقيقاً واسعاً. وقد وضع فؤاد سزكين الاجزاء التي انجزها باللغة الالمانية (لغة المستشرق بروكلمان). ومع هذا فان فؤاد سزكين ليس مستشرقاً.

«ان نفراً منا يسيئون الظنّ بالمستشرقين ولا يرون بهم خيراً»..

ثم ينتقل في (ص٥٧) الى اتخاذ موقف منصف فيقول:

«ليس الاستشراق عدواً للاسلام وللغة العربية. هناك نفر من المستشرقين مثل نفر منا ايضاً. قصدوا ان يسيئوا الى اللغة العربية والى الاسلام بعوامل من السياسة الاستعمارية، كما ان هناك نفراً آخرين من المستشرقين خدموا الثقافة الاسلامية واللغة العربية خدمة جليلة لم يكتب للعرب انفسهم ان يقوموا بمثلها. وكذلك هنالك في المستشرقين (كما نجد في طبقات كثيرين من الباحثين) كانوا اشخاصاً عاديين في علمهم وفي جهدهم وفي غاياتهم».

ثم يقسم المستشرقين الى قسمين: المحسنين والمسيئين. ويذكر لنا اسماء عدد من هؤلاء وهؤلاء منوهاً ببعض ماقدموه راداً على بعضهم الآخر.

المحسنون:

ويبدا بالمحسنين فيقول (ص ٥٨):

«اول هؤلاء المستشرقين المحسنين اولئك الذين جمعوا المخطوطات العربية وحفظوها ثم فهرسوها في قوائم وسهّلوا سبيل الوصول اليها. ويؤسفني ان كثيراً من المخطوطات التي بقيت في موطنها قد ضاع بعضها، كما ان جانباً كبيراً منها يصعب اليوم الوصول اليه.

ثم يذكر من بين هؤلاء:

المستشرق الالماني غوستاف فلوغل (Gustav Flugel) (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) الذي وضع الفهارس للكتب الشرقية (من عربية وغيرها). واول من وضع فهرساً لالفاظ القرآن الكريم سنة ١٨٤٠. كما فهرس كتاب كشف الظنون لحاجّي خليفة.

ثم يذكر المستشرق الهولندي آرنت يان فسنك (Arent jan Wensink) (١٨٨٢ ـ ١٩٣٩). الذي فهرس الفاظ الحديث الشريف في اربع عشرة مجموعة من مجاميع الحديث.

والمستشرق الايطالي اغناطيوس غويدي (Ignazio Guidi) (١٨٤٤ ـ ١٩٣٥).

ويشير الى نشرهم للكتب العربية فيقول:

«ثم توالى طبع المصادر العربية في انحاء اوروبة على يد المستشرقين: تاريخ الطبري، تاريخ ابن الاثير، الطبقات الكبرى لابن سعد. وغيرها عشرات رأت النور في المطابع قبل ان تطبع في البلاد العربية. ولا يحسن ان ننسى «نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب» لأبي العباس المقّري (ت ١٠٤١هـ). ثم يعلق على ذلك قائلاً: «ونجد نحن اليوم ـ مع الاسف الشديد ـ اناساً منّا يأتون الى كتاب قد حققه خمسة او ستة من المستشرقين في المدة الطويلة من عمرهم فيعيدون طبع ذلك الكتاب في مدة يسيرة ويكتبون على صفحته الاولى «تحقيق» او «بتحقيق»... ثم يوردون اسماءهم».

ثم يتناول موضوع ترجمة او نقل الكتب العربية الى اللغات الاوربية منذ قديم العصور امثال القرآن الكريم وكتب العلم والطب والفلك ومقدمة ابن خلدون وكتاب الف ليلة وليلة وكثير سواها التي قام بها المستشرقون منذ عدة قرون فاستفادت منها اوروبا.

ثم يقول (ص ٦٠) مضيفاً الى ذلك:

«كتب المستشرقون عدداً كبيراً جداً من البحوث في الموضوعات العربية المختلفة: في دائرة المعارف الاسلامية وفي المجلات التي اسسوها لتلك البحوث خاصة وفي كتب مستقلة، وجاءوا بنظريات اثبتوها بالبراهين على فضل العرب وفضل الثقافة العربية، مما غفل عنه العرب انفسهم او قصّروا في مجاله. ثم يورد اسماء العديدين من المستشرقين ومن مختلف الجنسيات، نذكر منهم:

ادوارد وليم لاين (Edward William Lane) (١٨٠١ ـ ١٨٧٦) وهو بريطاني صاحب القاموس العربي ـ الانكليزي.

ـ راينهارت دوزي (Reinhart Dozy) (١٨٢٠ ـ ١٨٨٣) وهو هولندي وصاحب كتاب تاريخ مسلمي اسبانيا. وله ايضاً ملحق القواميس العربية.

ـ الفرد فون كريمر (Alfred Von Kremer) (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) وهو نمساوي وصاحب تاريخ الثقافة الشرقية في ايام الخلفاء (تاريخ التمدن الاسلامي).

ـ تيودور نولدكه (Theodor Noldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) وهو الماني له تاريخ القرآن.

- غوستاف لوبون (Gustave Lebon) (١٨٤١ - ١٩٣١) وهو فرنسي صاحب كتاب الحضارة العربية.

- كارلو نلينو (Carlo Alfonso Nallino) (١٨٧٢ - ١٩٣٨) وهو ايطالي له كتاب علم الفلك عند العرب في القرون الوسطى.

- ميغال آسين بلاسيوس (Miguel Asin Palacios) (١٨٧١ - ١٩٤٤) وهو اسباني صاحب النظرية القائلة بان دانتي الشاعر الايطالي الكبير، قد تاثر في رائعته «المهزلة الالهية» بكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي.

- كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) (١٨٦٨ - ١٩٥٦) وهو الماني صاحب الكتاب الشهير «تاريخ الادب العربي». وكثير غيرهم.

المسيئون:

ثم ينتقل الى الكلام على المسيئين من المستشرقين بحق الامة العربية واللغة العربية والحضارة العربية والاسلام وهم كثر فيقول (ص ٦١):

اما المستشرقون الذين اساءوا عفواً (وهؤلاء معذورون) او قصداً (هؤلاء كثيرون جداً) فان عددهم يعيا على الحصر، وخصوصاً اولئك الذين يعاصروننا.

ومن الذين اساءوا عفواً (من غير ان يقصدوا) تيودور نولدكه - برغم كتابه القيّم «تاريخ القرآن» ومقاله الواسع عن القرآن في الطبعة الحادية عشرة دائرة المعارف البريطانية (١٩١١). مرّ نولدكه بالآية الكريمة في سورة يوسف (١٢:٤٩): «ثم ياتي من بعدِ ذلك عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ وفيه يَعْصِرونَ». فزعم ان كلمة «يُغاث» هنا تدل على حالة الجو في مصر فإن مصر لاتعتمد في خصبها على المطر، بل على فيضان النيل.

ولقد غاب عن نولدكه امر يسير في الصرف:

ان الفعل المجهول «يُغاثُ» يمكن ان يكون مصوغاً من الفعل المجرّد «غاث» (غاث الله البلاد: انزل فيها الغيث اي المطر) ومن الفعل المزيد «اغاث» (اغاث الله عباده: اجاب دعاءهم وانقذهم). وقد ظن نولدكه ان المقصود بالآية الكريمة المعنى الاول، مع ان المقصود هو المعنى الثاني (وان كان نفر من المفسّرين قد اخطاوا في مثل ذلك)[٢].

اما الذين اساءوا قصداً او جهلاً اشدّ من قصد السوء نذكر منهم بيكر (Becker, Carl Heinrich) (١٨٧٦ - ١٩٣٣) الالماني وكان وزيراً للمعارف (١٩٢٥ - ١٩٣٠) قبل مجيء هتلر الى الحكم. اسّس بيكر مجلة «الاسلام» (Der Islam) (١٩١٠). وله كتاب عنوانه «دراسات في الاسلام» (جزآن ١٩٢٤ - ١٩٣٢).

وله من الاساءات الجملة التالية:

«لاسبيل الى السيطرة على المسلمين مادام هذا القرآن موجوداً».

ثم ياتي نفر كثيرون من المستشرقين من امثال وليم موير (Sir William Muir) (١٨١٩ - ١٩٠٥) وهو انكليزي وله كتاب «حياةمحمد». واغناطيوس غولدزيهر (Ignaz Coldziher) (١٨٥٠ - ١٩٢١) المجري. وله كتب من عناوينها: الخرافات عند العبرانيين - دراسات محمدّية (اسلامية) محاضرات في الاسلام (١٩١٠). ومن هؤلاء ايضاً دافيد (داوود) صموئيل مارغوليوث (D.S. Margoliouth) (١٨٥٨ - ١٩٤٠) وهو بريطاني، له «معجم الادباء» لياقوت الحموي (نشره بالتصوير الفوتوغرافي)، كما نشر كتباً اخرى. ثم له «حياة محمد». ومارغوليوث كان يهودياً فصبا الى المسيحية (قيل: بل ابوه فعل ذلك).

ان هؤلاء المستشرقين المسيئين وامثالهم يقولون إن الاسلام شكل من اشكال النصرانية - او ان احسن ما في الاسلام ماخوذ من النصرانية - او ان ما في القرآن ماخوذ من التوراة ..

ان هؤلاء وامثالهم مسيئون اساءة يحمل عليها الحقد وشيء من الجهل، اما المستشرقون السياسيون فساكتفي بالكلام على اثنين منهم وهما وليم مارسيه ولويس ماسينيون الفرنسيان.

سابدا بلويس ماسينيون الذي كان مستشاراً للشؤون الشرقية في وزارة الخارجية الفرنسية.. ثم انه اهتم بالتصوف المتطرف.. فالتشجيع على دراسة التصوف المتطرف والتشجيع على ممارسته وحدهما ضرر كبير.

ثم يختتم قائلاً (ص ٦٢):

كان في المستشرقين يهود، وكان فيهم نصارى من الكاثوليك ومن البروتستانت. وكان فيهم المحسنون كما كان فيهم المسيئون. ولكن انا الآن انظر الى ما عملوا لا الى ماكانوا: فالمحسن منهم من احسن في دراسته الثقافية

الاسلامية (وكان مخلصاً لوجه العلم) بقطع النظر عن اصله: والمسيء منهم من جانب سبيل العلم. ويخلص مستشهداً بقول الفيلسوف ابن رشد:

يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وانواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي.. فبيّن انه يجب علينا ان نستعين على مانحن بسبيله لما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء اكان (من تقدمنا) مشاركاً لنا في الملّة ام غير مشارك لنا في الملّة... واذا كان هذا كله، فقد يجب علينا، اذا الفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منه غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

هـ ـ وفي آخر مقال له حول المستشرقين يعرّف المستشرق كما يلي وهو لايختلف عن التعريف الذي اوردناه سابقاً: «المستشرق عالم اجنبي (اوروبي اميركي) غير مسلم (مسيحي او يهودي) يُعنى بالثقافة الاسلامية من خلال اللغة العربية. والمستشرقون جماعات كالمهندسين والمحامين والفقهاء والادباء والتجار والصنّاع والعمال.

وفي كل جماعة طبقات، وكل طبقة فيها العالم والجاهل، والصادق والكاذب، والمخلص وغير المخلص.....».

ثم يقسّم المستشرقين الى خمس طبقات:

فالطبقة الاولى: تبدأ بالسيئين وهو يستدرك قبل ان يتناولهم فيقول لنا: إنه لايقول ذلك عنهم انطلاقاً من موقف مسبق كما شأن الاشخاص الذين لايعرفون اللغات الاجنبية منا. او لايقرؤون كتب المؤلفين مباشرة. بل يقرؤون اشياء من الصحف او غيرها يبنون على اساسها احكامهم، وبالتالي لايريدون، سلفاً ان يروا في المستشرقين خيراً.

ويتناول الفرنسي ارنست رينان (Ernest Renan) (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) فهو في نظره فيما كتبه عن الاسلام لايقف موقفاً منصفاً بل انه يتحامل على الاسلام وكذلك يفعل هنري لامنس (Henri Lammens) (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧) وهو راهب من اصل بلجيكي.

ثم يذكر الانكليزيين وليم مور وصموئيل مرغوليوث وقد مرّ ذكرهما.

والطبقة الثانية:

يتناول فيها ثلاثة مستشرقين: «فيدمان، ثم «سوتر، ثم «فبكه». وهؤلاء عنوا بتاريخ العلوم عند العرب وفي هذا الحقل لامجال للاساءة الى العرب او المسلمين فهم الى حد ما منزّهون.

الطبقة الثالثة:

وتضم الذين اهتموا بطبع القرآن الكريم ـ اول طبعة في مدينة هامبورغ بالمانيا عام ١٩٦٤ ـ وفهرسة مفرداته وكذلك فهرسة الفاظ الحديث. وهذه الاعمال تخدم الاسلام والمسلمين.

الطبقة الرابعة:

تضم الذين اهتموا بنشر الكتب العربية وقاموا بتحقيق كتب عديدة تحقيقاً علمياً دقيقاً ونشروا: تاريخ الطبري وتاريخ ابن الاثير وتاريخ ابي الفداء وكتاب نفح الطيب للمقرّي وكثير غيرها. وكل هذا فائدة وبركة.

الطبقة الخامسة:

وهي تضم المستشرقين الذين نقلوا بعضاً من التراث العربي والاسلامي لاغناء ثقافتهم. ونذكر من بينهم المستشرق الالماني روكرت (Friedrick Ruckert) (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) الذي ترجم مقامات الحريري الى اللغة الالمانية.

وهناك ايضاً عبدالرحمن نيكل (A.R.Nykl) (١٨٨٥ ـ) البوهيمي (التشيكوسلافي) الاصل الاميركي الجنسية الذي وضع كتاباً مفصلاً في اصل الشعر البروفنسالي (الفرنسي القديم) مع الدلالة على جذوره العربية.

ونيكلسون (R.A.Nicholson) (١٨٦٨ ـ ١٩٤٥) الانكليزي الذي وضع كتاب «تاريخ العرب الادبي» ونقل نماذج الشعر فيه الى اللغة الانكليزية شعراً، كما نقل عدداً من الآيات القرآنية الكريمة الى الانكليزية شعراً ايضاً. وفي هذا الكتاب ذوق رفيع وانصاف جميل.

ثم يطري ما قام به كل من ثيودور نولدكه في ابحاثه عن القرآن الكريم. وليفي بروفنسال لما الّفه حول تاريخ العرب في الاندلس وحول الثقافة والحضارة الاسلاميتين.

ويختم مقالته بهذه الفقرة المنصفة فيقول:

«بقيت لي كلمة اوجهها الى الذين يشتمون المستشرقين جميعاً ولا يرون للاستشراق فضيلة. اولئك ليس لهم انصاف في تقييم الموضوعات المعالجة. بل يبنون احكامهم استناداً الى كره الاسماء».

كلمة اخيرة:

من حق الدكتور عمر فروخ ان يدافع عن دينه ولغته وتراثه وحضارته. هذا أمر لاينُكره عليه منصف. فهو لايترك مناسبة الاّ ويثبت ذلك. ومن واجبه كذلك ان يتصدى للذود عن كرامته وكرامة أمته وهو على العموم يقف موقف المنصف المتزن يوازن ويدقّق قبل ان يلقي الكلام على عواهنه ويهبّ لمجرد ان مستشرقاً تناول الاسلام بسوء وتجنّى عليه او تحامل على الامة العربية والاسلامية.

ولكن احياناً يشط به القلم فينسب الى المستشرقين مواقف ماقصدوا اليها او يفسر كلامهم على غير محمله. فاذا ما انتقد بعضهم احياناً الدين - أي دين - فلا داعي الى توجيه الاتهامات لهم ونعتهم بالتحامل والتبعية والتبشير. فهم قد وقفوا مثل تلك المواقف المنتقدة امام النصوص المسيحية وطبقوا عليها المنهج العلمي والتاريخي ونظرية ديكارت التي تقوم على الشك. فليس بالضرورة ان يكون كل انتقاد تحاملاً او ان يكون صادراً عن غايات شريرة او مبيّتاً لمآرب استعمارية.

فهو مثلاً يوجه النقد لنولدكه، المستشرق الالماني الكبير، الذي خدم بابحاثه الاسلام - بمالم يستطعه سواه - لانه فسّر كلمة «يُغاثُ» في الآية ٤٩ من سورة يوسف (١٢:٤٩):

«ثم يأتي من بعدِ ذلك عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ وفيه يَعْصِرون». على انها تُفيد المطر. ومنها الغيث: أي المطر. ان تفسير نولدكه مطابق لتفسير الامامين الجليلين (المحلي والسيوطي) الذي يشرح الآية كمايلي:

«(ثم يأتي من بعد ذلك) أي السبع المجدبات (عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ) بالمطر (وفيه يَعْصِرون) الاعناب وغيرها لخصبه». وأنا لاأرى أن تفسير نولدكه خطأ وان كانت كلمة «يُغاث» تحمل على وجهين غاثه يغوثه غوثا اعانه ونصره. او المعنى الذي ذكره نولدكه المطر.

وهو يأخذ على الدكتور فيليب حتي بعض مايأخذه على سائر المستشرقين بينما فيليب حتي يقول في مقدمة كتابه «صانعو التاريخ العربي»[٦٢] (Makers Of Arap History) عن النبي محمد كلاماً لايستطيع أي مسلم ان يزيد عليه:

«لقد سجّل لنا التاريخ عدداً من اسماء رجال اوجدوا ديانات، واسماء رجال آخرين، بنوا أمماً، وغيرهم اسسوا دولاً. غير انه لم يسجل لنا أسم رجل واحد، سوى النبي محمد، كان صاحب رسالة وباني أمة ومؤسس دولة».

وقد تختلف الآراء وتتنوع الاجتهادات وتتباين التفسيرات وتتمايز المواقف وليس من الضروري ان يتفق جميع الباحثين على نتيجة واحدة وان يُجمعوا على رأي واحد. فالمسألة ليست مسألة علمية لاتقبل التأويل.

تبقى مسألة اخرى لا اوافقه عليها. فهو لا يعتبر فؤاد سزكين (Fuad Sezkin) (١٩٢٤ -) مستشرقاً لانه مسلم تركي. ان سزكين استاذ في جامعة فرانكفورت ويحمل الجنسية الالمانية ويعمل في حقل تاريخ الادب العربي ويكمل ماقام به بروكلمان. فالادب العربي بالنسبة اليه أدب غريب وكذلك اللغة العربية ومن هذه الناحية لايختلف عن بروكلمان سوى انه مسلم. ومتى كان الدين عاملاً يدخل في الاعمال الاكاديمية والابداعية؟!.

ومهما يكن من أمر، فان الدكتور عمر فروخ يعد من الباحثين العرب الذين فهموا موضوع الاستشراق المثير للجدل وتعاملوا معه بعلم وتعقل واستفادوا منه وافادوا وتصدوا له وكشفوا حسناته وسيئاته والمرء قد يخطىء وقد يصيب. وقديماً قيل: جل من لايخطىء. والمهم ان يسعى المرء ويجدّ وهذا ما فعله عمر فروخ فله أجر عند ربّه.

وتجدر الاشارة هنا الى انه لايهاجم فقط المسيئين من المستشرقين او المستعربين، الذين يقسمهم الى قسمين: محسنين ومسيئين - والمسيؤون اكثر عدداً - ويجعلهم في خمس طبقات بل يهاجم كذلك الباحثين العرب انفسهم الذين يخطئون او يقصرون او يتحاملون او يدعون علماً ليسوا من اهله..

رحم الله عمر فروخ فلقد ذهب معه علم كثير.

الهوامش

(١) مجلة «الحوادث» الجمعة ٢٣/٩/١٩٨٨ العدد/١٦٦٤.
(٢) كتاب تكريم العلامة الدكتور عمر فروخ. تقديم وجمع وتحقيق د. حسان حلاق، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م (ص ١٨٧ ـ ١٨٨) نشر في مجلة الشراع ١١/١/٨٨).
(٣) حول دراسته في جامعات اوروبا راجع كتابه «غبار السنين»، دار الاندلس ـ بيروت ١٩٨٥ (ص ٥٤ ـ ٥٥ ـ ٦٣ و٧٥). وكذلك كتاب التكريم (ص٥٨).
(٤) بيروت، المكتبة العصرية، طبعة اولى ١٩٥٣ طبعة خامسة ١٩٧٣
(٥) دار الاندلس، بيروت ١٩٨٥.
(٦) العدد الاول كانون الثاني ١٩٨٧، اعظمية بغداد، العراق.
(٧) مجلة «نور الاسلام»، بيروت العدد الاول، السنة الاولى جمادى الثانية ١٤٠٨هـ/يناير ـ فبراير ١٩٨٨.
(٨) تاليف ليوبولد فايس ـ دار العلم للملايين، بيروت طبعة اولى ١٩٤٦. طبعة سابعة ١٩٧١.
(٩) بيروت طبعة اولى ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م طبعة ثانية ١٣٨٣هـ/١٩٦٣.
(١٠) دار العلم للملايين، بيروت، طبعة اولى ١٩٧٢.
(١١) يحمل الجنسية الالمانية وهو استاذ في جامعة فرانكفورت.
(١٢) بينما في تفسير الامامين الجليلين (المحلي والسيوطي): «(عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ) بالمطر».
(١٣) نشر في نيويورك ١٩٦٨. نقله الى العربية الدكتور انيس فريحة وراجعه الدكتور محمود زايد ونشرته دار الثقافة في بيروت سنة ١٩٦٩.

الدكتور حكمت عبدالمجيد علاوي

كلية اللغات ـ جامعة بغداد

تاثير اللغة العربية في اللغة الاسبانية

واثرها على الحركة الفكرية في الاندلس

المقدمة:

يتناول بحثنا هذا عرضاً مختصراً لاهم عوامل ازدهار الحركة الفكرية في الاندلس بعد ان انتشر الاسلام في جميع الاصقاع المغربية ، ودعا سكانها الى تعلم لغة القرآن الكريم وإقبال الناس عليها . ولما تمت حركة التحرير والفتوحات العربية الاسلامية ، واصبح العرب حكام تلك الاصقاع من الأرض التي فتحوها، اقبل الداخلون في الاسلام من غير العرب على تعلم اللغة العربية . وبفضل التحرير دخلت امم وشعوب كثيرة في الاسلام وتعربت ، وقد نتج عن ذلك التقاء ثقافات مختلفة، واصبحت اللغة العربية لغة العلوم والآداب والفلسفة ولغة الحضارة العالمية في العصور الوسطى، وذلك لغنى مفرداتها وقابليتها على النمو والتطور والاستجابة لحاجات الحياة.

واختلط العرب بالأمم الاخرى ، حاملين معهم تلك الحضارة العريقة، واقاموا الدولة العربية الاسلامية التي امتدت حدودها الى الصين واقاموا شرقاً والاندلس والمحيط الاطلسي غرباً .

وقد رافق ذلك تشييد صرح حضارة عربية اسلامية زاهرة كان لها الدور العظيم في شبه الجزيرة الايبرية .

وحَمَل العرب الى الاندلسيين لغتهم فاخذت تنتشر حتى تغلبت على لغة البلاد الاصلية واصبحت اللغة الرسمية ، ولغة الترقي والحضارة .

وفي نحو ٩٢هـ/٧١١ للميلاد، اندفع العرب في موجة فتوحاتهم ، تستهويهم بلاد طالما استهوت غيرهم من قبلهم، بلاد تقع في الجنوب الغربي من القارة الاوربية، وقد سميت بالامس الاندلس ، وهي اليوم تسمى اسبانيا .

وكان العامل الاول في بناء تلك الحضارة الزاخرة في الاندلس هو:

١) شغف اهل الاندلس باللغة العربية:

بعد ان حمل العرب لغتهم الى الاندلس ، وبعد ان هدات اضطرابات الفتح، راح الاندلسيون ينقلون العلوم وينشرون المعارف ، وقد وفدت جماهير العلماء من الشرق واشتدت العناية بالعلم والتعليم ، وقامت في كل مدينة اندلسية مدرسة ، وكان في قرطبة وحدها ثمانون مدرسة ، تنشر الثقافة العربية، وراح الاندلسيون يهتمون بجمع الكتب، وانشاء المكتبات ، وقد جمعت الخزانة الملكية في قرطبة وحدها نحواً من اربعمائة الف مجلد[1] وإن اللغة العربية قد ظلت لعدة قرون ، وفي النصف الثاني من العصر الوسيط ، لغة الحضارة السائدة في العالم ، ولاعجب ان نسمع (البارو ـ ALvaro) القوطي ، وهو من الطاب الثائرين على المسلمين في القرن التاسع الميلادي، يستنكر انصراف الاسبان عن لغتهم، ويندد بشغفهم باللغة العربية وآدابها... ويتالم لانه لايكاد يجد بين كل الف شخص شخصاً منهم ، واحداً يستطيع ان يكتب باللاتينية خطاباً الى صديق له[2] .

وبهذا فقد نشا المجتمع الاندلسي محباً للعلم ، والرغبة في التحصيل والاخذ باسبابه والغوص في اعماق اللغة العربية وآدابها، ويسعى الى الظفر في المزيد من الثقافة العربية ولاسيما بعد ما رأى ملاءمتها لازدهار الفكر وتطوره.

٢) تاثير اللسان العربي في اللغة الاسبانية:

لاريب في ان اثر اللسان العربي في اللغة الاسبانية من اهم آثارنا العربية واكثرها خلوداً، كما انه دليل قاطع على ان الحضارة العربية الاسلامية وجدت في الاندلس ، الأرض الخصبة لازدهار اغراسها .. وقد كان اللسان العربي خير اداة للتعبير عن تلك الحضارة خلال تسعة قرون تقريباً . ومن الثابت ان الأثر العربي في بعض مناطق الاندلس قد استمر حتى مطلع القرن السابع عشر وذلك لان قرابة نصف مليون عربي اختاروا البقاء في اسبانيا بعد ان استرجعها الملوك الاسبان لشدة تعلقهم بها وبارضها جيلاً بعد جيل ، وقد عُرف هؤلاء القوم باسم (الموريسكيين Moriscos)، وظلوا يتكلمون العربية ويكتبونها حتى تم اندماج بعضهم بالاسبان نهائياً لغةً وديناً . فالموريسكيون ، هم العرب الذين تنصروا بعد ان استرجع ملوك الاسبان الاندلس من يد المسلمين العرب ، اما الذين لم يتنصروا وآثروا البقاء في الاندلس فقد اضطروا للموافقة على ان يكونوا تابعين لملوك الكاثوليك الذين اطلق عليهم تسمية (المدجنين Mudejares) الذي نشا عنهم عند بقائهم في اسبانيا ، فن جديد في الهندسة والمعمار والصناعة اليدوية[٣] .

وقبل التحدث عن اثر الموريسكيين والمدجّنين في اللغة الاسبانية في مختلف بقاع الاندلس ، لابد لنا من التحدث عن المستعربين Mozarabes، وهم ابناء البلاد الذين تاثروا بالثقافة العربية والحضارة الاسلامية ابان الحكم العربي في اسبانيا ، ولقد حافظ هؤلاء على معتقداتهم الدينية غير انهم تعلموا العربية ومارسوها الى جانب لغتهم الاصلية المشتقة من اللغة اللاتينية والتي كانت تُعرف بالرومانسية ، وهي نواة اللغة الاسبانية . وكما هو معروف بان الحكم العربي في الاندلس قد توطدت دعائمه إثر حُكم القوط الغربيين ـ Visigodos) وهم قومٌ من القبائل الجرمانية احتلوا اسبانيا في القرن الخامس الميلادي ، قدِموا من ايطاليا وفرنسا، واتخذوا لغة الرومان الدارجة فيها لغة لهم ، وقد اضافوا الى تلك اللغة اللاتينية الدارجة بعض مفرداتهم واسمائهم . وكان حصيلة ماقدموه الى اللغة الاسبانية لايُقارن بما قدمّه العرب الى اللغة المذكورة من المعاني والمفردات والمصطلحات العلمية والفنية والادبية ، وقد تجاوز الاربعة آلاف كلمة من الكلمات العربية الاصل قد ادخلت الى الاسبانية ـ اللاتينية[٤] .

ويذكر العالم الاسباني رافائيل لابيسا في كتابه ـ تاريخ اللغة الاسبانية ـ إن التاثير العربي على اللغة الاسبانية ياتي مباشرة بعد العامل اللاتيني ، ونحن نرى فيها اليوم عدداً كبيراً من المفردات التي تبدا بـال التعريف وهذا مايرشدنا في احيان كثيرة الى اصلها العربي[٥] .

اورد هنا بعض الامثلة على هذه المفردات:

اللوز: Aloza اللوز الاخضر.

اللوبية : ALubia ـ وتطلق على الفاصوليا

الطبق: Altabque ـ سلّة من الصفصاف او الاناء الذي يؤكل فيه .

الطائر: Altar ـ (فلك) نجم ـ النسر الطائر

الديباج: Altibajo ـ ضرب من النسيج يشبه الخميلة

الترمس: Altramuz ـ (بضم التاء) جنس من النباتات الزراعيه .

القطارة: Alquitara ـ (بفتح القاف وتسكين الطاء او كسرها) عصارة شجر الأرز تطبخ ثم تطلى بها الابل، وفي التنزيل العزيز (سرابيلهم من قطران) لانه شديد الاشتعال ومادة سوداء سائلة لزجة تستخرج من الخشب والفحم ونحوها بالتقطير الجاف من التسوّس ، والحديد من الصدا (الوسيط) وانها من العربية من قطر اي سائل قطرة قطرة.

المرابط : Almoravid ـ قبيلة من مغاربة الاطلس الذين استنجد بهم امراء الطوائف يومئذ في الاندلس على الاستعانة بهم لانقاذ طليطلة التي كانت اول قاعدة اسلامية عظيمة تسقط في يد اسبانيا النصرانية[٦] .

وهناك الكثير من هذه المصطلحات العربية الاصل في اللغة الاسبانية واللاتينية على السواء:

الزعفران : جنس نباتات بصلية معمرة Azafaran —

القطن: Algodon

كاسة (فنجان) ـ طاسة : Taza

الرُز ـ رز وارز ـ في اليونانية oryza ـ لفظة صينية: Arroz .

السُد : دولاب يدار فيرفع الماء ـ Azud — Azuda

السطح: Azotea

مُدّ : (كيل قديم) ـ Almud

الكيمياء : Alquimia

الجزيرة : ALgeciras

المخدّة (الوسادة) : ALmohada

(بوسة): قبله ـ فارسي معرّب (الوسيط) ـ Beso

(حَبْل) ـ الحبل : مافُتل من ليف ونحوه ليُربط ـ Cable او يُقاد به . (الوسيط). قال تعالى :

«وامرأته حمالة الحطب . في جيدها حبل من مسد» .

(سورة المسد آيتان (٤ ، ٥).

(قلم): قصبة . قلم : القلم : اليراعة يكتب Calamo بها . ولا يُسمى قلماً إلاّ بعد البري، ويسمى قبله قصبة ويراعة . (المنجد) . قلم في اليونانية Calamus معناه قصبة ، المعاجم الفرنسية : من اللاتينية Calamus قصبة .

قال تعالى: «اقرأ وربك الاكرم . الذي علم بالقلم» ـ سورة العلق ، آيتان ٣،٤.

هذا وان الكثير منها بقي على حاله الاصلي كتابةً ولفظاً ، مع انه حافظ على معناه الاصيل لما اصاب تلك المفردات العربية الاصل ، سواء منها المبتدئة بال التعريف ام غيرها من تحريف لدى دخولها الى اللغة الاسبانية . والسبب في ذلك التحريف منطقي وواضح لما يوجد من فوارق شاسعة بين الحروف العربية والحروف اللاتينية ، وبين نبرة العربية والنبرة اللاتينية واسلوب لفظها ، وبين ذوق الأذن الاسبانية وذوق الأذن العربية . فكل قوم في لغاتهم مالفوا وماتوارثوا ، لذا اختلفت وسائل التعبير واللهجات واللغات ، وكان لابد للاسبان من سكب المفردات العربية ، واسماء الاعلام والمواقع الجغرافية ، والمدن التي اطلق عليها العرب اسماء عربية في قالب سماعي يتناسب مع ذوقهم من جهة ومع امكانات لغتهم الاصلية واحرف هجائهم من جهة ثانية.

فنحن نجد ان كلمة الساقية قد اصبحت Acequia (آثيكيا) والقاضي (Alcalde) (الكالد)، والمعصرة (Almazara) (الماثار)، والضيعة (ALdea) (آلديا) ، وذلك لعدم وجود كل من حرف القاف، والعين، والغين، والحاء والضاد بالابجدية اللاتينية[٧] . مما يلاحظ كذلك ان اسماء العربية والمفردات المسكنّة في آخرها تتفق والذوق الاسباني فتحرك آخرها لدى اقتباسها باحرف صوتية[٨] .

المولدون Muladies: عُرف الاسبان الذين اسلموا إبّان الحكم العربي باسم المَوَلَّدين .

وكذلك حرَّف الاسبان اسماء المدن والقرى والقلاع التي شيدها العرب في الاندلس وفي شبه الجزيرة الايبيرية التي تشتمل على اسبانيا والبرتغال . كما اصاب التمزيق اسماء بعض الأنهر والمواقع الجغرافية التي اطلق عليها اسلافنا اسماء عربية ، فمثلاً مدينة مجريط تحولت الى مدريد وهي عاصمة اسبانيا اليوم ، وكثيراً من المواقع الجغرافية الاخرى ، وهذا مايجعلنا نتوقف عند المرور بمثل هذه المفردات العربية الأصل مستغربين اشد الاستغراب عما لحق بها من تحريف[٩] .

كما ان هذا التمزيق في الاسماء قد لحق باغلبية المفردات العربية الأصل لدى اندماجها باللغة الاسبانية وكذلك الاسماء الاسبانية لدى نقلها الى العربية، كاسماء الاعلام والمدن والمقاطعات والمواقع الجغرافية في شبه الجزيرة الإيبيرية وفي جزائرها الشرقية . فقد تعارف أسلافنا على تسمية بعضها بما يتفق وذوقهم السمعي واللغوي ، فقد اطلقوا اسم طليطلة على المدينة (Toledo) (توليدو) واسم ملقا الى (Malaga) لأستحالة نطقهم لحرف القاف العربية وكذلك في غرناطة ولفظها Granada لاستحالة لفظهم حرف الغين العربية وتحولت أشبيليا الى سيفيّا (Sevilla) وهي اشتقاق من الاسم اللاتيني لها (Hispalis) وكذلك قرطبة الى كوردوبا (Cordoba) لاستحالة لفظهم الطاء : وهي اسم القرية الرومانية القديمة التي توسعت بعد الفتح العربي. واصبحت عاصمة مُلك الامويين في الاندلس .

والامثلة في هذا الصدد كثيرة جداً تلقي الضوء على حقائق تاريخية مهمة ، ولعل جانب الاشتقاق اللغوي الذي جرى عليه الاسبان لدي تبني المفردات العربية ، من اهم جوانب هذا البحث . فكما جرى العرب على اقتباس جزء من اسماء المدن القديمة حين تسمية مجريط مثلاً ، حيث انهم شيدّوها واعطوها اسماً مركباً من كلمة (مجري) لوفرة مجاري المياه فيها ومن المقطع اللاتيني إيت (IT) فاصبحت مجريط وكذلك لاستحالة لفظ حرف الطاء عند الغربيين قلبت الى إيت (It) ثم تحورت الى مدريد (Madrid) بدلاً من مجريط ، وهكذا بالنسبة للمدن والمواقع الاخرى[١٠].

وبهذا تمتد غزارة العلوم العربية في مختلف جوانب

الاندلس وانتشار هذه اللغة في انحاء شبه الجزيرة الايبيرية .

الجانب الادبي في الاندلس: .

ثمة تقدير في هذا الجانب ، هو ما اصاب اسبانيا المسلمة من النصيب الكبير غير المشكوك فيه في الجهد الموسوعي الهائل الذي يتألف منه الأدب العربي ، سواء اكان ذلك في مجال العلوم الدينية أم في العلوم اللغوية وتستطيع الاندلس ان تحتل بحق مكانة الصدارة بين اقطار العالم الاسلامي الاخرى ، وماعلينا لكي نتحقق من صحة ذلك إلّا ان نقلّب صفحات فهارس الاعلام المؤلفين ، كفهرس التركي حاجي خليفة او فهرس بروكلمان ، باعتباره اقرب الينا. وكذلك فان فقه اللغة العربية قد ازدهر في طريق الكلاسيكية الصرفة ازدهاراً مدهشاً بفضل علماء انفقوا حياتهم كلها للنهل من منابع المعرفة نفسها في المشرق ، واتخذوا فيه مستقرهم ، كالاندلسي ابن مالك ، صاحب الالفية التي تعالج موضوعات الصرف والنحو. وشاعت في شبه الجزيرة الايبيرية اسماء مازالت اسماع المشارقة تألفها حتى الآن ، منها ابن عبد ربه ، مولى الامويين في قرطبة في القرن التاسع وبداية القرن العاشر ، وكذلك ابو علي القالي ، وهو عراقي الاصل اقام في اسبانيا ، في الوقت الذي كان فيه اديباً على قدر من سعة العلم لامثيل له ، واصبح مربياً للحكم الثاني الخليفة الاندلس ، وهي صفة ذات اعتبار عظيم ، ومن اعظم تواليفه ـ كتاب في الاندلس[11].

المستعربون في الاندلس Mozarabes :

هو اعتناق اعداد غفيرة من الرعايا النصارى للاسلام المعروف عنهم بتسمية اهل الذمة (Mozarabes) اي المستعربين ، على الرغم من احتفاظ نسبة (كبيرة) من الرعايا المسيحيين التي تشكل في المدن الاندلسية وحدات مزدهرة بكنائسها واديرتها ... تحت اشراف الادارة الاموية[12]. وإن المعروف عن هؤلاء المستعربين هو شغفهم باللغة العربية وآدابها، وهذا ما يجعلنا نفترض وجود اختلاط ودي وثيق ومتصل بين مختلف عناصر السكان، وقد اضحى بذلك تأثير اللغة العربية على اللغة الاسبانية اكثر وضوحاً وسعة ، وقد شمل مختلف الطوائف المسيحية في شبه الجزيرة الايبيرية[13].

ونملك هنا شهادة معاصرة لتلك المرحلة.. وانها صادرة عن واحد من انشط المتحمسين ضد الاسلام في القرن التاسع في الاندلس ، الا وهو «البارو القرطبي» (Alvaro Cordobes)، فبينما يحزن لجهل المسيحيين باللغة اللاتينية ، نراه يمجّد بفصاحة نادرة الثقافة الاسلامية ـالاسبانية التي كانت في طور التكوين ، وذلك عندما كان يستشهد في مقاطع عن كتابه بعبارة «إن ابناء طائفتي يحبون قراءة الاشعار ، وتراث الخيال العربي ، وهم لايدرسون كتابات الرجال الذين يدحضونها ، وإنما يدرسونها ليكتسبوا نطقاً عربياً سليماً ورفيعاً .. وإنّ جميع الشبان المسيحيين الذين يُعبِّرون لمواهبهم لايعرفون سوى اللغة العربية وآدابها ، وانهم يقراون ويدرسون الكتب العربية بنشاط منقطع النظير.. ولقد نسي المسيحيون كل شيء حتى لغتهم الدينية ، وانك لاتكاد تعثر بيننا إلّا بجهد على واحد بالالف يعرف كما يجب ، تحرير رسالة الى صديق باللغة اللاتينية ، إما اذا كان الغرض الكتابة في العربية فانك تجد جمهرة من الاشخاص يُعبّرون على اكمل وجه وبلباقة فائقة في هذه اللغة ، وترى انهم ينظمون اشعاراً افضل بكثير من الاشعار التي ينظمها العرب انفسهم...»[14] .

ويجب ألاّ يغرب عن البال عمق الاثر الذي تركه سكان شبه الجزيرة الاصليون في العصور الوسطى على الاندلس من جهتي حدودها الاسلامية ، هو ذلك الاثر الذي خلفوه في لهجاتها الدارجة في اول الامر ، لان احتكاك هؤلاء الاسبان الدائم بالعرب والبربر المستعربين، جعلهم يضطرون الى تعلم لغة الرومان، وهي الناتجة من اللهجة اللاتينية ـ الايبيرية ، ذلك لانها كانت وسيلة التعبير الوحيدة التي سلكتها آنئذٍ الطبقات الشعبية .. وبتعبير آخر، المولدون الذين كانوا يعمّرون البقاع الزراعية، ومن ثم لانه كان على اللغة الرومانية ان تقدم للعربية ـ الاسبانية العامية ، الجزء الذي كان ينقصها من المفردات الحسّية ، واننا متاكدون من ان مسلمي اسبانيا ، كانوا في عصور الاحتلال يوجد بينهم نسبة عالية جداً تتكلم لغتين معاً ، وتستعمل بلا تمييز العربية والرومانية بذات الاهمية..

ولاجرم ان المسلمين الجدد كانوا يشكلون في هذه النسبة التي تتكلم لغتين ، الجمهرة الرئيسة غير ان العرب الاقحاح انفسهم يبدو انهم لم يانفوا من استعمال الرومانية في احاديثهم الخاصة ، منذ ان كان نفوذ لغتهم الكتابية مازال على حاله ، لم يعتره فيه ، وذلك على كل مستويات المجتمع وحتى في مجالس منازل الخليفة نفسها[15] . اما عن تغلغل الرومانية في العربية العامية في شبه الجزيرة فان لدينا على ذلك شهادة لاتدحض : انها مدونة في المعاجم العربية ـ اللاتينية او العربية ـ القشتالية التي وضعت في اسبانيا في العصور الوسطى ، وكذلك في الكلمات الكثيرة المتبقية من اصل روماني التي يمكن ان يحصيها في التعابير العربية في شمال مراكش والمدن الكبرى ذات الطابع الاسباني ، مثل فاس وتطوان وطنجة[16] . وهناك الاثر الذي خلفته اللغة الرومانية في تكوين اللهجات التي تكلمها المسلمون في شبه الجزيرة بعد ان تأثرت بالطابع التعابير الدينية المسيحية التي هي نفسها عربية صرفة ، ومع ذلك، لم تفرض هذه اللغة اي الرومانية على مسلمي شبه الجزيرة كلمات كثيرة لتحل محل اللغة المماثلة فحسب ، وإنما فرضت ايضاً خواص في نوعية تركيب الكلمات واشتقاقها ، وقد كثر استعمالها ، كالتعابير العربية الصرفة او كالتعابير التي تعربت منذ زمن طويل: منها اواخر اسماء الفاعل واسماء التصغير المطابقة لاواخر الكلمات الرومانية ella-ero ، وهكذا كان يقال مثلاً في الاسبانية ـ العربية لمن يتولى ادارة الفندق بالكلمة (Fundador) من (fondac, fondaca) للدلالة على من يتولى ادارة «الفندق» وكذلك (Harella) من (Hara) للدلالة على معنى: حي او (حارة)...

وان دراسة هذه الاستعارات الاخيرة التي تنضح القشتالية والبرتغالية والقطالونية ، وهي اللغات القومية الحالية في شبه الجزيرة عبيراً من العربية جد نفاذ ومدعاة للبحث .. وانها تكتسب طابع الاهمية الخاصة ، فهي تقدم الدليل الضمني ، الذي لاجدال فيه ، على الاثر العميق الذي مارسته الثقافة العربية الاندلسية على السكان المسيحيين في الكتلة الايبيرية بكاملها[17]. هذا وإن اللغة الاسبانية قد اشتقت من حيث جوهرها من اللهجات الايبيرية ـ اللاتينية التي كانت تشكل الرومانية ـ الاسبانية ، وبدون ان نذهب الى ابعد حدود التبسيط في طرح المسألة المعقدة لاصل اللغة الاسبانية ، فاننا نستطيع ـ على كل حال ـ التحقق من انها وجدت نفسها مضطرة طوال مرحلة نموها ، وحتى القرن الحادي عشر في الاقل ، الى ان تاخذ من العربية كل ماكان ينقصها حتى ذلك الوقت للتعبير عن المفاهيم الجديدة، سيما في مضمار المؤسسات والحياة الخاصة ، والتحقق من هذا غني بالمعلومات بصورة فريدة .

وفي الوقت نفسه، إذا القينا نظرة على اصطلاحات التنظيم المدني او العسكري لدى اسبانيا في العصور الوسطى او في العصر الحديث ، فاننا نكتشف فيها عدداً ضخماً من المفردات ذات الاصل العربي : ففي مراتب الجيش يطلق مثلاً رتبة الملازم حتى الآن (ALférez) وهي الكلمة العربية الفارس ، والطليعة هي في الاسبانية (Atayla) والتي تعني الطليعة بالعربية ، والمؤخرة (Zaga) وهي الساقة من العربية، ومازالت مفردات التحصين جميعها تقريباً هي نفسها التي كانت متداولة في العصر الاسلامي ، والى جانب ذلك فان العربية تحتل في تعابير البناء الفنية مكاناً كبيراً فالمعماري يسمى (Albañil) من الكلمة العربية: البَنَّاء ، والآجر اي الطوب من العربية (Adobe) ، كما لايقل اثر اللغة العربية وضوحاً في مؤسسات الدولة ، فالضرائب تسمى (Alcabala) وهي بالعربية تعني الغرامة وبالاسبانية (Alhaquim) ، كما يُطلق على شيخ الجماعة حتى الوقت الحاضر (ALcalde) وهي من الكلمة العربية: القاضي ، وقد استعمل نصارى اسبانيا الكلمات التي تدل على المناصب المدنية كلمتي : صاحب المدينة (Zabmedina) ، وصاحب الشرطة (Zavazorda) ، وظل رئيس التجار في شبه الجزيرة الايبيرية يدعى زمناً طويلاً (ALmotacén) وهي من العربية المحتسب[18] . وإذا تمعنا اكثر في هذه الاستقصاءات حتى تشمل مفردات الحياة اليومية ، لاصبحت اسهاباً طويلاً ، بل من المحتمل ان تصبح مملّة ، لذلك سنقتصر على الاشارة الى الانواع المتعلقة بعناصر اللغة والتي ترتبط بها غالبية تلك الاستعارات، إلا اننا قبل ان نذكر ذلك، نود ان نشير الى نصيب اللغة العربية الكبير في مصادر اسماء الاماكن الراهنة في اسبانيا اليوم ، ولاسيما في جنوب شبه الجزيرة هذه التي اكتسحت التسميات الايبيرية القديمة ثم حذفتها، والشيء نفسه بالنسبة لاسماء الانهار مثل الوادي الكبير (Guadalquivir) او الوادي الابيض (Guadalaviar) واسماء

الحصون ، مثل: المُدَوَّر (Almodavar) او حصن الحجر (Iznajar) . وفي اسماء المدن مثل مدينة سليم (Medinaceli) وقلعة ايوب (Calatayud) ، او الباسط (ALbacete) . هذا ومازالت العربية باقية حتى الآن ، في لغة الريف الصميمية في مفردات كثير من المصطلحات الزراعية . وكذلك فيما يتعلق بالري والسقاية . ومازالت ارض الاقاليم الشرقية في اسبانيابفضل تلك الطرائق في الري ، كما كان الامر في العهد الاسلامي في اسبانيا ، وهذا لايعني ان اصطلاحات الري ليست عربية ، فهي عربية صرفة ماعدا بعض الشواذ النادرة وذلك ابتداء من كلمة (Noria) وهي: الناعورة بالعربية ، وانتقلت من الاسبانية الى الفرنسية ، وكذلك الحال في المفردات الخاصة بصيد البحر ، لاسيما إذا كانت ممارسة هذا الصيد بواسطة الشباك او المضربة بالعربية (Madragues) ، والتي انتقلت من الاسبانية الى الفرنسية ايضاً. وإن ما تقره معاجم علم النبات من الالفاظ العربية لايقل نسبة عن العلوم الاخرى ، فاكثرية اسماء الفاكهة ، والازهار المنزرعة تشهد حتى الآن في اسبانيا على استعارة مباشرة من اللغة العربية، وهي بدورها قد انتقل عددٌ كبيرٌ منها اي من هذه الاسماء الى المفردات الفرنسية عبرَ البيرينية: مثل المشمش (برقوق) (abricot) . الزعرور (azerole) وتكتب بالاسبانية بهذه الطريقة (acerole) ، والياسمين: (jasmin) ، والقطن: (Coton) ، والزعفران (Zafaran) والزيتون (acetuna) ، والزيت (aceite) .

وتدين اللغة الفرنسية بطريق الاسبانية الى العربية بعدد من اسماء الالوان المشتقة عن اسماء الازهار والفاكهة مثل: ازرق: (azur) ، قرمزي:(Carmaisie) ، شقائقي (ecarlate) ولهذه الكلمة الاخيرة مصير جد غريب ، بما ان الكلمة التي تقابلها في العربية ـ الاسبانية قد جاءت على الأرجح هي ايضاً من العبارة اللاتينية ، ونحن نعلم ان اللون الشقائقي ، كان يعني في الاصل قماشاً من الحرير ثم نقل فن صناعته إلى اسبانيا من العراق في القرن التاسع . وتكاد اسماء الاقمشة في الاندلس الاسلامية تكون كلها على حد سواء اسماء عربية او تكون بالتالي على علاقة بالمدن الصناعية في الشرق ، حيث ازدهرت صناعتها . وقد دخلت غالبية هذه الأسماء الى الاسبانية في العصور الوسطى .

وإذا كان لم يبق منها حتى الآن إلّا نسبة صغيرة ، فما ذلك إلّا لان الاذواق قد تغيرت ، ولان الاقمشة الحريرية القيمّة التي كانت ذات شهرة فائقة في اوروبا منذ عشرة قرون قد تبدلت منذ زمن طويل ، وحينذاك كانت مفردات زينة الراس والملابس والإحذية كلها عربية ايضاً على وجه التقريب ، وليس على المرء حتى يتأكد من صحة ذلك إلّا ان يقلب الوثائق المحفوظة عن ذلك العصر ، ولاسيما عقود الزواج، فقد كانت ثياب السيدات المسيحية تزدان بانواع غنية من الملابس العراقية مثل: الجُبّة (Algubas) ، و(adorra) اي الدرّة ، وهي الجبّة المزررة ، والملحاف (alhafaz) ، والفراء المُبَطّن(Mobatanas) والنسيج الحريري الموشى الطراز (altiraz) .

وكذلك فان المجوهرات كانت تحمل في اسمائها طابع التاثير العربي[19] . ويبدو لنا من ذلك إنه لاداعي الى مزيد من التنوير حول الاهمية الإجتماعية المرتبطة بهذه الاستعارات جميعها ، وإن جمعها وتصنيفها يوضّح مكانة هذه الظاهرة اللغوية البالغة الاهمية، ناهيك عن مدى الإشعاع الحضاري الحقيقي الذي نشرته اسبانياالعربية على اسبانيا والبلاد المجاورة. وعلى نحو مشابه لاشعاع صقلية العربية ثم صقلية العربية ـ النورماندية التي بدورها نشرته على إيطاليا . ولقد امتد اشعاع الثقافة الاندلسية ، باسطاً خيوطه على جميع اجزاء شبه الجزيرة الايبيرية .

ولقد شجع ملوك ارغونا وقشتالة هذا الاشعاع ايضاً بان تبنوا هم انفسهم وفي احتفالات بلاطاتهم ، شتى المبتكرات المستقاة من الحضارة المجاورة مباشرة ، وإن قيام بعض عواهل اسبانيا بضرب عملات ذات وجهين عربي وقشتالي امرٌ كثير الوقوع[20].

ويؤكد سانچث آلبورنوص Sanchez ALbornoz بقوله: «لم تستعمل الممالك المسيحية ابداً مدة تقارب من ٤٠٠ سنة ، سوى العملات العربية والفرنجية ، وبقي ملوك قشتالة بعد ذلك مايقرب من قرن كامل حتى ضربوا عملة ذهبية. وكان تقليد العملات الفرنجية والعربية يجري بأمانة ، سواء من اجل ضرب القطع الفضية في اواخر القرن الحادي عشر ام من اجل صك العملات الذهبية في الثلث الاخير من القرن الثاني عشر»[21].

ولقد ذُكر ان السيد Cid استعرب الى درجة لاباس بها في حياة الامارة والمدينة متاثراً بمفاتن الحضارة الاسلامية

الاندلسية عندما كان في اواخر حياته ، يسيطر على فلانسيا لاينازعه في السيادة عليها احد ؛ وذلك على اثر الغزوات الكثيرة التي وجّهها طوال حياته لصالح بعض الامراء المسلمين او ضد هؤلاء الأمراء انفسهم على حدٍ سواء ، ولاتقل حالة فرديناند الثالث غرابة عن ذلك ، وكذا حالة الفونس العالِم . وقد ابدى مسلم من مسلمي قرطبة ، استقر في طليطلة قبل هذا التاريخ بزمن طويل ، عجبه من مقابلة جرت له مع الكونت سانشو القشتالي المتوفى عام ١٠١٧ م ، وهو يروي ذلك للمؤرخ ابن حيان: «عندما وصلنا الى خيمته وجدناه جالساً على دكة منجدّة بالفرش تنجيداً كاملاً ، مرتدياً على الطريقة الاسلامية ، كان حاسر الراس فقط. فكل هؤلاء الذين يقاتلون من اجل استرداد اسبانيا من العرب، نراهم لايقلّون عن غيرهم اعجاباً بحضارة اعدائهم السياسيين التقليديين ، فقد كانوا يعترفون بكل ما كانت بلادهم ذاتها تدين به الى الحضارة العربية الإسلامية[٢٢] .

الهوامش

١ ـ ذنون طه ، ص : ٩ ـ ١٠ .
٢ ـ عدلي طاهر ، ص : أ ـ ب : Lapesa,p. 135, Corominas, p.44
٣ ـ الكزبري ، ص : ١٥٥ .
٤ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٥ ـ ١٥٦ .
٥ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ .
٦ ـ عدلي طاهر ، ص : ١٣٤ : Corominas, P. 44; Lapesa, p. 139
٧ ـ الكزبري ص : ١٥٦ .
٨ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ .
٩ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ .
١٠ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ ـ ١٥٧ .
١١ ـ بروفنسال ، ص : ٦٣.
١٢ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٧٩ ـ ٨٠.
١٣ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٠ .
١٤ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٠ .
١٥ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٦ ـ ٨٧ .
١٦ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٧ .
١٧ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٨ .
١٨ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٩ ـ ٩٠.
١٩ ـ Paleoncia ، بروفنسال ، ص : ٩٠ ـ ٩٢ .
٢٠ ـ بروفنسال ، ص : ٩٣ ـ ٩٤.
٢١ ـ Sanchez ، ص : ١٠ ؛ بروفنسال ، ص : ١٧٣ .
٢٢ ـ بروفنسال ، ص : ٩٤ .

مراجع البحث

(١) عدلي طاهر نور ، كلمات عربية في اللغة الاسبانية ـ الطبعة الاولى ١٩٧١ ـ دار النشر للجامعات المصرية .
(٢) سامي الحفار الكزبري (مقالة) ـ دمشق ..
(٣) ليفي بروفنسال ـ حضارة العرب في الاندلس ـ ترجمة ذوقان قرقوط ـ بيروت .
(4) A. Gonzalez Palacia,, AL—Islam y Occidente.
(5) CL. Sanchez— ALbernoz, Espana y AL — Islam.
(٦) د. عبدالواحد ذنون طه ، دراسات اندلسية ، المجموعة الاولى ١٩٨٦ .
(٧) الموجز في الادب العربي وتاريخه، الادب في الاندلس والمغرب (وضع لجنة من الاساتذة بالاقطار العربية) طبع دار المعارف.
(٨) رينهارت دوزي ـ قاموس الكلمات الاسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية ـ الطبعة الثانية ١٨٦٩ .
(9) Juan Corominas (Breve) Diccionario Etimologico— de La Lengua Castellana, Tercer Edicion— Madrid, 1973.
(10) Diccionario, F. Corriente— Espanol—Arabe 1970
(11)Rafael Lapesa, Historia de La lengua Espanola, Octava edicion, Madrid, 198.

احمد نظمي محمد

مدرس بجامعة وارسو ـ معهد الاستشراق
قسم الدراسات العربية والاسلامية

موقف الاستشراق بين الفصحى والعامية

ان قضية الفصحى والعامية قد تشعبت اطراف النزاع فيها ، بحيث اصبح اصحاب القضية يمثلون طرفها الاول ، والطرف الثاني يمثله بعض المستشرقين . كما ان مشكلة الفصحى واللهجات العامية انتقلت من مرحلة نزاع بين الثنائية اللغوية (فصحىٰ ـ عامية) الى ثلاثية (العربية الكلاسيكية ـ العربية الميسرة ـ العامية بانواعها)، والحقيقة ان هناك دائماً واقعاً لانستطيع ان نتجاهله ، فقد اصبح لدينا لغة للتخاطب (العامية) ولغة للقراءة والكتابة (الفصحى) والقضية على الرغم من واقعيتها المحسوسة لاتعتبر واقعاً شاذاً او مشكلة شديدة الخصوصية ، فهي واقع الكثير من اللغات الحية الاخرى[1] . وقد يطول الزمن في معالجة ازمة ما ، اما ازمة الفصحى والعامية فمازالت قائمة فهي لاتلبث ان تهدا احياناً تحت ضغط ازماتنا النفسية والسياسية ثم تعود مرة اخرى بعد ان يلتقط مثقفونا انفاسهم.

من اللازم علينا اولاً ان نبدا بتحديد مفهوم مصطلح ثنائية اللغة ، حيث استعمل من قبل بعض المثقفين كي يعني وجود لغة اجنبية ثانية بجانب اللغة العربية كما هو الحال في بعض اقطار مغربنا العربي وعبر المصطلح عن هذا الشكل الحاد في اعتماد لغتين مختلفتين للتعبير وحتى في الحياة اليومية وهما العربية والفرنسية . هذا وقد أطلق عليها في بعض الاحيان الازدواجية الاستعمارية[2].أ ما المفهوم الثاني للمصطلح فهو الذي درج على استعماله المشارقة كي يشير الى الاستعمال القائم للهجات العامية العربية المختلفة بجانب اللغة العربية الفصحى . ونحن من جانبنا نقدم دراستنا من منطلق المفهوم الثاني والذي هو من ناحية اخرى محل الجدل مع الجانب الاستشراقي .

لاشك في ان اللغة كاداة اتصال بين الجماعة هي في مفهومها العصري انعكاس -فني اصيل للتعبير عن جميع تفاصيل فكرها ، فهي تعكس بالتعبير البيئة الطبيعية والاجتماعية والفكرية للمجتمع البشري الذي تمثله[3] واللغة العربية على وجه الخصوص تعد ظاهرة قائمة بذاتها ، وليس هذا الراي خلاصة اعتناق شوفيني فالواقع يقول انها لغة لم تسر عليها قواعد التقادم والاندثار الثقافي والحضاري بالقدر الذي جرى على لغات اخرى جعل من بعضها لغات ميتة او لغات طقوس او لغات متحفية تنحت منها مصطلحات آنية معقدة ليس لها دلالات لغوية ذاتية او مومياوات موجودة ولكنها لاتتنفس . لقد تفردت العربية بانها مازالت متماسكة لفظاً ومعنى كوسيلة قائمة للتعبير منذ خمسة عشر قرناً . كما ان مساحتها تمتد جغرافياً بشكل غير مصطنع او مفروض بل تمتد على ساحة متضامة بدون نتوءات ضائعة الامر الذي جعل بعضهم يصنفها على اساس انها اكثر الملامح المعبرة عن الاثنية العربية، والتي عرفت بها تلك الاقوام التي تتميز بما تستخدم اللغة العربية، كما انها تستوعب تاريخ هذا الشعب العربي ومقوماته الثقافية والحضارية ووعيه العروبي[4] . وعند بعض مفكرينا العامل الاول والاهم الرابط بين هذا الشعب[5] . هذا بالاضافة الى انها اللغة القادرة على التعبير الدقيق عن معتقدات الشعب العربي فهي كلغة للقرآن قامت بوظيفة اولية مهمة وهي توحيد لهجات القبائل العربية قبل الاسلام في لغة واحدة

وهذا دور مميز للغة العربية ويعتبر مضاداً للاتجاه الطبيعي للغة حيث انه في العادة تتطور نحو التعددية وليس التفردية ، وقد ذهب بعضهم الى القول بان العربية وحدت حوالي خمسين لهجة كانت قائمة قبل الاسلام[٦] . وعلى الرغم من تمتع اللغة العربية بهذه الخصوصيات التي ذكرناها فقد اتهمت من قبل بعض المستشرقين بانها لغة غير متطورة مع الاستعمال الزمني الحضاري ، بل تعدى ذلك الى القول بانها سبب من أسباب تدهور الثقافة والحضارة الاسلامية وقد ادى عدم تطورها هذا الى انغماسها في الشكل اللفظي او سيطرة اللفظية على النتاج الفكري الثقافي كما اتهمت بعدم قابليتها للتجدد وعدم تقبلها للجديد . وقد حاول واحد من المستشرقين وهو شارل بيلا .Ch.Pellat توصيف هذا الاتهام بشكل دقيق فذكر ان التدهور الذي اصاب العربية في النطاق الادبي كان بصورة الازدواج اللغوي ووجود لغة عامية معبرة عن الشعب بجانب الفصحى التي اصبحت منذ القرن السابع الهجري لغة ميتة(؟) ومعبرة عن صيغ جامدة[٧] ، ومع تقديرنا لراي هذا المستشرق الكبير الذي عشق الفصحى وربما كان يدافع عنها بهذا القول الا اننا نتحفظ ونقول ان اطر التفكير التي سادت في مجتمعنا الفكري في عصر الانحطاط هي التي تسببت في هذا القصور وليست اللغة هي المتسببة في ذلك الانحطاط ، ان تفسيراً ينبني على ابراز النتائج واهمال المسببات لايصلح لدراسة موضوعية باية حال ، فالعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية وعوامل تاريخية اخرى مساهمة هي التي شاركت بلاشك في حدوث هذا الشلل الثقافي للغة العربية في فترة معينة وزادت من شقة التباعد بين العربية الفصحى والعامية بافتراضنا ان العامية كانت دائماً موجودة . واذا كان من السهل ابراز سلبيات اللغة العربية الفصحى في عدم مسايرتها لاحتياجات العصر والتي قد تعتبر خارجة عن ارادة هذه اللغة فمن الاسهل ايضاً اثبات إخفاق اي عامية عربية في مواجهة المتطلبات الثقافية والحضارية الآنية بل تاكيد كثير من ايجابيات الفصحى التي حققتها والتي من الممكن ان تحققها.

انه من الصعب ان نتقبل بسهولة القول بان العربية الفصيحة التي اصبحت ترد تحت تسمية العربية الكلاسيكية لدى الكثير من المستشرقين هي لغة ملك للقدماء وانها قد ادت دورها في مرحلة من أهم مراحل الثقافة العالمية او انها صالحة لفك رموز التراث فقط . ان ادعاء عدم تطور اللغة العربية من السهل جداً نقض دعائمه وعلى لسان المستشرقين انفسهم . فالحقيقة ان العرب منذ القرون الاولى للاسلام قد اجتهدوا من اجل جعل لغتهم مسايرة للعصر الذي اقبلوا عليه. وليست مبالغة ان نقول ان التغيرات التي واجهوها مع توسع الدولة العربية وانفتاحها على حضارات العصر تعد بالقياس اخطر من المتغيرات الحالية ، فلم يدخر العرب وسعاً في وضع الكثير من العلوم اللغوية بخلاف النحو والصرف مثل علم القراءات وعلم البلاغة وعلم متن اللغة وهو الخاص بالمعاجم والغريب في الالفاظ بالاضافة الى فقه اللغة العربية هذا بالرغم من انعدام تجاربهم العلمية السابقة في هذا الشان[٨] وليس بالغريب في هذا الوقت ان اللغة العربية تقبلت مزيداً من الثروة اللفظية الخارجية ويتمثل ذلك في ادخال كلمات اجنبية وتطويعها بدون حساسيات عرقية او ثقافية سواء كانت هذه الكلمات يونانية ام هندية ام سيريانية ام غيرها، وبالاضافة الى هذا التطويع اوجد العرب الكثير من الكلمات العربية المقابلة في مجال المصطلح اللفظي بمقدار الحاجة الفعلية حتى وصلت اللغة العربية الى مقدرة متفوقة للتعبير العصري الحضاري. واعتقد اننا في حاجة الى اقتباس الجمل التالية التي ذكرها العالم البيروني المسلم فهي خير مثال للتدليل على ما ذكرناه وهي لاتحتاج الى اي تفسيرات اضافية حيث يقول «ها نحن نراهم (يقصد علماء عصره) يستعملون في الجدل واصول الكلام والفقه طرقه ولكن بالفاظهم المعتادة فلا يكرهونها فاذا ذكر لهم ايساغوجي وقاطيغورياس وبارى ارمينياس وانولوطيقا رايتهم يشمئزون عنه وحق لهم ، فالجناية من المترجمين اذ لو نقلت الاسامي الى العربية فقيل كتاب المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان لوجدوا متسارعين الى قبولها غير معرضين عنها»[٩] .

وجدير بالذكر ان العالم البيروني الذي كان يعرف اليونانية والتركية والفارسية والسنسكريتية والكثير من اللهجات الهندية جعلته يستطيع الحكم على الامور التي تخص قدرة اللغة على التعبير ولا عجب في انه القائل بان اللغة العربية هي الوحيدة من ضمن اللغات التي تصلح للكتابة العلمية والادبية. ويعترف الاستشراق بمقدرة اللغة

الفصحى للتعبير في العصور الاولى للاسلام بل وصفت بانها لغة غزيرة ودقيقة الامر الذي سهل لها ان تعبر عن جميع الفروق الدقيقة للفكر وعن جميع دقائق روح العصر ، وقد كتب بها اغلب علماء المسلمين اياً كانت اصولهم العرقية واصبحت بذلك لغة دولية[10]. والمستشرق الانكليزي بوكوك E. Pocoke ، يشكو من عدم وجود اي لغة اوربية قادرة على استيعاب الترجمة من العربية الامر الذي يضطره الى الترجمة الى اللاتينية بل ربما ان قرضه للشعر باللغة العربية يعود الى ذلك[11]. وبالاضافة الى الانتقادات الموجهة الى بنية اللغة العربية فقد انتقدت ايضاً قواعد النحو العربي ليس من ناحية الاشكال القواعدية التي يحويها النحو العربي فقط ولكن من ناحية المحتوى الزمني للجملة العربية. فالمستشرق هاملتون غب H.Gibb يشير الى مصدر الاخطاء الشائعة في الكتابات التاريخية عند المؤرخين العرب ويرجعها بالاساس الى نقص الأزمنة في اللغة العربية ويعتبر هذا من عيوب اللغة العربية المثارة حالياً[12]. وقد التقط رفائيل باتاي هذه المقولة الاستشراقية وكرسها في بناء فكرة دعائية مؤداها ان ظاهرة نقص الازمنة في اللغة العربية ترجع بالاساس الى انعدام احساس العربي بالزمان وان شعور العربي يتمثل في المطلق الزمني بدليل وجود الفاظ في اللغة العربية قلما نجد لها مثيل في اللغات الهند اوربية مثل كلمات سرمد ودهر وابد وغيرها، والخطورة هنا تنبع في توظيف افكار استشراقية في دعاية عرقية حفل بها كتاب المؤلف المذكور والمعنون بالعقل العربي[13] . ولقد اشار الى هذا النقص المذكور مستشرق آخر وهو كارل بروكلمان Brockelmann، فيعد ان ابرز صعوبة النحو العربي الى ظاهرة عدم توافق قواعد اللغة العربية مع قواعد اللغات الهنداوربية وهذا امر مقبول الى حدما فليس من الضرورة توافق قواعد النحو في اللغات المختلفة والا لاعتنقنا جميعاً الاسبرانتو الا انه يشير ايضاً الى معاناة العربية من نقص الازمنة بالاضافة الى ان الازمنة الموجودة في اللغة العربية متداخلة وغير واضحة(؟)[14]. ولسنا هنا في معرض الرد المفصل على تلك الانتقادات فهذه يتصدى لها المتخصصون ، ولكننا نسوقها لابداء وجهة النظر الاستشراقية نحو الفصحى . ولانخرج من تهاويم المستشرق ماسينون .L Massignon الصوفية الا بمفهوم اللغة الطقسية. وعلى الرغم من مديحه الحالم باللغة العربية الا ان وجهته ملحوظة في هذا الشان وعلى حد قوله «ان السماعية السامية قد حافظت في اللغة العربية على مفاصلها اللفظية الاولية» ويضيف متحمساً «بان هذه اللغة العربية كلغة ديانة عالمية ـ الاسلام ـ قد طبعت بطابع شبه طقسي ، ان هذا الدور الفريد للغة العربية يظهر في التكثيف وتصعيد التجريد ويعود الى فرادة القواعد اللغوية السامية المدفوعة في العربية الى اقصاها[15]» مدح ام ذم ام قول صوفي ـ هذا ما نريد ان نعرفه .

لقد عاش المستشرق ماسينون وشاهد افول الامبراطورية الفرنسية ، وكان قادراً ان يعيش كجندي فرنسي ومتصوف كاثوليكي ، وقد جاءت افكاره في كثير من الاحيان انعكاساً لهذه الحياة المزدوجة وليس من السهل الوصول الى مغزى افكاره وآرائه كما نجح في ان يثير بيننا الشعور المتناقض لدينا نحوه فكثر المعجبون به كما قوبلت افكاره بمزيد من التحفظ من قبل آخرين[16] والملاحظ ايضاً ان ماسينون قد وجه انتقاداته نحو سياسة الفرنسة وفرض الثقافة الفرنسية على الشعوب الخاضعة لفرنسا ، ولكن انتقاده كان موجهاً الى الاسلوب وحين نقرا قوله في هذا الخصوص نجد ان افكاره المرتبة بطريقة ماتفسر نفسها بعض الشيء فهو يقول «ليس شيئاً مسلياً ان نثير مشاعر المقت تجاهنا ونحن نستعمل الطريقة الجرمانية في فرض اللغة بحجة تفوق اللغة الفرنسية فلا احد يجادل في ذلك ، ان هذا الاسلوب في فرض اللغة الفرنسية يجعلنا مكروهين دون جدوى»[17] وعلى الرغم من ان لماسينون دعاوى ضد الفصحى واهتمامات باعتماد العامية بل كتابتها بالحرف اللاتيني الا اننا نلاحظ خلو اعماله العلمية في الحديث عن ذلك بل اشيعت اغلب آرائه في هذا الخصوص بين اوساط المفكرين والمستشرقين او ذكرها في ندوات ولقاءات فكرية. وقد حاول في اثناء عمله في وزارة الخارجية الفرنسية نشر دعوته في المغرب ومصر وسوريا ولبنان ناهيك عن فكرته الصوفية في التآلف بين الاديان[18] .

والاستشراق بحكم انه هو الذي وضع يده على الضعف الذي انتاب اللغة العربية يريد ان يضع الحل لتلك القضية اي مع واقع انه هو المشخص للمرض فعليه ان يجد العلاج. فاذا انتقلنا الى الجانب الشكلي وهو الكتابة نجد

ايضاً ان الاستشراق لديه الحل ، وكان الدور الذي لعبه في هذا الشان ذا تاثير ملموس بشكل اكبر يتضح ذلك فيما نراه من زحزحة الحرف العربي عن خارطته الجغرافية . وربما تعد اللهجة العربية المالطية من اولى اللهجات التي كتبت بالحرف اللاتيني بعد استبدال ابجديتها العربية، ولانستطيع الادعاء بان ذلك ناتج عن ترويج استشراقي على الرغم من اننا نرى ان الاهتمام باللهجات وتغيير الحرف العربي الكتابي واستبداله قد بدا منذ عصر مبكر للغاية.

ويعد بدرو دي الكالا Pedro de Alcala من الرواد الاوائل اذ انه بعد ان ارسل موفداً من اسقف طليطلة الى غرناطة نجده فور عودته يعكف على تاليف معجم عربي قشتالي مع كتابة مقدمة له باللهجة العامية الغرناطية، كما قام بوضع الحروف اللاتينية المقابل للحروف العربية وعمد الى كتابة اللغة العربية بهذه الحروف[19]. وربما التجا الى هذه الطريقة لتقريب الثقافة العربية الى اذهان مواطنيه ورغبة في الاستفادة منها نظراً الى ان حركة الاستعادة او الاسترداد Reconquista كانت على اشدها آنذاك في اسبانيا وكانت تعمل على تدمير كل ما هو عربي بما فيها اللغة نفسها ، وقبل ان نبتعد عن اسبانيا ينبغي ان نشير الى ان بقايا العرب الذين ظلوا فيما بعد بعد انتهاء حركة الاسترداد كاملة والذين اطلق عليهم الموريسكيون Moriscos وسميت لغتهم العربية الخميادو Aljamiado قد عمدوا الى كتابة لغتهم هذه بالحرف اللاتيني تحت وطاة الارهاب الاسباني وسطوة محاكم التفتيش . هذا وقد ظلت مدرسة طليطلة للترجمة تتحرى النقل بحرفية هجائية لكثير من الكلمات والمصطلحات والمسميات العربية الى اللاتينية حتى الحركات والتنوين الظاهر فيها[20].

ولقد ظلت جميع المجهودات التي بذلها المستشرقون الاوائل في تطويع الحرف العربي للحرف اللاتيني تعد محاولات محلية ليس الغرض منها الغاء الحرف العربي لدى اصحابه بقدرما كانت تسهيلاً لهم ولدراساتهم، ولكن مع بدء العصر الاستعماري ظهر التوجه نحو ترويج الحرف اللاتيني بمزيد من الاصرار مع ابداء الحجج والاسباب التي كرسوا لها المزيد من الدراسات ومع سياسة الفرنسة التي انبعتها فرنسا في الشمال الافريقي العربي لم يعد لدى مستشرقيها حاجة لكتابة العربية بالحرف اللاتيني ، ولكن اختلف الوضع في اقطار عربية اخرى ففي مصر على سبيل المثال اختلطت فكرة اعتماد العامية المصرية (ربما المقصود بها القاهرية؟) كلغة قراءة وكتابة مع دعوة اتخاذ الحرف اللاتيني وسيلة لكتابتها، والحقيقة ان اسماء اولئك المستشرقين المتحمسين لذلك ترد في قائمة طويلة وسوف نقتصر على ذكر اهمهم. قد تكون هذه الدعوة بدات على يد المستشرق فيلهلم شبيتا W. Spitta وكان ذلك الترويج مبكراً عن موعد دخول الانكليز واحتلالهم لمصر ، وفي هذا الوقت كان شبيتا هو مدير دار الكتب الخديوية (دار الكتب المصرية فيما بعد) وذلك منذ عام ١٨٧٥ وابعد عن مصر في اثناء ثورة عرابي لاتجاهاته المضادة للآمال المصرية، وحينما قام بنشر كتابه عن قواعد اللهجة العربية العامية بمصر قدم له بالترويج لاستعمال العامية المصرية بدلاً من الفصحى على ان يتم كتابتها بالحرف اللاتيني ومن الممكن اعتبار دراسة شبيتا اول دراسة علمية من نوعها تكاد تكون متكاملة عن العامية المصرية[21]. وعلى الرغم من ان الكثير من المستشرقين قد سبقوه في مضمار الاهتمام باللهجات المحلية العربية[22] الا ان اغلبها كانت دراسات اكاديمية يضمها الارشيف الاستشراقي[23] .

اما دراسة شبيتا فجاءت منظمة وطرحت في الاوساط الاستشراقية والمصرية بموازرة الكثير من المستشرقين الاخرين وغير المستشرقين ايضاً فقد قام فوليرز K. Vollers المستشرق النمساوي الذي خلف شبيتا في ادارة المكتبة في متابعة خطى سلفه واصبحت جريدة المقتطف المصرية بعد الاحتلال البريطاني لمصر هي حاملة لواء هذه الدعوة التي اشتدت منذ سنة ١٨٨٢ ، والجدير بالذكر ان هذا المستشرق لديه دراسة فريدة عن القرآن بلهجة اهل مكة كما لديه بحث آخر تحت عنوان اللهجة العربية العامية بين قدماء العرب[24]. وقد تابع هذه الدعوة مستشرقون آخرون امثال باول وفيلوت وبوريان وماسبيرو ويلكوكس الذي لم يكن مستشرقاً بل مهندساً يعمل في الحكومة المصرية. ومع بداية طرح هذه الافكار الاستشراقية الخاصة باعتماد اللهجات العربية وكتابتها بالحرف اللاتيني ، اخذت المشكلة طريقها نحو المؤسسات الاستشراقية في اوربا، حين نوقشت من

الجانب الاستشراقي وحده اول مرة في مؤتمر المستشرقين الذي عقد في فينا في سنة ١٨٨٦. اما في المؤتمر الذي تلاه وهو الثامن والمنعقد في ستوكهولم بالسويد سنة ١٨٨٩ فقد وجد صوتاً عربياً واحداً تصدى لآراء الجمهرة الاستشراقية المطروحة في هذا الخصوص وهو صوت امين فكري احمد الذي قدم بحثاً بعنوان «نبذة في ابطال راي القائلين بتعويض اللغة العربية الصحيحة باللغة العامية في الكتب والكتابة»[٢٥] . ومن هذا المنطلق بدات المؤسسات الاستشراقية تشد ازرها البعثات الدبلوماسية للدول الاوربية الاستعمارية وغير الاستعمارية في دفع هذه الافكار داخل المجتمعات الثقافية العربية، بل اتخذت صيغاً رسمية لذلك نرى ان المستشرق الانكليزي مارجليوث D. Margoliouth يكثف نشاطه الرسمي مع الكثير من الدول العربية وغير العربية كمبعوث لوزارة المستعمرات الانكليزية من اجل اجراء مباحثات مع مسؤولين كثيرين في القاهرة والقدس ودمشق بل وغيرها من مدن المنطقة ايضاً من اجل اقناع حكومات هذه البلاد باستعمال الحرف اللاتيني[٢٦] وقد وصلت بعض هذه المحادثات الى مستويات عالية في بعض هذه الحكومات الخاضعة للسلطة الاستعمارية وكاد بعضها ينجح .

هذا وقد استجابت بعض وسائل الاعلام لاسيما الجرائد والمجلات الادبية لهذه الافكار فقامت بعرضها على صفحاتها لجماهير القراء وجرت مساجلات ومعارك ادبية خاصة خلال العقد الاول والثاني من هذا القرن ظلت في مد وجزر خلال السنوات التي تبعتها ، وربما خير مثال على ذلك المقال الذي نشر لجميل صدقي الزهاوي في جريدة المؤيد القاهرية في التاسع من آب سنة ١٩١٠ تحت عنوان «لغة الكتابة ووجوب اتخاذها باللغة المحلية، كرر فيه قولة ويلكوكس الشهيرة «ماذا يضر العرب الذين يتكلمون بغير لغة الكتابة لو كتبوا بلغتهم المحلية لتعم الكتابة ويقرا السواد الاعظم من الناس» والحقيقة ان ردود الفعل من قبل مثقفينا العرب قد تراوحت مابين الافادة الجادة والمهاترات الكلامية وربما كانت الانتقادات التي وجهها رشيد رضا صاحب مجلة المنار وعلى صفحات العدد الثالث عشر لسنة ١٩١٠ كان اكثرها علمية . وقد تبع ذلك مناقشات ومساجلات عدة ، ولم تلبث القضية ان انتقلت الى المحافل العلمية والصالونات الادبية . ففي سنة ١٩٤٤ وفي جلستي ٢٤و٣١ من كانون ثاني قدم عبدالعزيز فهمي باشا اقتراحاً الى مؤتمر مجمع فؤاد الاول (المجمع العربي اللغوي حالياً) باعتماد الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية واستعمال العامية لغة للقراءة والكتابة، تبع ذلك على الفور حمى من المشادات والمساجلات الكلامية لاسيما ان عبدالعزيز فهمي كان رجل سياسة اولاً وله جهوده الوطنية ومن الشخصيات الرسمية في الدولة وعلى الرغم من ان احمد لطفي السيد كان له اقتراحات شبيهة مماثلة الا انه ركز دعوته في التقريب بين العامية والفصحى ونشر ذلك في جريدة الجريدة سنة ١٩١٢ اي في فترة مبكرة عن ماطرحه عبدالعزيز فهمي[٢٧] .

وقد باشرت بعض الجامعات الغربية تدريس اللهجات في اقسامها المتخصصة واعتمدت لذلك الحرف اللاتيني كما فعلت الجامعة الامريكية في القاهرة وبيروت، وفي الوقت الحالي ادخلت هذه الطريقة في كثير من معاهد الاستشراق الاوربية ان لم يكن اغلبها، بل اصبح تدريس اللهجات العربية يستحوذ على ساعات مساوية للساعات المخصصة لتدريس العربية الكلاسيكية كما تدعى لديهم لاسيما في معاهد اوربا الغربية . وبالاضافة الى هذا الاسلوب المتبع في تدريس اللهجات وكتابتها فقد جرت محاولات اخرى تخص طريقة كتابة الفصحى كان الغرض منها الاحتفاظ بالحرف العربي في الكتابة على الا يكون ذلك عن طريق الكتابة المقطعية ولكن يتم كتابة الكلمة كما تنطق . وهناك محاولات كثيرة لاولئك المتخصصين سواء من العرب او المستشرقين بحيث جاءت محاولتهم بتحويل الكتابة المقطعية Ecriture Syllabique الى كتابة نطقية Ecriture Phonetique وبهذا تصبح الكتابة تصويراً دقيقاً لنطق الكلمة لا ان يصور بعضها ويهمل بعضها، وخير مثال على ذلك المجهود الذي قامت به جامعة ديرهام بانكلترا تحت رعاية الاستاذ A.J. Arberry[٢٨]. وتم تمريره من خلال دارس عربي بها هو عبدالمجيد التاجي الفاروقي وصدرت هذه المحاولة في كتاب صدر بالشكل التالي تحت عنوان «طريقتون جديدتون لي للتهجياتي والكيتابتي في اللوغتي العربيتي»[٢٩]. وقد حاول واضعو الكتاب طباعته ونشره في مصر ولكن من الواضح ان هذه المحاولة لم يكتب لها أي نجاح.

ان المشاريع التي قدمت من اجل ايجاد طريقة جديدة لكتابة اللغة العربية الفصحى قد تجاوز عددها العشرات وقد قامت مجلة اللسان العربي المتخصصة بنشر هذه المشروعات خلال السبعينات ومااتلاها ، وكانت اغلبها محاولات عربية قدمت من لدن متخصصين في اللغة وفنانين ومهندسين وغيرهم وكلها كانت تسعى لتلافي مشكلة وضع الحركات على الكلمات بادخال الحركة في متن الكلمة نفسها هذا بخلاف المحاولات التي قام بها الآخرون من العرب والتي كانت تسعى لشكل جديد للحرف العرب سواء كان لاتينياً او غير لاتيني وذلك امثال سلامة موسى وجميل صدقي الزهاوي ومارون نصر وحنا ابو راشد وسعيد عقل وغيرهم[٣٠] .

لقد كانت هناك محاولات في كثير من الاقطار العربية للكتابة بالعامية سواء في المشرق ام المغرب ، ولكن اغلبها جاءت محاولات شائهة سواء للفصحى أم العامية ، فاذا نظرنا الى محاولة لويس عوض في كتابه «مذكرات طالب بعثة» نرى ان الرجل بذل مجهوداً كبيراً ولكن بالاستعانة بالفصحى كي يخرج هذا الكتاب الذي اعتبره مكتوباً بالعامية ، وبطريقة بسيطة اذا ماقمنا بتجريد نصوص الكتاب من الكلمات العامية القليلة التي اقحمت على النص فسنجده كتابا دون بعربية فصحى ميسرة، ولو ان المؤلف استعمل العامية فقط لما وجد المفردات التي تتطلبها افكاره ولوقفت العامية عاجزة عن التعبير فكان مرغماً على استعمال الكلمات الفصيحة التي لايستعملها العامي ، ولكنها على كل تعتبر محاولة مفيدة لكلا الجانبين سواء مؤيدي العامية او رافضيها[٣١] . هذا وان كانت الكثير من المسرحيات خاصة الهزلية منها في الكثير من الاقطار العربية تكتب بالعامية فهذا ليس بتقليد دخيل على العربية فقط فالاضحاك في امريكا وانكلترا وغيرها من الدول الاوربية يتجه منذ مدة ليست بالقصيرة الى اعتماد الكلمات الدارجة ولايتم التعبير عن ذلك بالكلمات الاوربية التي نعرفها، ومن المعروف ان الفكاهة تفقد دقتها اذا قيلت بلغة المثقفين او اذا ترجمت في كثير من الاحيان ولاسيما ذلك النوع الذي يعتمد على الكلمة وليس على الموقف .

وهناك محاولات قد تمت بالفعل لكتابة العامية باللاتينية واصدارها في كتب مطبوعة ولسنا هنا في مجال حصر لها لاخفاقها الذي ادى الى ضعف المعلومات عنها ، ومن ابرز تلك المحاولات وضع كتاب في الادب العربي ولكن مكتوب بالحرف اللاتيني وهو الكتاب الذي وضعه يواكيم مبارك بعنوان «مختارات في الادب العرب وذلك حسب طريقة يوجين تيسران عضو المجمع الفرنسي»[٣٢] .

وفي الحقيقة هناك تساؤلات كثيرة يتغاضى عنها الاستشراق ، فاذا سلمنا جدلاً بالواقعية الاستشراقية التي تقول بحجج متعددة من ضمنها ان المستشرق الاكاديمي او اي اوربي يتعلم اللغة الفصحى ويذهب الى اي بلد عربي فانه لن يستطع التفاهم مع البشر هناك ولو انه تخاطب مع فئة المثقفين الذين يفهمون الفصحى فانه اذ لم يقابل بالاستهزاء فعلى الاقل بابتسامة سخرية ، لذا فما ضرورة تعلم الفصحى طالما لايوجد من لا يتخاطب بها . والدعوة الى العامية مقدمة ايضاً بحجة ان علاقة المثاقفة Acculturation اي التبادل الثقافي الوحيد الاتجاه من الغرب الى الشرق ليس بحاجة الى اللغة العربية الفصحى بالضرورة لانها تمثل عائقاً حقيقياً امام تدفق المعرفة وتقف حجر عثرة امام دخول المصطلحات الحضارية والثقافية بعكس العامية التي لاتجد حرجاً في استقبال الكلمات الجديدة ذات الاصول الاوربية على علاتها وهي نفسها التي تدخل اللغات الاوربية يومياً بالعشرات. واذا سلمنا بان هذه الحجج مقبولة، فالحل المطروح هو الذي من الصعب قبوله لكثير من الاعتبارات ليس منها اعتبارات عاطفية . ولذا فالسؤال الذي يفرض نفسه الآن اي عامية نختارها كي نكتب ونقرأ ونتفاهم بها ، هل هي عامية واحدة لكل الاقطار العربية وهذا بالطبع امر غير منطقي على الاطلاق ، او ان على كل قطر عربي ان يختار عاميته ويضع لها حروفها الهجائية التي قد تكون لاتينية . فاذا افترضنا ذلك فاي عامية او لهجة سوف يختارها قطر مثل مصر فهل نختار له القاهرية على اساس ان ربع سكان مصر هم من سكان القاهرة فاذا كان الامر كذلك فما الشان بالنسبة لبقية السكان؟ وربما يكون الامر سهلاً نسبياً اذا تناولنا القطر المصري ولكن كيف يكون الامر بالنسبة لبعض الاقطار الاخرى فاذا كنا نعدد خمس لهجات في الاقل في مصر فهناك بعض الاقطار العربية التي يصل فيها عدد اللهجات الاساسية الى اكثر من من ذلك بكثير ، فالقطر السوري مثلاً على الرغم من صغر مساحته وقلة عدد سكانه بالنسبة للقطر المصري تتوزعه لهجات وعاميات كثيرة، فاي عامية نختار

هل نختار الشامية (اللهجة الدمشقية) ام الحلبية التي يقال انها تختلف من حي لآخر داخل المدينة نفسها ، ام الجزراوية ام الدرزية ام اللهجة العلوية ام البدوية...الخ. اذاً المشكلة هنا تزداد تعقيداً وبدلاً من ان نقضي على مشكلة واحدة يقنعنا الاستشراق بانه قد وجد الحل لها ، سوف نقع في الكثير من المشكلات التي لايقدم الاستشراق اي حلول لها .

ان المثار حول اللغة العربية الفصحى قد ادى الى قيام الجانب الاستشراقي بوضع تصنيفات للغة فهناك التسمية الشائعة بين المستشرقين والتي تصف وتسمي الفصحى باللغة العربية الكلاسيكية. وربما المقصود بها لغة القرآن والنصوص العربية القديمة، وهناك اللغة العربية الادبية ، والمراد بها تلك اللغة المستعملة في الاعمال الادبية القائمة، وهناك اللغة العربية الصحفية، والحقيقة ان التمييز بين اللغة الصحفية واللغة المبسطة التي يدعو اليها بعض مثقفينا يعد صعباً الى حد كبير ولكن بشكل عام هي تلك اللغة التي عليها ان تتخلص من كافة المفردات المعوقة والتي لم يصبح لدينا حاجة لها في عصرنا الحالي وتتقبل المصطلحات والكلمات الدخيلة الجديدة التي ترد عليها يومياً بدون اية حساسيات كما تعمل على تجنب القواعد اللغوية العسيرة التطبيق والتي لاتؤثر على البنية الاساسية للجملة ، وربما تقترب هذه اللغة الاخيرة من تحقيق الافكار المطروحة من قبل الاستاذ علي الوردي استاذ علم الاجتماع العراقي[٣]. او مادعا اليه احمد لطفي السيد في بداية القرن .

ان الاستشراق قد توقف في المدة الاخيرة عن الالحاح الدائم باعتماد العامية لغة كتابة وقراءة في الاقل داخل المحيط العربي ، ولكن مازالت المؤسسات الاستشراقية تولي اهتماماً كبيراً لذلك وعما قريب ستكون هناك كراسي للهجات العربية داخل تلك المؤسسات والتي نقصد بها معاهد الاستشراق ، وكما ذكرنا من قبل ان كثيراً من الطلبة يتلقون ساعات تخصصية في اللهجات العربية.

وفي نهاية القول يجب ان نتذكر قول طه حسين باننا اذا فهمنا الفرق بين لغة الاشتقاق (العربية) ولغة النحت (العائلة الهندواوربية) فانه يبطل الجدل العقيم في اقوال المصلحين المتعجلين.

الهوامش

١ ـ يسوق لنا ساطع الحصري مثلاً على ذلك وهو اللغة الفرنسية نفسها التي لاحظ القائمون على الثورة الفرنسية ان معظم السكان يرطنون بلهجات كثيرة تختلف عن اللغة الادبية الفرنسية، وقد قدم الراهب جريجوار تقريراً الى مجلس الثورة ١٧٩٠ عن حال اللغة ومن ضمن ماذكره ان هناك ستة ملايين فرنسي لايعرفون لغتهم خاصة سكان الريف وان عدة ملايين آخرين لايستطيعون مواصلة الحديث بها ، ويعقب ساطع الحصري على ذلك بقوله: اذا كنا نعرف ان عدد سكان فرنسا كان آنذاك في حدود الخمسة والعشرين مليوناً فيفهم من ذلك ان نصف سكان فرنسا ماكانوا يتكلمون الفرنسية ، وقد اضاف التقرير ان الذين يحسنون التكلم بالفرنسية لايزيدون عن الثلاثة ملايين اما الذين يستطيعون كتابتها فهم اقل من ذلك بكثير. انظر ساطع الحصري ، اللغة العربية واللغة اللاتينية ـ مقارنة تاريخية. اللسان العربي المجلد ١٤ الجزء الاول ١٩٧٦ الرباط .
وفي محل آخر يشير الكاتب الانكليزي برنارد شو بسخريته المعهودة وذلك في مقدمة مسرحية «بجماليون» بقوله: «ما من انكليزي يفتح فمه بكلمة انكليزية الا ويجد انكليزياً آخر يضحك ساخراً من نطقه ولهجته لان الانكليز لم يتفقوا بعد على طريقة التكلم بينهم. انظر ايضاً محمود السرغيني ، الازدواجيات وتعدد اللهجات واللغات . اللسان العربي المجلد ٦ سنة ١٩٦٩ .

2 — Rizzitano, U.L Algerie et son probleme linguistique actes, Bruxelles, 1970 pp 377—378.

٣ ـ نادى بعضهم بعكس هذه الفكرة تماماً على اساس ان اللغة هي المؤثرة على الافكار وصياغتها وتكوين عقلية اصحابها وطبعهم بطابع خاص وكان للغة العربية تاثيرها الخاص على الادب العربي والعرب انفسهم حيث نجد كثرة المديح والتزلف الى المستبدين واضحة(؟) ـ احمد امين. الشرق والغرب ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٥٨ ـ ٥٩ . انظر ايضاً : علي الوردي ، اسطورة الادب الرفيع، مطبعة الرابطة ـ بغداد ١٩٥٧ .

4 — Rodinson, M. Les Arabes— PUF, Paris, 1979, pp 50—52.

5 — Hourani, A. Arabic though in the liberal age 1798—1939, Oxford, UP, London 1970, pp 309—311.

٦ ـ يعتقد فولكهارد فيندور ان اللهجات العربية قبل الاسلام قد نشات عن لغة عربية اصيلة موحدة كانت بمثابة اللغة الام وقد انقرضت هذه اللغة وتفرعت الى لهجات عدة ويذهب بعض العلماء الى ان اللغة العربية الفصحى هي لغة مصطنعة وليست وليدة حياة المجتمع العربي وان القبائل كانت تلجا اليها لاغراض محدودة . انظر فولكهارت فيندور ، اللغة العربية الفصحى والعامية . اللسان العربي ، المجلد ١٠ الجزء الاول ١٩٧٣. بالنسبة لاصول اللغة العربية الفصحى في اللهجات العربية القديمة انظر: حسني محمود، اللهجات العامية .. لماذا ؟ والى اين ..؟. اللسان العربي، المجلد ٢٠ سنة ١٩٨٣ .

٧ ـ ورد هذا الراي المنسوب الى المستشرق Ch. Pellat عند محمود عزيز

الحبابي ، الشخصانية الاسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف ١٩٦٩ القاهرة ص ١١٨.

8 — Blachere, R. Le classicisme dans la litteraure arabe classicism et decline cultural dans L hisitoire de islam— Symposium de Bordeaux, Paris, 1957, P 280.

٩ ـ ابو الريحان البيروني ، كتاب تحديد نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساكن، تحقيق بولجاكوف ، القاهرة ، المجمع العربي ، ١٩٦٢ ـ القاهرة ص ٢٩ .

١٠ ـ ريسلر ، جاك. الحضارة العربية، ترجمة غنيم عبدون ، الدار المصرية للتاليف والترجمة ص ٤٧ ، ٤٨ .

11 — Holt, P.M. Studies in the History of the near east, Frank Cass: London, 1973. pp. 18 — 19.

12 — Gibb, H. Arabic Literature, Oxford, Clarendon Press. 1963, p.80.

13 — Patai, R. The Arab Mind, charles Scribners Sons, New York 1973, p. 66.

14 — Brockelmann, G. Grudriss der Vergleichenden Gramatik der Semitischen Sprachen, Reuther und Reichard, 1913, Vol. II, p. 144. See also, Socin, A. Arabische Grammatik, Edited by C. Brockelmann, Berlin, Reuther und Reichard, 1929, pp. 94—100.

١٥ ـ اديب عامر ، ماسينون المستشرق والانسان ، مجلة الفكر العربي، بيروت ١٩٨٣ العدد ٣١ السنة الخامسة .

16 — Abdelmalik, A. La dialectique Social, Paris, Le Seuil, 1971.

١٧ ـ اديب عامر، نفس المصدر.

١٨ ـ يُذكرنا ماسينون بواحد من رواد الاستشراق في العصور الوسطى ظهر في القرن الرابع عشر وهو رايموندو لوليو Raimondo Lolio الذي رحل نحو الشرق لاسيما الى الشمال الافريقي حيث كرس جهوده من اجل التبشير المسيحي حيث قلد المتصوفين المسلمين في لباسهم وممارساتهم بل الف ايضاً كتاباً شهيراً سماه العاشق والمعشوق على غرار مؤلفات ابن عربي حاول فيه التقريب بين الافكار المسيحية والاسلامية، وهو الغرض الذي كان يسعى اليه المستشرق ماسينون نفسه والذي يبدو واضحاً في عمله المقدم عن الحلاج. انظر ، روجيه غارودي ، وعود الاسلام، دار الرقي ، بيروت ١٩٨٥ ، ص ١٠٧ و١١٩ انظر ايضاً Massignon, L. La Passion de Hallaj, Martyrmystique de L, islam, Paris, Gallimard 1975.

١٩ ـ نجيب العقيقي ، المستشرقون، دار المعارف، ط ثالثة ـ القاهرة ج٢ ص ٥٨٠.

٢٠ ـ دي لاسي اوليري ، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، دار الكتاب ـ بيروت ١٩٧٢ ص ٢٣٩ .

٢١ ـ انظر اهم اعمال هذا المستشرق عند نجيب العقيقي ، نفس المصدر ص ٧٠٥ .

٢٢ ـ المستشرق بريسنيه L. Bresniey بحثه تحت عنوان منتخبات ادبية باللغة العربية العامية، نجيب العقيقي ، نفس المصدر ج١ ص١٩٢. دي بريسيفال C. de Perceval قواعد النحو والصرف في اللغة العامية باريس ١٨٢٤. بوسيه Beaussier، المعجم العلمي العربي الفرنسي ـ تعبيرات لغوية مستعملة في لهجات شمال افريقية ١٨٨٧ . بيرون A. perron العربية العامية في الجزائر ١٨٣٢. ديلاك M. Dulac مجموعة قصص بلهجة القاهرة ١٨٨٥. جيوزيبي فاتشاري G. Vaccari قواعد العربية المكتوبة والمتكلمة في طرابلس (المستشرقون ج١ ص ٣٧٠). جريفيني E. Griffini التحفة اللوبية في اللغة العامية الطرابلسية (نفس المصدر ص ٣٧١).

٢٣ ـ لا شك في ان المقصود بهذه الدراسات كان بالاساس لخدمة الاهداف الاستعمارية وليس لاجبار الشعوب على كتابة وقراءة لهجاتها العامية.

٢٤ ـ نجيب العقيقي، المصدر نفسه، ج٢ ص ٦٣٣ . انظر ايضاً احسان محمد جعفر ، مستقبل الكتابة العربية على ضوء معركة الحروف العربية والحروف اللاتينية ، اللسان العربي ، المجلد ١٧ جزء١ سنة ١٩٧٩ .

٢٥ ـ امين فكري ، ارشاد الالبا الى محاسن اوربا، مطبعة المقتطف ـ القاهرة ١٨٩٢ .

٢٦ ـ احسان محمد جعفر ، نفس المصدر .

٢٧ ـ لمزيد من المعلومات عن هذه المساجلات، انظر انور الجندي ، المساجلات والمعارك الادبية في مجال الفكر والتاريخ والحضارة، دار المعرفة ـ القاهرة ١٩٧٢ .

٢٨ ـ انظر ترجمة هذا المستشرق عند نجيب العقيقي ، المصدر السابق ، ج٢ ص ٥٥٧ .

٢٩ ـ عبدالحميد التاجي الفاروقي ، طريقة جديدة للتهجئة والكتابة في اللغة العربية ، لندن ١٩٥٩ ، هذا وقد صدر الكتاب مع مقدمة توضيحية باللغة الانكليزية تحت عنوان:

A new Method of Spelling and Writing in the Arabic Language London 1959.

٣٠ ـ انظر مجموعة الابحاث المقدمة في هذا الشان في مجلة اللسان العربي : احمد الاخضر غزال، رسم نموذجي بخط الرقعة. مصطفى النعمان ويحيى بلعباس، حروف عربية جديدة. مجلد٩ ج١ لسنة ١٩٧٢. انظر ايضاً: ممدوح حقي، تطور الحرف العربي. جودت نورالدين، تطوير الكتابة العربية. مهدي الظالمي، تعليق على الصورة المقترحة لتطوير الحرف العربي . اللسان العربي ، مجلد١١ ج١ لسنة ١٩٧٤ .

٣١ ـ لويس عوض ، مذكرات طالب بعثة، القاهرة، الكتاب الذهبي ١٩٦٥ .

٣٢ ـ فاضل الجمالي، المصدر نفسه.

٣٣ ـ ظهرت الدعوة الى ايجاد عربية ميسرة مع مطالع هذا القرن وكان من ضمن من رفع لواءها احمد حسن الزيات واحمد لطفي السيد وحسن عودة وطه حسين وغيرهم وقد اعاد ايقاظ هذه الدعوة الدكتور علي الوردي في الخمسينات الذي قاد حملة قوية في الصحف والمجلات العراقية كما ابرز فكرته ورد على خصومه على صفحات كتابه اسطورة الادب الرفيع، المصدر نفسه.

د. داود سلوم

قسم اللغة العربية/كلية الاداب
جامعة بغداد

ترجمات التراث القصصي العربي الى اللغات الاوربيـة

١ - بداية الترجمة عن العربية:

بدأت الترجمة عن العربية الى اللغات الاجنبية بعد ان سقطت طليطلة[1] في القرن الحادي عشر الميلادي (عام ١٠٨٥م) ولكن هذا لا يعني قيام عزلة لغوية او ثقافية سابقة بين الشعبين المسلم والمسيحي في الاندلس.

فان عامة المثقفين الاسبان كانوا يحسنون اللغة العربية ويجيدونها اجادة تامة. ويتعاطون فيها الكتابة والنظم ويكبرون هذه الثقافة. وقد سجّل الفارو القرطبي Lo Cardouan Alvaro انتشار الثقافة العربية قراءة وكتابة منذ القرن التاسع الميلادي قال في كتابه Son Induculus Laminosus:

«ان ابناء طائفتي يحبون قراءة الاشعار وتراث الخيال العربي وهم لايدرسون كتابات رجال ليدحضوها وانما يدرسونها ليكتسبوا نطقاً عربياً سليماً ورفيعاً... جميع الشباب المسيحيين الذين يعتبرون (كذا) لموهبتهم لايعرفون سوى اللغة العربية وآدابها. انهم يقراون ويدرسون الكتب العربية بنشاط منقطع النظير، ويشكلون منها مكتبات هائلة باثمان باهضة ويعلنون عن هذه الآداب في كل مكان انها مدهشة.. فيا للألم (لقد نسي الاسبان كل شيء حول لغتهم الدينية. انك تكاد لا تعثر بيننا الا بجهد على واحد بالالف يعرف كما يجب، كتابة تحرير الى صديق باللغة اللاتينية. اما اذا كان الغرض الكتابة في العربية فانك تجد جمهرة من الاشخاص يعبرون على وجه موافق وبلباقة فائقة في هذه اللغة، وسترى انهم ينظمون اشعاراً تفضل من وجهة نظر الفن الاشعار التي ينظمها العرب انفسهم[2]...»

ان انتشار اللغة العربية هذا كان احد حوائق في ترجمة اعمال ادبية متعددة وكثيرة فان القارىء في اسبانيا لم يكن في حاجة الى ذلك ولم تبدأ ترجمة الاعمال الادبية الا حين بدأ المترجمون يفكرون بالقارىء الاوربي خارج اسبانيا وقد يكون ذلك لدوافع دينية فيما يخص ترجمة القرآن وقصة المعراج.

وبعد احتلال طليطلة والاستيلاء على التراث العربي وايمان المحتلين بأن قوة العرب لم تكن في قوة السيف فقط، وانما كانت في قوة العلم، ولتوفر عدد كبير من المتحمسين من رجال الدين وغيرهم لتحقيق النصر الكبير على الاسلام باستخدام نفس السلاح العلمي العربي فقد نشأت فكرة مدرسة مترجمي طليطلة، ولم يكن بين احتلال طليطلة واتخاذ مثل هذا القرار الذي وضع حجر الزاوية في الحضارة الاوربية الحديثة اكثر من عقدين من السنين. وخلال ثلاثة قرون ترجم الى اللغات الاوربية حوالي ثلثمائة كتاب وعشرة كتب من كتب الرياضيات والطب والفلسفة والمنطق والتصوف وضروب المعارف الاخرى.

ففي النصف الاول من القرن الثاني عشر كانت حصيلة الترجمة ستة واربعين كتاباً.

وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر نفسه كان مجموع ما ترجم اربعة وتسعين كتاباً.

وترجم في النصف الاول من القرن الثالث عشر ثلاثة واربعون كتاباً.

ولكن الترجمة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر نفسه ارتفعت ارتفاعاً مفاجئاً فبلغ عدد الكتب المترجمة مائة

كتاب وتسعة عشر كتاباً.

ولم ينخفض عدد الكتب المترجمة كثيراً جداً في النصف الاول من القرن الرابع عشر اذ بلغ عدد الكتب اربعاً وثمانين كتاباً، وترجم في النصف الثاني من القرن الرابع عشر نفسه سبع وعشرون كتاباً فقط[٣].

وبسبب رغبة الاوربيين خارج نطاق الاندلس بالاطلاع على الفكر العربي، فقد ترجمت الآثار في القرن الثاني عشر الى اللاتينية مباشرة والى العبرية لاحتساب العبرية لغة وساطة.

وفي القرن الثالث عشر استمرت اللغة اللاتينية واللغة العبرية على كونهما لغتي الترجمة الرسمية، ولكن بسبب الانقطاع بين الاسبان والثقافة العربية في المناطق المحتلة اضيفت الاسبانية الى هاتين اللغتين ولتقريب الثقافة العربية من الشعوب الاوربية ولكي لا تنحصر في الطبقة ذات الثقافة اللاتينية فقد ترجمت بعض الاعمال الى الفرنسية.

اما في القرن الرابع عشر فقد ازداد عدد اللغات الحديثة المترجم اليها الى اكثر من لغة اضافة الى اللاتينية والعبرية. فقد ترجم الى اللغة القطلونية مباشرة عن العربية وترجم من اللاتينية الى الفرنسية وترجم من الفرنسية الى الايطالية[٤].

٢ ـ الكتب العربية الادبية المترجمة الى اللغات الاجنبية:

وفي سبيل ان نعرف ابعاد الأثر العربي الذي احدثته الثقافة العربية فلابد لنا من تثبيت الآثار التي ترجمت الى اللغات الاجنبية في عهد الترجمة الاوربية عن الفكر العربي وتتبع ذلك كي نرصد رصداً علمياً هذا التأثير ومداه ومقداره.

(ا) القرآن الكريم:

ان القرآن كتاب الاسلام العظيم ولكنه في نفس الوقت كتاب لغة العرب وحامل بيانها، ولقد كانت لقدرة القرآن التصويرية البيانية الرائعة آثار على بعض الاعمال الاوربية في العصور الوسطى، ولذلك فيجب علينا ان نرصد ترجمته ونؤرخ لها بين الآثار الادبية الاخرى.

ان الترجمة الاولى للقرآن كانت الى اللغة اللاتينية، وقد ترجمه روبرت الجستري الانكليزي بطلب من بيتر المبجّل في النصف الاول من القرن الثاني عشر[٥].

وترجم القرآن كذلك في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ترجمة ثانية الى اللاتينية، ترجمة مارك الطليطلي الاسباني الذي عاش بين ١١٩٠م و ١٢٠٠م[٦].

وفي النصف الثاني لهذا القرن وفي حدود ١١٤٣م وجدت نسخة لاتينية للقرآن بقلم رئيس شمامسة بامليون روبرت اوف ريدنج الانكليزية[٧].

وفي حدود هذه الفترة نفسها جاء بطرس الموقر (١٠٩٤ ـ ١١٥٦م) رئيس رهبان دير كلوني في فرنسا الى اسبانيا عام ١١٤١م للاطلاع واوصى بترجمة القرآن الى اللاتينية[٨].

(ب) قصة المعراج:

ان قصة المعراج من اشهر القصص الدينية التي استمدت اصولها من القرآن والحديث الشريف، وقد كلف بها الرهبان، ولذلك فان قصة المعراج قد ترجمت بعنوان (معراج محمد) وقد كلّف الفونسو العاشر ابراهام الطليطلي بترجمة المعراج الى القشتالية في عام ١٢٦٣م وعنها ترجمت الى اللغة الفرنسية[٩] في عام ١٢٦٤م. وكان لقصة المعراج اثرها الكبير في ملحمة دانتي.

(ج) مقامات الحريري:

تعتبر المقامة العربية من الحكايات الملتزمة من حيث الشكل والمضمون. فهي جنس ادبي اوجد في الاساس في شكل تعليمي لغوياً ولكن هذا الجنس الادبي كان ذا مضمون نقدي يتوجه الى التقويم الاجتماعي من خلال اظهار مثالبه.

ولقد كانت هناك ارهاصات لظهور هذا الفن على يد كتّاب سبقوا الهمداني مؤسس هذا الجنس، فقد أشير الى ابن دريد واحداً من هؤلاء.

الا ان ظهور المقامات ناضجة وفي صورتها الاخيرة كان على يد بديع الزمان (ابو الفضل احمد بن الحسين الملقب ببديع الزمان الهمداني) الذي عاش مابين ٣٥٨هـ و٣٩٨هـ. وتتكون كل حكاية من بطلين الراوية والشخصية الفاعلة فان الراوية في مقامات الهمداني هو عيسى بن هشام والبطل هو ابو الفتح الاسكندري.

ولم تكتب لمقامات الهمداني الشهرة التي كتبت لمقامات الحريري (ابو القاسم ابن علي الحريري ٤٤٦هـ/٥١٦هـ) في المغرب العربي والاندلس.

وكان بطلا الحريري هما الراوية الحارث بن همام والبطل ابو زيد السروجي[١٠].

وتميزت مقامات الحريري بانها بناء فني متكامل ففيها الترتيب والترقيم، ويبدأ الكتاب بالتعريف بين البطلين في المقامة الاولى. وتتلون صورة ابو زيد السروجي خلال المقامات. ففي كل مقامة يظهر له نمط سلوكي يختلف عمّا يسبقه كما ان زيّه يختلف من مقامة الى اخرى وقد يرافقه ابنه او خادمه او زوجه في بعض هذه المغامرات وفي كل مقامة يحاول ان يبتكر حيلة طريفة لاصطياد عيشه من مختلف الطبقات الاجتماعية[١١].

وحين قارب المؤلف نهاية الكتاب وصل البطل الى سن عالية، ولذلك فانه يوصي ابنه في المقامة الساسانية ان يسلك طريقه ويعلمه أسرار هذه المهنة وفي المقامة الخمسين ينهي الكاتب كتابه بتوبة ابي زيد والرجوع الى الصلاح وحياة التقوى.

ويمكن ان نوجز موضوعاتها ومحتواها بانها تقوم من حيث الموضوع والبناء على الكدية والالغاز والاحاجي والبلاغة والوعظ والتعليم والقيم الاجتماعية[١٢].

وقد بلغ الحريري في فنه شاواً تجاوز فيه مقامات الهمداني وقرب عمله من الرواية او المسرحية.

قال الدكتور يوسف نور عوض :

«ان مايميز الحريري بالفعل هو احكامه للصنعة المقامية من ناحية الاسلوب ومن ناحية التكامل الدرامي فلا تحس بالاسراع عنده في تصور المشاهد بل كانت قصصه وافية بصورها من جميع جوانبها. فاذا بدأ بالقصة اهتم بالمقدمة ثم بالحدث ثم بالنتيجة التي يسفرعنها هذا الحدث»[١٣].

وقد ترجمت مقامات الحريري الى العبرية، وقام بترجمتها الخريزي المتوفى في القرن الثالث عشر وظهرت الترجمة في مطلع هذا القرن عام ١٢٠٥م وقد حاكاها من اليهود سالومون بن زقبيل من رجال القرن الحادي عشر الميلادي في اسبانيا[١٤].

(د) كتاب السندباد او «حكاية تتضمن مكر النساء وان كيدهن عظيم»:

ترجم كتاب السندباد (البري) الى العبرية بعنوان (مشليه سندباد). ويبدو ان هذه التسمية هي سبب الخلط الذي وقع فيه الدكتور بدوي اذ ظن ان المقصود بهذا الكتاب هو رحلات السندباد[١٥]. واصل القصة العربية كانت تحمل عنوان «مكر النساء وان كيدهن عظيم». وكانت حكاية منفصلة عن كتاب الف ليلة وليلة قبل ان تضم اليه.

وقد ترجم الكتاب الى القشتالية في عام (١٢٥٣م) بالعنوان العربي الذي تحمله الحكاية في الف ليلة وليلة اليوم، وقد ساق الخلاف في العنوانات الدكتور ابراهيم عبدالرحمن الى الظن بان العرب عادوا فترجموا قصة السندباد عن الاسبانية بالعنوان الذي اطلقه الاسبان عليها[١٦].

والذي يبدو لنا ان المترجمين اليهود حاولوا ان يخفوا محتوى الكتاب فاعطوه اسم الشخصية الاولى فيه، ولكن المترجم نقله عن الترجمة العربية عنواناً ومحتوى والكتاب لم يضع كما ظن الباحثون اننا نجده فصلاً من فصول حكايات الف ليلة وليلة وقد ترجم الكتاب الى السريانية بعنوان سندبان Sindiban واليونانية سنتيباس Syntipas والعبرانية سندبار Sindbabar وذلك في حدود القرن الثالث عشر الميلادي، وقد ترجم الى الاسبانية باسم Librokt los Engannos في حدود القرن الثالث عشر ايضاً. اما الترجمة اللاتينية فقد ظهرت بعنوان «تاريخ الحكماء السبعة» في القرن الرابع عشر الميلادي[١٧].

(هـ) كليلة ودمنة لابن المقفع:

اختلف الباحثون في تاريخ ترجمة هذا الكتاب. فقد قالت الباحثة ليلى حسن سعد الدين في رسالتها للماجستير[١٨]: ان الكتاب قد ترجم عام ١٢٥٠م.

ويرى بدوي[١٩] وفاروق سعد[٢٠]. انه ترجم عام ١٢٥١م الى الاسبانية القديمة وفي القرن الثالث عشر الى اللاتينية القديمة. وفي ١٣١٣م ترجم الى اللاتينية الاخيرة، وفي عام ١٢٧٠م الى اللاتينية الوسطى. وفي نفس القرن ترجم الى العبرية ترجمه مرة يعقوب بن العازار (او عيزرا بن يعقوب المتوفى في ١٢٣٢م) ومرة اخرى في ١٢٧٠م ترجمه يوحنا.

واختلف الباحثون ايضاً في اللغة التي ترجم عنها الى

اللغات الاوربية الحديثة. يرى فاروق سعد[٢١] انه ترجم عن ترجمة يوحنا العبرية الى الالمانية في عام ١٤٨٠م، والى الاسبانية الحديثة في عام ١٤٤٣م، والى الايطالية عام ١٥٥٣م، والى اليونانية عام ١٠٨٠م. ويرى كذلك انه نقل عن الالمانية (ترجمة عام ١٤٨٠م) الى الدينماركية في عام ١٦١٨م والهولندية في عام ١٦٢٣م.

وعن الترجمة الاسبانية الحديثة (١٤٩٣م) ترجم الى الايطالية في عام ١٠٤٨م وعن الايطالية (ترجمة عام ١٥٥٣م) ترجم الى الانكليزية عام ١٥٧٠م.

اما الباحثة ليل حسن[٢٢] فترى ان الترجمات الاوربية الحديثة اخذت عن الترجمة التركية (همايون نامة) المترجمة في القرن العاشر وعنها ترجم الى الفرنسية في عام ١٧٢٤م وعنها الى الالمانية في عام ١٤٨٠م والاسبانية الحديثة في عام ١٤٩٣م. والايطالية في عام ١٥٥٢م.

وترجم الى الالمانية وعنها الى الدنماركية والهولندية كما مرّ بنا.

وكذلك ترجم الى الاسبانية الحديثة وعنها الى الايطالية وترجم الى الانكليزية عن الايطالية.

ونظراً لاهمية الترجمة الفرنسية واثرها حكايات لافونتين فلا باس ان نفضل في الترجمات التي ظهرت في الفرنسية.

فان اول ترجمة فرنسية قد ظهرت عام ١٦٤٤م باسم كتاب «الانوار في سلوك الاقيال، واشترك في ترجمته جيلبير جولمن مستشار الدولة باللغات الشرقية، وترجم جالان اربعة ابواب منه، وفي ١٧٨٨م ترجمه كارون استاذ اللغة الفارسية في الكلية الملكية بباريس وتذكرت ترجمتان آخريان في عام ١٧٠٩م و١٧٧٥م، وصدرت آخر ترجمة[٢٣] له في الفرنسية عام ١٩٣٦م.

وان اشهر الترجمات اللاتينية، الترجمة المعروفة بعنوان «مرشد الحياة الانسانية» Directorium humanae التي اتمها في القرن الثالث عشر (حنا الكابوي) اليهودي المتنصر. وان دوني Doni هو مترجم الترجمة الايطالية الشعبية عام ١٥٥٢/٥١م. وكان توماس نورث قد ترجم الكتاب الى الانكليزية عام ١٥٧٠م بعنوان: «فلسفة دوني»[٢٤].

وقد اشار بدوي الى كتاب مجهول الجامع ومجهول مكان التاليف باسم اعمال الرومان Gesta Romanorum وذكر اثر كتاب كليلة ودمنة فيه (دور العرب ص ٦٨).

(و) مجموعة امثال عربية مع كتاب مختار الجواهر لابن حابيرول:

والظاهر انها مجموعة مختارة من الادب العربي قد يكون جامعها عربياً او يهودياً او احد الاسبان الذين يتكلمون اللغة العربية. وقد ترجم هذا الكتاب يهودا بنسينور الفرنسي من العربية الى القطلونية[٢٥] في النصف الاول من القرن الرابع عشر الميلادي.

(ز) حي بن يقظان لابن طفيل:

اختلف الباحثون في تاريخ الترجمة العبرية لحي بن يقظان والتي ترجمها الى العبرية موسى التربوني. فيرى الاستاذ غنيمي هلال[٢٦] انها ترجمت الى العبرية عام ١٣٤١م.

ويرى الاستاذ حسن محود عباس[٢٧] انها ترجمت عام ١٣٤٩م.

ويقدم لنا د.عمر فروخ رايا آخر. قال: «وكثرت مخطوطات رسالة حي بن يقظان في اللغة العبرية ونحن لانعرف اليوم من نقل هذه الرسالة الى العبرية، ولكن نعلم ان اسحق بن لطيف اليهودي عرفها حوالي ١٢٨٠م (٦٧٩هـ) ثم جاء موسى ابن يوشع الاربوني فعلق عليها شروحه عام ١٣٤٩م (٧٥٠هـ) فاثارت هذه القصة بذلك حركة قوية بين اليهود وتاثر بها موسى بن ميمون القرطبي المتوفى عام ١٢٠٤م (٦٠١هـ)....الخ»[٢٨].

وقد فصل الاستاذ حسن محمود عباس في سلسلة تراجم الكتاب الى مختلف اللغات. فقد ترجمت لأول مرة الى اللاتينية ونشرت مع النص العربي، وقد ترجمها ادوارد بوكوك عام ١٦٧١م وهي اول ترجمة اوربية.

وظهرت لها ترجمة مجهولة الى الهولندية وقيل انها ترجمت بطلب من الفيلسوف سبينوزا ونشرت الترجمة عام ١٦٧٢م واعيد طبعها في ١٧٠٧م وترجمها جورج كيث الى الانكليزية عام ١٦٧٤م عن الترجمة اللاتينية، ثم ترجمها جورج آشويل عن اللاتينية ايضاً عام ١٦٨٦م. ثم اعيد طبع ترجمة بوكوك في عام ١٧٠٠م. وترجمها كذلك سيمون اوكلي استاذ العربية في جامعة كمبردج سنة ١٧٠٨م واعيد طبعها في عام ١٧١١م. ثم اختصرت الترجمة وطبعت عام ١٧٣١م

واعيد نشرها ثانية في عام ١٩٢٩م.

وترجمت الى الالمانية وقد ترجمها جورج فيتبوس ونشرها في فرانكفورت عام ١٧٢٦م ثم ترجمها ايخهورن الى الالمانية ايضاً ونشرها في برلين عام ١٧٨٣م.

وترجمها الى الفرنسية ليون جوتييه عام ١٩٠٠ واعيد طبع هذه الترجمة عام ١٩٣٦ في بيروت وترجمها الى الروسية كوزمين ونشرها عام ١٩٢٠ في لينينغراد.

وترجمها الى الاسبانية يونس بويجس سنة ١٩٠٠م، وترجمها الى الاسبانية ايضاً آنخيل جونثالث بالنثيا ونشرها في مدريد سنة ١٩٤٨[٢٩].

(ح) حكاية تودد الجارية:

والحكاية اليوم احدى فصول الف ليلة وليلة، والظاهر ان الترجمة الاسبانية قد ترجمت عن حكاية كانت في كتيب مستقل وهي مجهولة المترجم، وقد ترجمت في عام ١٥٢٤م[٣٠].

(ط) حكاية مدينة النحاس:

وهي اليوم بين حكايات الف ليلة وليلة، وهي تتضمن احداث الاندلس في ايام موسى بن نصير وما لاقى هذا القائد من مصاعب، وقد ترجمت في القرن السادس عشر ايضاً[٣١].

(ي) الف ليلة وليلة:

لايمكن الكلام عن ترجمة قديمة اكيدة وكاملة لالف ليلة وليلة وان هذا سوف يدفعنا الى الكلام عن الانتشار الادبي الشفوي لعدد كبير من الحكايات العربية التراثية ثم الحكايات العربية الشعبية ولكل منهما مجال تأثير معين سوف يظهر في حينه عند الكلام عن الآثار الاوربية التي تاثرت بهذه الحكايات.

ان الذي ساعد على انتشار الحكايات التراثية هم الوسطاء المثقفون من الاسبان المسيحيين واذا كان الاعجاب قد بلغ مبلغاً «بتراث الخيال العربية»[٣٢] ـ وهو تعبير آخر لكلمة حكايات ـ فما الذي منع هؤلاء المثقفين من ترجمته الى العربية؟

ان هذا السؤال يستدعينا الى الوقوف على طبيعة كتاب الف ليلة وليلة الموجود بين يدي المثقف في القرون الوسطى.

ان أقدم اشارة الى قصص الف ليلة وليلة هي اشارة حمزة الاصفهاني في تاريخه الذي ينتهي في منتصف القرن الرابع الهجري فقد ذكر كتاب السندباد وكتاب شماس[٣٣]. وان اقدم اشارة الى الكتاب نفسه هي التي ترد في مروج الذهب للمسعودي (ت ١٩٥٦م) واشارة ابن النديم (ت ١٠٠٠م) في الفهرست»[٣٤] وقد عثرت الباحثة العربية نبيهة عبود على قطعة من هذا الكتاب بين اوراق البردي العربية التي يقتنيها المعهد الشرقي في جامعة شيكاغو سنة ١٩٤٧ وهذه القطعة من كتاب الف ليلة وليلة ترقى الى المائة التاسعة للميلاد»[٣٥].

ولذلك فانه لايمكننا الكلام عن نسخة كاملة من كتاب الف ليلة وليلة في القرون الوسطى، وكذلك لايمكننا الى اليوم الكلام على نسخة ثابتة موثقة من هذا الكتاب بل ان طبعات هذا الكتاب قد تتفاوت بينها بعض التفاوت.

ولعل هذه الحقيقة كانت احدى الصعوبات التي وقفت في وجه ماهو موجود منه اضافة الى ضخامة الكتاب. ولعل سيطرة الكنيسة على الترجمة في عصر الترجمة كانت مانعاً آخر نظراً للنزعة الحرّة والادب المكشوف الذي يشيع في الكتاب.

ويمكن الكلام في كثير من الثقة على عدد من حكايات الف ليلة وليلة المتناثرة في الآثار القصصية الاوربية في القرون الوسطى بحيث يكون الكلام على انعدام اثر هذا الكتاب في هذه الآثار بعيداً عن الحقيقة العلمية

لاشك في ان الصلة المباشرة القائمة بين القارىء الاسباني باللغة العربية وبين التراث العربي الادبي قد بدات تضعف بسبب حروب اعادة الاحتلال التي اخذت تقتطع جزءاً كبيراً من رعايا الشعب العربي في كل مرة تحتل جزءاً من الارض العربية وتعيدها الى سلطة الكنيسة

واخذت الكنيسة على عاتقها مهمة الترجمة رسمياً ولذلك فقد اكتفت بالكتب التي تنفع في النهضة الاوربية او تنفع في الهجوم على الاسلام، ولكن كل هذا القطع لم يمنع من تحول هذه الحكايات التراثية الى ادب شعبي يسيح من طرف من اطراف الارض، الى طرف آخر.

وبعد ان زادت القطيعة بخروج العرب فعلاً اغلق باب تحول الحكاية التراثية الى حكاية شعبية واصبحت الصلات التجارية والحروب والاسر والحج المسيحي الى بيت المقدس عوامل تساعد على نقل لون آخر من الحكايات وهي الحكايات

التراثية التي تحولت في الاقطار العربية الى حكايات شعبية يلتقيها التاجر والحاج والاسير على السنة من يلتقون بهم فيعودون بها الى اوربا وتسيح هذه ايضاً حتى تصل الى صلب الكتب الادبية الاوربية. وقد اكد الباحثون على مثل هذا التأثر الشفوي، وعزا بروفسور كب تأثر بوكاشيو في الديكاميرون بألف ليلة وليلة الى هذا التيار من النقل الشفهي[٣٦].

واضاف د. بدوي الى هذا أثر توغل العثمانيين في اوربا بعد استيلائهم على المجر في معركة موهاكس عام ١٥٢٦م وان سيطرة العثمانيين على دول البلقان لعدة قرون قد ساعد على انتشار الادب العربي او الاسلامي في هذه البلاد.

وأشار الى أثر الاتراك في اوربا في كونهم وسطاء في نقل الفكر العربي عن طريقهم بعد ان هضموا التراث العربي وارسلوه الى شعوب اوربا عن طريقهم. قال بدوي:

«الف (بازيل) مجموعة بعنوان الايام الخمسة Pentamerone فيها يروي قصصاً كانت تتناقل (شفاها) في اقليم نابولي واخرى في القريطش وهي قصص (تركية) الاصول وهذه بدورها (عربية) الاصول»[٣٧].

وفي سبيل ان نعطي امثلة عن سيرورة حكايات الف ليلة وليلة والتي يحتمل انها كانت تباع في اجزاء منفصلة وتأثر الحكايات والملاحم الاوربية بها فاننا نقدم بعض النماذج من اشارات الباحثين الى ذلك.

فان ملحمة الدوق آرنست المكتوبة في القرن الحادي عشر الميلادي قد تأثرت بحكاية امير خوارزم في الف ليلة وليلة[٣٨].

وان ملحمة «هرفيز ذي متز» المكتوبة في نهاية القرن الثاني عشر متأثرة بحكاية نورالدين في الف ليلة وليلة[٣٩].

وان كتاب حكماء روما السبعة تأليف الراهب الاسباني خوان دي التا سلفا متأثر بكتاب السندباد (او حكاية مكر النساء)[٤٠] وقيل ان الكتاب انما هو ترجمة لحكايات السندباد غير البحري.

وان بطرس الفونسو في كتابه تعلم الكتاب قد اقتبس حكايتي الكلبة الباكية والاعمى وزوجته ومنافسه من الف ليلة وليلة[٤١].

وان جوسر في حكايات كنتر بري افاد من الف ليلة وليلة في حكاية (سكواير)[٤٢] ونرى انه افاد كذلك من الف ليلة وليلة في حكاية حامل الصكوك.

وان بوكاشيو في الديكاميرون قد افاد في احدى قصصه من حكاية من حكايات الف ليلة وليلة الواردة في حكايات السندباد البري، وان مؤلف الليالي الممتعة استر برولا قد افاد من حكايات الف ليلة وليلة كذلك[٤٣].

ويرى بروفسور كب ان ديفو في كتابه روبنسن كروزو قد افاد من كتاب الف ليلة وليلة[٤٥]. ويذهب الى ابعد من ذلك بحيث يشير الى ان قصة غوليفر قد تأثرت هي ايضاً بهذا الكتاب[٤٦].

ان كل هذه الاشارات لاتجعلنا نغفل أثر هذا الكتاب ولا ان نغفل وجوده في القرون الوسطى. ويؤكد هذا أثر النقل الشفهي الذي ساعدت عليه العلائق الثقافية والتجارية واثرت فيه جموع الاسرى والحجاج ومايدخل تحت هذا الباب من العلاقات الانسانية.

اما تأثيره المنظم في الآداب الاوربية منذ تاريخ ترجمته الى الفرنسية فان هذا البحث سوف يعكس بعضاً منه مما اشار اليه الباحثون.

فقد ترجم الكتاب المسيو كالاند بين عام ١٧٠٤ وعام ١٧١٧م، ثم ترجم الكتاب الى الانكليزية اكثر من مرة وأجودها ترجمة ادورد وليام لين ذات التعليقات والهوامش والملاحظات وقد نشرت مابين عامي ١٨٣٨م و١٨٤٠م. وبعد ذلك ظهرت ترجمة جون باين بعنوان كتاب الف ليلة وليلة وظهرت الطبعة في نيويورك عام ١٨٨٤م. ومن هذه الترجمات ترجمة السير ريجارد ف. بيركون وكانت اعادة صياغة للترجمة الاولى وطبعت في عام ١٨٨٥م. ثم ترجم الى مختلف اللغات الاوربية، وستظهر آثار هذه الترجمات في الادب المعاصر لها. ونشير اشارة خاصة الى اثر الكتاب في الادبين الالماني والانكليزي لتوفر الدراسات الموجزة حول ذلك.

٣ - المؤلفات الاوربية المتأثرة بالادب العربي المترجم:

ولا بد لنا في هذا القسم من البحث ان نشير الى الآثار الاوربية المتأثرة بالحكاية العربية وان نقدّم بعض النصوص المتقابلة في ذلك.

يمكن ان نصنف الآثار المعروضة في هذا الفصل الى

ثلاثة أصناف: الصنف الاول الذي ورد له ذكر موجز جداً في كتب الدراسات والباحثين، ولم تتوفر لدينا عنه اية دراسة مفصلة، وسنكتفي بالاشارة الى المعلومات التي قدمها الباحث مستنداً الى مصادره وان أية رغبة في التحقيق والتثبت سوف تقتضي الرجوع الى مصادر مرجعنا الذي نذكره في الهامش.

اما الصنف الثاني فهي الآثار التي قتلت بحثاً بحيث لايجد الباحث في هذا الفصل مزيداً للقول الا ان يكون قد كرر نفسه دون زيادة، ولعل اكثر كتب هذا الصنف شهرة هو كتاب الكوميديا الالهية لدانتي. وفي مثل هذا النوع من الآثار نشير اليه اشارة سريعة مع محاولة تقديم الدراسات المتوفرة للقارىء ليتوسع في البحث اذا شاءت له رغبته .

واما الصنف الثالث وهو دراسة آثار لم تدرس من قبل أو درست واحتجنا الى مناقشة بعض أصول التاثر التي يزعمها الباحث الذي درسها، وسنقوم بدراسة مفصلة لكتابين اهملهما الباحثون العرب والغربيون، ونظهر اثر العرب فيهما وهما كتاب الكونت لوكانور او (كتاب بترونيو) لخوان مانويل (ت ١٣٤٩م) والديكاميرون المؤلف مابين عامي (١٣٤٨ - ١٣٥٣م) لبوكاشيو (ت ١٣٧٥م).

وسنحاول ان نسلسل هذه الاعمال الادبية حسب تاريخ ظهورها:

١ - آثار القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر:

يشير الدكتور بدوي الى تاثرها بحكاية (اميوخوارزم) في الف ليلة وليلة، وهناك ايضاً بعض العلاقة بينها وبين رحلة السندباد السادسة وبعض الرحلة الثانية[٤٧] .

(ب) ملحمة تريستان وأيزولده:

وهي من ملاحم القرن الحادي عشر والثاني عشر.

ذكر الباحثون ان نواة الملحمة من حكاية في كتاب الاغاني[٤٨] .

٢ - آثار القرن الثالث عشر:

(أ) حكماء روما السبعة:

اعتقد اغلب الباحثين العرب دون استثناء بان الكتاب قد الّفه كاتب اوربي. وقد نص على ذلك مؤلف كتاب النظرية والتطبيق. ويرى ان كتاب حكماء روما السبعة هو من تاليف الراهب الاسباني خوان دي التاسلفا وقد الفه بعد ان ترجم السندباد عام ١٢٥٣م الى القشتالية. ولكن المستشرق بروفسور كب قد اشار في بحثه عن الادب العربي الى ان الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب السندباد[٤٩]. ولذلك فقد اشارت الباحثة ناجية المراني الى ظهور بعض حكايات الف ليلة وليلة في الكتاب، ولاشك ان هذا الوهم قد تاتي اليها من خلال النقل وعدم الاطلاع المباشر على الأثر. وقد اكدت على اثر قصة الاطار في الكتاب نفسه وفي هذه لايمكن ان نشير الى أية ظاهرة من ظواهر التاثر وانما نشير الى ترجمة حرفية او بتصرف عن كتاب عربي .

(ب) ملحمة هرفيز دي متز: من ملاحم نهاية القرن الثاني عشر .

اشار الباحثون الى اثر (حكاية نورالدين) في الف ليلة وليلة فيها[٥٠] .

(ج) تعليم الكتاب Discplina Clericalis:

لبطرس الفونسو من رجال القرن الثاني عشر واخذ بعض قصصه عن كليلة ودمنة، مثل حكاية (اللص وضوء القمر) وحكاية محرّفة عن الف ليلة وليلة (الاعمى وزوجته ومنافسه) وكذلك اخذ عنه حكاية (الكلبة الباكية). وظهرت الحكاية في ادب القرن السادس عشر والسابع عشر بعد ان ترجمها Stein howel (ت ١٤٨٢م) واستعارها باولي (ت ١٥٣٠م) ووضع هانز ساكس (ت ١٥٧٦م) قصة على غرارها.

ويتضمن كتاب تعليم الكتاب اربعاً وثلاثين قصة وقد كتبت باللاتينية .

وقد الّف (باسيه) في كتابه «الف قصة وحكاية واسطورة» في ثلاثة اجزاء نشرها بين ١٩٢٤ و١٩٢٧، وقد اشار الى ان عدداً كبيراً من هذه القصص يعود الى اصول عربية مثل القصص التالية: «الشاعر» و«الاحدب» و«الينبوع» و«الاعمى وزوجته ومنافسه» و«الصناديق العشرة» و«كيس النقود المفقود» و«اللص وضوء القمر»[٥١] .

(د) الحب المحمود El—Libre de Buen Amor لجوان رويس Juan Ruiz وهو شاعر وكاتب وكان رئيس اساقفة هيتا ومن رجال القرن الثالث عشر والرابع عشر، وقد تاثر في كتابه بالمقامات، ونقل عن كتاب كليلة ودمنة حوالي ٣٢ حكاية.

وعلى الرغم من ان موضوع كتاب لجوان رويس عن

الحب، الآ انه يصور الجانب الرديء من علاقة الحب الانسانية الذي يؤدي بالانسان الى التوبة وهو يشبه فكرة المقامات التي طرحها الحريري حيث ادى الكاتب بالبطل الى الانابة والتوبة. وفي الكتاب نقد لرجال الدين يذكّر القارىء بنقد بطل المقامات لمجتمعه في مقامات الحريري[٥٢].

(٣) آثار القرن الرابع عشر:

بلغ التأثر الادبي في هذا القرن قمته بحيث كتبت فيه اربعة كتب قصصية تعتبر من قمم الادب الكلاسيكي الاوربي في القرون الوسطى .

وقد زاد التأثر بالادب العربي فيها زيادة كبيرة، الا ان الكاتب الاوربي قد شبَّ عن الطوق واصبح ينافس الادب العربي الذي تتلمذ عليه واخذ عنه صياغة وابداعاً ورغم ضعف او انقطاع النقل الشفهي عن الكتب التراثية العربية - وان لم يكن هذا النقل نادراً جداً - فان كتاب هذه الآثار المهمة ذات الطابع القصصي قد افادوا فائدة كبرى من الانتقال الشفهي للحكايات الشفاهية العربية التي فرّت من كتب تراثية من قبل.

ورغم القطيعة والحروب الصليبية والاضطهاد الديني ومحاربة الثقافة العربية، وانقطاع الترجمة عنها خوف تهمة الهرطقة فان الحكاية العربية قد تسربت لنفس الاسباب تروى رواية الى هذا التراث الاوربي الثر والغني.

وهذه الكتب التي سوف ندرس تأثرها بالادب العربي التراثي والشفهي هي كتاب الكونت لوكانور (او كتاب بترونيو) لخوان مانويل (ت ١٣٤٩م) وقد تأثر بوكاشيو بهذا الكتاب والكتاب الثاني هو كتاب بوكاشيو (ت ١٣٧٥م) الديكاميرون، والكتاب الثالث هو كتاب جوسر (ت ١٤٠٠م) حكايات كونتر بري، ونشير اشارة موجزة الى ملحمة دانتي الكوميديا الالهية ونعطي بعض المصادر التي تعينه على تتبع تأثرها حيث لم يترك الباحثون قبلنا جديداً في الموضوع.

(أ) الكوميديا الالهية لدانتي (١٢٦٥م - ١٣٢١م):

احدى الاعمال الادبية الكبرى في القرن الرابع عشر الميلادي التي ثبت تأثرها بالفكر العربي. وقد اكملت عام ١٣٢١م قبل وفاة دانتي بوقت قصير[٥٣].

ان أية اضافة على الدراسات التي صدرت حول الكوميديا الالهية وتأثرها بالفكر العربي والاسلامي اصبحت غير ذات غناء بعد عدد من الدراسات بالاسبانية والعربية وغيرها من اللغات وسوف نعطي ذلك في الهامش ولا نتوسع في هذا الموضوع الا ان الذي يجبا ان نذكره هنا ظهور بعض الآثار الادبية التي صدرت في اوربا قبل ظهور الكوميديا وكانت ارهاصاً بظهورها وتأثر هذه الآثار بالحكاية العربية والاسلامية .

فقد ظهرت قبل الكوميديا بعض القصص المسيحية التي كانت تدور حول رؤى وسفر الى عوالم روحية وهي في مثل هذا التناول كان يظهر عليها أثر التصوف الاسلامي، وربما قصة المعراج نفسها وحكايات السفر والرحلات العربية .

فمن قصص رؤى النار ذكر ميجيل آسين عدداً لرهبان اوربيين ولم تقم دراسات مفصلة حول هذه الرؤى والرحلات الآ ان الآثار الاسلامية ذات وضوح وبينة. وقد كتبت هذه القصص الدينية مابين القرن الثاني عشر والرابع عشر.

فمن قصص الرؤى:

١ - قصة رهبان الشرق الثلاثة والقديس مكاريوس.
٢ - رؤية القديس بولس .
٣ - قصة تندال (عاش بطل القصة في ١١٤٩م).
٤ - قصة المطهر للقديس باتريك (من ايرلندا) في النصف الثاني من القرن الثاني عشر .
٥ - قصة البريك (من ايطاليا في القرن الثالث عشر).
٦ - رؤية ترسيل (في القرن الثالث عشر).
٧ - رؤية رئيس الدير بواكيم (في القرن الثالث عشر).
٨ - رؤية الشاعر ريجيو اميليا (في القرن الثالث عشر).

ومن قصص (وزن الحسنات والسيئات) القصة التي وصفها دانكونا.

ومن قصصه (الجنة) قصة وضعها دانكونا، وهناك قصة اخرى بطلها ترسيل[٥٤] .

وقصص الرحلات البحرية رحلة القديس براندان ويظهر فيها اثر رحلة السندباد على رأي جراف[٥٥].

ومن قصص (النائمين):

١ - قصة رهبان جيحون (في القرن الرابع عشر).
٢ - قصة الراهب البندكتي فيليكس (في القرن الرابع عشر).
٣ - قصة الامير الايطالي (بعد القرن الرابع عشر).
٤ - قصة الرهبان البريتانيين[٥٦] .

٥ ـ قصة القديس امارو الاسبانية.

وقد اثبت البحث الحديث تأثر كاتب حكايات السندباد البحري في الف ليلة وليلة بكتب الجغرافية العربية مثل مختصر العجائب للقزويني والمسالك والممالك لابن خرداذبه ومختصر البلدان لابن الفقيه[٤٧]، وبذلك يكون أثر الادب العربي والحكاية العربية في هذه الحكايات التي ظهرت قبل وبعد الكوميديا حكايات متأثرة تأثراً اكيداً بالادب العربي والف ليلة وليلة والمعراج والقرآن الكريم وكتب التصوف العربي .

وفي هامش البحث نقدم بعض الدراسات التي اهتمت بدراسة الكوميديا الالهية لعدم وجود اضافات ذات غناء في هذا الجزء من البحث[٤٨] .

(ب) : كتاب الكونت لوكانور (أو كتاب بترونيو) اخوان مانويل (١٢٨٢ ـ ١٣٤٩):

كتب خوان مانويل كتابه الكونت لوكانور أو (كتاب بترونيو) في القرن الرابع عشر وفرغ منه عام ١٣٣٥م وقد ضمنه اربعاً وخمسين حكاية، وقد اثر الكتاب في الادب الاسباني والاوربي، وقد اثر في كتاب بوكاشيو «الديكاميرون» الذي بدأ التاليف فيه في ١٣٤٨م[٤٩].

وولد خوان مانويل في عائلة ارستقراطية: فهو ابن اخي الفونسو الحكيم وكان ميلاده في اسكانيا في قلب مدينة طليطلة، وعاش في فترة حكم الملك فرناندو السادس والملك الفونسو الحادي عشر. وقد شارك في حروب عصره حسب ماتقتضيه مصلحته وحارب في احدى المرات الى جانب ملوك غرناطة. ومات مانويل في مدينة بينافيل في دير الرهبان الذي بناه بنفسه وكان يختلي في هذا الدير لكتابة مؤلفاته. وقد كتب مؤلفاته الكستيليانية وكان كاتباً وشاعراً، وله ديوان «كتاب الاغنيات» المفقود. ومن كتبه الاخرى كتاب «الفارس والخادم» و«كتاب الحكم» وهذا الكتاب الذي ندرسه في هذا الجزء من البحث، وقد احترقت آثاره بعد ان احترق دير الرهبان في بينافيل. وحاول خوان مانويل تنقية لغته من المفردات اللاتينية لتكون لغة نقية صافية. وكان يهدف فيما يكتبه الى الوضوح والايجاز، وكان ميلاد الكاتب بعد ميلاد دانتي: وكان معاصراً لبوكاشيو كاتب الديكاميرون.

وكما استخدم مانويل سيفه في الحروب فقد استخدم قلمه في الاصلاح الاجتماعي وتقويم الاخلاق وحارب الرذائل الانسانية مثل الكذب والنفاق والبخل والطمع والعناد، ولذلك فمن الممكن ان نقول انه من الكتّاب الاخلاقيين.

ويظهر في ثقافته عموماً الأثر الشرقي وكان على صلة بحركة الترجمة في طليطلة وعلى صلة وثيقة بالمسلمين والعرب في اسبانيا. ونعتقد ان معرفته بالعربية لم تكن عميقة، ولكن لم يمنعه هذا من الوصول الى منابع الحكايات العربية والهندية والاغريقية واللاتينية .

يمكن ان نقول ان عدداً من حكاياته قد أُخذت من أصول عربية قد اخذ بعضها من كليلة ودمنة او من كتاب تعليم الكتاب. ويعكس هذا التاثر ممزوجاً بشيء من المودة والحب للمعرفة العربية. ويظهر اثر الاسلوب الشرقي في كتابه بالتاكيد على الاسلوب الذاتي فانه كثيراً مايضع تجربته الذاتية على المحك وهو اثر سيطر على الادب الاسباني عموماً في الوقت الذي سيطر على الادب الاوربي الميل الملحمي.

ضمّن الكاتب قصصه المواقف الاخلاقية وتقديم النصائح حول مختلف المشاكل وفي كل قصة يطرح الكاتب احدى هذه المشاكل على مستشاره بترونيو ويرّد عليه بترونيو بمثل وحكمة في حكاية ذات مغزى يضمنها في بيتين من الشعر. وقد ظهر كتاب الكونت لوكانور عام ١٣٣٥م قبل كتاب «الديكاميرون» بثلاثة عشر عاماً. وقد عكس الكاتب الحياة العربية من خلال حكاياته فاشار في حكاية الى الحَكَم ملك قرطبة، وفي حكاية اخرى ذكر قصة ابن عباد ملك اشبيلية وزوجته رميكية. وذكر خلال كتابه عدداً من اسماء المدن العربية في اسبانيا وذكر مدينة بابل وبلاد مراكش وتونس ومن الاسماء العربية ذكر ابن عباد ورميكية وصلاح الدين والمنصور والحكم ووقع في كتابه عدداً من الالفاظ العربية مثل البرج والدية والثور والسّكر والمسك والغالية والمسكين والمسجد والبحيرة والجرّة. ونقل ثلاث عبارات عربية وحاول ان يسجلها كما سمعها.

وكما قلنا ان القرن الرابع عشر قد تسبب بانقطاع الاجيال المسيحية عن اللغة العربية بسبب الزحف الديني المسيحي، ولذلك فقد اصبح المصدر الشفهي للحكايات التراثية او الشعبية من أهم مصادر الكتّاب الاوربيين عند الاستقاء من المعين العربي. وان كثيراً من حكايات الكونت لوكارنو مستمدة من حكايات شعبية شائعة في البيئة العربية .

ففي الحكاية المعنونة بعنوان «ماحصل للشاب الذي تزوج بامرأة شرسة» يقوم زوج هذه المرأة، المسلم، في ليلة الدخلة بقتل كلبه وقطته وحصانه، لأن هذه الحيوانات قد عصت أمره ولم تنفذ طلبه، وحين طلب الى زوجته ان تجلب الماء بعد قتل هذه الحيوانات خضعت واجابت طلبه واستجابت بعد ذلك لكل ماطلبه منها.

والحكاية التي استخدمها خوان مانويل حكاية عربية من حكايات الامثال، وقد وقع في امثال المائة السابعة «اخبط القطوس (القطة) تفزع العروس» وجاء المثل في كتاب «اروى الاوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام» لأبي يحيى الزجالي (ت ٦٩٤هـ/١٢٩٥م) وطبع هذه الامثال محمد بن شريفة في كتاب «أمثال العوام في الاندلس» وطبع الكتاب في المغرب بين عام ١٩٧١ و١٩٧٥ .

والحكاية اليوم تروى في الحكايات الشعبية المغربية مع بعض الخلاف في الجزئيات.

ويروي عبدالرحمن التكريتي لهذا المثل القديم في جمهرة الامثال البغدادية اربع صيغ ممايدل على انتشار روح هذه الحكاية في العالم العربي[٢٩] .

(٢) اما الحكاية الاخرى والتي تحمل عنوان :

«عن الذي حصل بين الخير والشر وبين العاقل والمجنون» فان جزءاً من هذه الحكاية يحاول فيه الشر بان يخدع الخير وذلك بعد ان اشتركا في تربية قطيع من الشياه وبعد ولادتها قسم الشر القطيع فاعطى الخير الخراف الصغيرة وأخذ هو صوف الشياه والحليب. وحين ربيا قطيعاً من الخنازير اعطى الشر للخير حليب الخنازير وشعرها وأخذ هو الخنازير الصغيرة وحاول ان يخدع الشر الخير مرة اخرى . فحين زرعا الشلغم أخذ الشر ماتحت الارض وأخذ الخير مافوق الارض. وحين زرعا الكرنب أخذ الشر مافوق الارض واعطى الخير ماتحت الارض واستمر الحال حتى اتخذا خادماً فاعطى الشر للخير اعلى الجسد وأخذ الشر أسفل الجسد. وحين ولدت الخادم طلب الشر من الخير ان يسمح للمرأة بان ترضع الطفل من ثدييها وهما من حصة الخير، وهنا رفض الخير ذلك حتى اعلن الشرّ عن هزيمته رغم كل ما صنع امام الملأ.

وتشبه هذه الحكاية في خطوطها العامة الحكاية العراقية التي ظهرت بعنوان «ابليس والفلاح» حيث اتفقا على زراعة اللفت وبعد نضجه اقتسماه فاخذ الفلاح مافوق الارض واعطى ابليس ماتحت الارض وشعر ابليس بالخديعة وحين زرعا الارض بالشعير قال ابليس للفلاح خذ أنت مافوق الارض وسآخذ ماتحت الارض. وظهر له بعد ذلك ان الفلاح خدعه مرتين[٣٠].

(٣) اما حكاية «ماحدث مع الذي كان يمتحن اصدقاءه»:

فهي حكاية اخرى منقولة عن التراث الشعبي العربي. فاننا نجد لهذه الحكاية روايتين في المغرب والعراق.

وخلاصة القصة تدور حول احد الآباء الذي نصح ابنه باتخاذ الاصدقاء المخلصين، وادعى الابن انه وجد عشرة اصدقاء وطلب منه الأب ان يمتحن اصدقاءه بان يقتل خنزيراً ويكفنه ثم يذهب الى اصدقائه ليخبرهم بانه قتل انساناً ثم يرى مايحدث وما يكون جوابهم . وحين أخبر الفتى اصدقاءه بانه قتل انساناً ابتعدوا عنه فقال له أبوه: اني اعرف ان هذا سيحدث لك، لأن الاصدقاء لايمكن ان يجدهم الانسان بسهولة. فانا مثلاً ليس لي الآ صديق واحد وآخر لايمكن ان أعدّه إلا نصف صديق.

وبعثه ابوه مع جثة الخنزير الى الذي لايعدّه الا نصف صديق واخبره بانه ابن فلان فقال له الرجل: سأعينك بسبب صداقتي لأبيك فاخفِ الجثة في حقل من حقول الكرنب بعد ان قلع الكرنب من مكان القبر. وبعد ان دفنه عاد فزرع الكرنب فوقه وسوّى الارض وودع الشاب. وحين أخبر الشاب أباه بما حدث أمره ان يذهب اليه في اليوم الثاني ليخاصمه فقال له الرجل: انك على خطأ ايها الفتى اذا ظننت اني سأكشف عمّا دفنته في بستاني بسبب خصامك هذا.

وحدث ان شخصاً ما قد قتل صدفة في تلك الليلة فاشاع اصدقاء الفتى بان صديقهم هو القاتل فذهب الفتى الى صديق أبيه فقال له: سأحميك من الموت. وحين أخذ الفتى بتهمة القتل أخذ صديق أبيه ابنه الى المحكمة ليدعي ان ابنه الوحيد هو القاتل وليس هذا الفتى.

وحين نقارن هذه الحكاية المغربية المعنونة «لاتكثر من الاصدقاء» ونضيف اليها محتوى الحكاية العراقية نخرج بنسخة كاملة من حكايات كتاب الكونت لوكانور.

ففي الحكاية المغربية يطلب الاب من ابنه اختبار اصدقائه بان يذبح الاب خروفاً ويكفنه ويطلب منه ان يدعي امام اصدقاءه ان ضيفاً ورد اليه قد مات ويطلب من اصدقائه

دفنه سراً فيرفض كل واحد منهم ذلك.

اما الحكاية العراقية فتروي ان تاجراً قتل رجلاً وكان للتاجر صديق قصاب في المدينة فاخذه القصاب الى بستانه ودفنه تحت ساقية بعد ان قطع الماء عنها ثم دفن القتيل واجرى الماء عليه، وحاول الرجل اختبار صديقه القصاب فخاصمه ولكن كان جواب القصاب: «لن اقول ابداً على ماذا جرى الماء»[11].

(ج) حكايات الديكاميرون لبوكاشيو (ت ١٣٧٥م):

ألف الكتاب ما بين ١٣٤٨ و١٣٥٣م، ولم يشر الباحثون العرب حتى اليوم الى المؤثرات العربية في هذا الكتاب. ولذلك فقد رأينا ان نذكر بعض هذه المؤثرات في شيء من التفصيل لنقدم الى القارىء العربي مادة جديدة عن حقل لم يسبق ان خاض فيه الدارسون المقارنون.

لقد ظنت الباحثة ناجية المراني ان بوكاشيو قد تأثر في اطار كتابه بألف ليلة وليلة مباشرة، اضافة الى كتابين آخرين هما «حكماء روما السبعة» و«حكايات كنتربري»[12].

ان هذا الوهم يجب ان يصحح لأن «حكماء روما السبعة» لم يكن كتاباً اوربياً وانما كان الترجمة اللاتينية لكتاب السندباد[13].

ونظن ان كتاب السندباد الذي يحتوي على قصة اطار خاصة به كان مسؤولاً عن خضوع بوكاشيو وجوسر لنفس الطريقة.

وقد أوردت المراني عنوان الكتاب باللاتينية كمايلي[14]:

Historia septem sapientium

وظهر بالانكليزية تحت عنوان: The seven soges of Rome

ويحوي الديكاميرون مائة قصة داخل قصة الاطار ذاتها.

وقد تأثر بوكاشيو بالتراث العربي الشفهي المستمد من قصص تنسب لجحا وحاتم الطائي وحكايات من الف ليلة وليلة وكتاب الحمقى والمغفلين وكتاب الاذكياء وكتاب الروض العاطر المنفزاوي .

ويعكس الكتاب معرفته بالبلاد العربية من خلال بعض الحكايات الشعبية التي تدور عن ملوك الشرق او شمال افريقيا.

ويبدو ان الكاتب في الجزء الاول قد استنفد خزينه من الحكايات الاوربية فعاد في الجزء الثاني يستمد قصصه من بذور الحكايات الشرقية التي ذكرنا بعض شخصياتها او مصادرها.

وقبل ان نقارن التشابه في النصوص نود ان نقدم عرضاً لصورة الشرق في الكتاب من خلال الحكايات الشرقية التي شاعت عن ملوك الشرق خلال القرن الرابع عشر

ففي القصة الثالثة من اليوم الاول يحكي حكاية اليهودي الذي اراد صلاح الدين ان يأخذ من أمواله فسأله سؤالاً محيراً عن أي الاديان الثلاثة هو الدين الحق فحكى له حكاية عن الخاتم الفريد الذي يملكه رجل له ثلاثة اولاد وكيف صنع خاتمين آخرين مطابقين تماماً للخاتم الاول واعطى كل ولد منهم خاتماً بحيث ظن كل واحد منهم انه يملك الخاتم الاصيل.

وفي الحكاية السابعة في اليوم الثاني يحكي حكاية سلطان بابل الذي ارسل احدى بناته الجميلات لتتزوج من احد الملوك ولكنها تقع في الاسر وتنتقل لمدة اربع سنوات من مالك الى آخر الى ان تعاد الى والدها ثم تعاد الى الزوج المرتقب بعد ان تزوجت من مالكيها التسعة.

وفي الحكاية التاسعة في اليوم الثاني يحكي حكاية امراة رجل من جنوة يدعي صديقه انه التقى بزوجه بعد رهن بينهما، ويحاول الرجل قتل زوجته ولكنها تنجو وتسافر الى الاسكندرية في زي رجل وتعمل في خدمة السلطان ثم تمسك بالرجل الذي خدع زوجها ويعاقبه السلطان ثم تعرّف زوجها بها وترجع معه الى جنوة امرأة ثرية.

وفي الحكاية الرابعة من اليوم الرابع يحكي حكاية حفيد الملك غليوم الذي كان حليف ملك تونس فيخطف ابنة الملك التي ارسلت في سفينة لتتزوج من ملك عربي فيقتل غليوم حفيده لخيانة العهد. هذه لمحات سريعة عن انعكاس الصورة العربية في هذا الكتاب.

اما الحكايات العربية الموجودة في الكتاب فقد توسع فيها بوكاشيو واعاد صياغتها ومنحها شيئاً من قدرته الابداعية الخارقة في رسم صورة قد تفوق الاصل ولكن يبقى الجذر العربي واضحاً يعكس دين هذا الكاتب للتراث الشرقي العربي ويمكن ان نلمح اصول ثماني حكايات عربية في الديكاميرون نستعرضها في هذا البحث:

(١) واذا تتبعنا المؤثرات في الجزء الاول اضافة الى

الصورة الشرقية التي عكسها الكتاب. فمن الممكن الاشارة الى الشبه الواضح بين عقدة الحكاية الخامسة من اليوم الاول من الديكاميرون وبين ماجاء في «حكاية تتضمن مكر النساء وان كيدهن عظيم» (وهو الاسم الآخر لكتاب السندباد) في حكاية داخلية وقعت ضمن الاطار في (الليلة ٥٦٩) فان ملك فرنسا يتعلق بالماركيزة مونفيراتو فيزورها في غياب زوجها. وتدرك الماركيزة غاية الملك وما يرمي اليه في هذه الزيارة فتقدم له وجبات بالوان مختلفة ولكنها قد عملت كلها من لحم الدجاج فيداعبها الملك بالقول التالي: «سيدتي هل يتكاثر الدجاج عندكم في هذا البلد من دون وجود ديك واحد؟!» وكان جواب الماركيزة المعد واللبق: «لاياسيدي ولكن النساء هنا رغم انهن قد يختلفن عن غيرهن بعض الشيء في الملبس والمكان فانهنّ لهنّ نفس الطبيعة التي لهن في أي مكان آخر سواء».

وتقع عقدة الحكاية العربية في قصة السندباد الذي سبق ترجمته الى القشتالية عام ١٢٥٣م، والذي ترجم عنها الى اللاتينية فالانكليزية، ولانشك في اطلاع كاتب الديكاميرن على احدى هذه الترجمات وحاكي الحكاية المنشورة في الكتاب. تقع الحكاية اليوم في القصة ذات الاطار المعنونة «حكاية تتضمن مكر النساء وان كيدهن عظيم» وتقع العقدة التي استعارها بوكاشيو في (الليلة ٥٦٩) وحين نقارن جزء الحكاية الموجود في الديكاميرون مع الجزء الموجود في الحكاية العربية نجد ان التطابق يكاد ان يكون كاملاً. جاء في الحكاية العربية:

«فلما جهزت له الطعام قدمته بين يديه وكان عدد الصحون تسعين صحناً فجعل الملك يأكل من كل صحن ملعقة والطعام انواع مختلفة وطعمها واحد فتعجب الملك من ذلك غاية العجب ثم قال: ايتها الجارية أرى هذه الالوان كثيرة وطعمها واحد؟ فقالت له الجارية: أسعد الله الملك هذا مثل ضربته لك لتعتبر به. فقال لها: وماسببه؟ فقالت: اصلح الله حال مولانا الملك: ان في قصرك تسعين محظية مختلفات الالوان وطعمهن واحد. فلما سمع الملك هذا الكلام خجل منها وقام من وقته وخرج من المنزل ولم يتعرض لها بسوء...»[٥٥].

(٢) ان اغلب الحكايات الشرقية ـ كما قلنا سابقاً ـ وقعت في الجزء الثاني:

ويبدو ان السبب في ذلك حاجة المؤلف الى عقد جديدة، فمال نحو التراث العربي الشرقي ليأخذ منه عقد حكاياته.

ففي الحكاية التاسعة من اليوم الخامس نجد شبهاً وتطابقاً في عقدة هذه الحكاية، والحكاية التي تروى عن كرم حاتم الطائي.

وخلاصة حكاية الديكاميرون ان فيردريكو البريجي أحب سيدة اسمها مونا جيوفانا: وكان حبه عظيماً وصادقاً، ولكنها لاتتزوجه وتتزوج رجلاً آخر. وبعد ان ولدت منه ولداً مات الزوج. اما فيردريكو فانه بعد ان فشل في الحب عاش عيشة لاهية عابثة حتى فقد كل شيء ماعدا صقر يصطاد به وكان كل ماله في الدنيا.

ورأى ولد السيدة هذا الصقر وكان يشتهي ان يمتلكه، وبلغت به شهوة التملك حداً انه مرض بسبب هذه الرغبة مما اضطر السيدة لزيارة فيردريكو مع احدى صاحباتها لسؤاله ان يعطي ولدها الصقر عسى ان تعود اليه صحته.

وتأتي السيدتان الى داره وهو لايملك لقمة واحدة يطعمهما بها، ومع ذلك فقد تغيب قليلاً ودخل المطبخ، وحين حان الوقت قدم لهما طائراً مشوياً. وبعد ان اكلتا سألهما عن حاجتهما التي شرفته بزيارتهما بسببها. وبعد ان أخبرته بحاجة ولدها الى الصقر وبانه مرض بسبب رغبته في تملكه وانه قد ينقذ حياته. وحين سمع فيردريكو ذلك انخرط في بكاء بائس حزين لانه اصبح عاجزاً عن اجابة طلب السيدة وقال لها: لقد عاكسني الحظ منذ ان شاء الله ان اقع في حبك ولكن كل شيء كان تافهاً ازاء مايحدث الآن ولذلك فاني لن اغفر لسوء الطالع هذا سأخبرك بايجاز، حين عرفت بتفضلك لزيارتي للغداء معي فكرت في اجود شيء يمكن ان اقدمه لك فلم أجد احسن من أن اذبح الصقر لأقدمه اليك! وأجد نفسي الآن بأني لن انسى هذه المصيبة حيث عجزت عن تقديم الصقر حياً...»[٥٦].

وتنتهي الحكاية بالزواج تثميناً لهذه التضحية الجليلة التي قدمها محب مخلص لحبّه.

والحكاية العربية التي بنيت عليها حكاية تروى عن حاتم الطائي، وقد ركّب بوكاشيو حكايتين معاً تروى عن حاتم وصبّها في اطار واحد. ففي حكاية معروفة ان امرأة تأتيه في عام مجاعة وقد سغب اطفالها فيذبح لها الفرس ثم يدعوها واهل الحي للاكل ولا يأكل هو منها شيئاً. فهناك تدخل المرأة في الحكاية، ولكن النص الآخر الذي احتذاه هو

قصة اخرى، ولكن الشخصية فيها ليس امرأة وانما هو رسول ملك الروم.

ويبدو ان حكاية حاتم كانت من القصص الشعبي فعلاً لاننا لانجدها في مصادرنا العربية ولكن نجدها عند سعدي الشاعر الشرقي (ت ٦٩١هـ).

قال: «من اعجب ماحكي عن حاتم الطائي هو ان احد قياصرة الروم بلغته اخبار حاتم فاستغرب ذلك.

وكان قد بلغه ان لحاتم فرساً من كرام الخيل عزيزة عنده فارسل اليه بعض حجابه يطلب منه الفرس هدية إليه وهو يريد ان يمتحن سماحته بذلك. فلما دخل ديار طي سال عن بيت حاتم حتى دخل عليه فاستقبله ورحب به وهو لايعلم انه حاجب الملك.

وكانت المواشي حينئذ في المراعي فلم يجد اليها سبيلاً ليقدر ضيفه فنحر الفرس وأضرم النار ثم دخل الى ضيفه يحادثه، فاعلمه انه رسول قيصر وقد حضر يستميحه الفرس.

فساء ذلك حاتماً وقال: هلّا اعلمتني قبل الآن فاني قد نحرتها لك اذ لم أجد جزوراً غيرها بين يدي. فعجب الرسول من سخائه وقال: والله لقد رأينا منك اكثر مما سمعنا...»[٦٧].

(٣) وفي الحكاية الرابعة التي تقع في اليوم السابع نجد شبهاً بينها وبين حكاية تروى عن جحا لها أصل عربي في اخبار جحا ثم نجدها بين نوادر جحا التركي (ملانصرالدين) ويحتمل ان الحكاية انتقلت الى بوكاشو عبر الشمال الافريقي او من مصدر تركي مجهول.

تتلخص حكاية بوكاشيو بان (توفانو) يغلق باب داره ويمنع زوجته التي تخرج في الليل كثيراً من الدخول الى البيت وحين وجدت ان كل التوسلات لم تجدِ معه شيئاً ليتركها تدخل هددته بانها سترمي نفسها في البئر التي في حديقة الدار. ورمت حجراً في البئر في ظلام الليل فظن الزوج ان زوجته قد رمت نفسها في البئر وفتح الباب وذهب لينظر في البئر فركضت زوجته التي كانت تختفي قرب الباب ودخلت الدار واغلقت الباب ثم بدأت تشتم زوجها باعلى صوتها بانه يتاخر في الوصول الى بيته ولا يصل اليه الاّ سكراناً ففضحته بين الجيران[٦٨].

والحكاية كما قلنا تماشي الحكاية العربية خطوة خطوة تقريباً، ويقترب بوكاشيو اقتراباً كبيراً الى حد التماس مع تفاصيل الحكاية العربية الا ان بوكاشيو كان اكثر براعة في اضافة التفصيلات. جاء في اخبار جحا:

«كانت امرأته تغافله في الليالي وتذهب الى عشيقها فنبهه الجيران الى ذلك. فسهر لها حتى خرجت فقام واقفل الباب وجلس وراءه، فلما رجعت وجدت الباب مقفلاً فاخذت تسترحمه وهو يزجرها. فلما يئست منه قالت له: ان لم تفتح فسارمي نفسي في البئر واخذت حجراً كبيراً ورمته في البئر فندم وخرج لينظر، فما كان منها الا ان دخلت الدار واقفلت عليه الباب فاخذ يترضاها وهي لاتزداد الاّ سخطاً وتقول: هذا شغلك معي كل ليلة، تذهب الى النسوان وتتركني حتى فضحته بين الجيران[٦٩].

(٤) وفي الحكاية السادسة من اليوم السابع نجد حكاية اخرى قد اعتمدت على حكاية عربية اعتماداً كلياً وهي من الحكايات المنسوبة الى جحا، ولكنها توجد في كتاب الف ليلة وليلة في قصة «حكاية تتضمن مكر النساء (الليلة ٥٧٥) وهذا هو مصدر بوكاشيو.

وخلاصة حكاية الديكاميرون: ان مادونا ايزابيلا تعشق حبيباً اسمه ليونتو. وفي احد الايام حين كانت في صحبته فاجأها رجل اسمه لامبرتوشيو وهو شخص يحب السيدة ولكنها لاتتعشقه ويفاجئها زوجها بالوصول الى باب الدار. وحين طرق الباب سألت لامبرتوشيو ان يجرد سيفه ويدعي انه يريد ان يقتل غلامه (ليونتو) الذي هرب منه وبذلك تسببت في نجاة الرجلين واكتسبت مدح زوجها على حماية الغلام من سيده[٧٠].

ولم تتجاوز عقدة حكاية الديكاميرون ماجاء في الحكاية العربية اذا ما استثنينا الجانب الفني في الوصف والابداع في الخلق التفصيلي.

وتروى حكاية جحا على الوجه التالي:

«كان رجل يحب زوجة جحا، وكان له غلام امرد جميل، فقال له: رح اليها وقل لها تستعد لقدومي فذهب الغلام فما كان منها الا ان اعتنقته وضمته وبقي عندها فاستبطاه سيده وذهب وراءه ودخل البيت فلما أحست به ادخلت الغلام تحت السرير واستقبلته كالعادة. واذا بجحا يدق الباب. فقالت لرفيقها: قم واخرج الى الحوش وانت شاهر سيفك واشتمني. فقام ففعل ذلك فلما دخل جحا قال: مابال هذا الرجل؟ فقالت: هذا جارنا، هرب مملوكه والتجأ الينا فهجم

عليه وأراد ان يقتله فاخفيته تحت السرير خوفاً عليه. فقال جحا للولد: اخرج ياولدي وأدع لسيدة الحرائر لحسن صنيعها معك جازاها الله خيراً»[٧١].

(٥) وفي الحكاية التاسعة من اليوم السابع نجد اكثر من حكاية عربية قد حيكت في نسيج حكاية الديكاميرون ذات الصياغة المعقدة. وتتلخص الحكاية في ان ليديا زوجة نيكوستراتوس تحب فيروس وفي سبيل ان يتاكد من حبها طلب منها ثلاثة أشياء، احدها ان تقتل الصقر الذي يملكه في حضرته والثاني ان تأتيه بشعرات من لحية نيكوستراتوس والثالث ان تقلع احد اسنانه الجيدة وتاتيه بها. وفي الاخير يريد ان يتمتع احدهما بالآخر في حضرة زوجها وتجعله يعتقد ان ذلك وهم وخيال، والحكاية في تنفيذ الطلب الاخير يعتمد بوكاشيو على الحكاية العربية.

وفي سبيل التوصل الى قلع احد اسنانه يستعير بوكاشيو حكاية عربية اخرى لتعقيد احداث الحكاية.

وفي سبيل ان نعرف مقدار القرب والبعد من الحكايتين العربيتين فاننا سنبدأ بحكاية قلع الضرس. فقد كان لزوجها خادمان اوصتهما السيدة ان يضعا ايديهما على افواههما لأن زوجها يجد ان رائحة فميهما كريهة ونتنة وافهمت زوجها ان الخادمين يضعان يديهما على فميهما لانهما يجدان رائحة فمه كريهة وذلك بسبب سنّه المتسوسة[٧٢].

وهذه الحكاية ترد في الادب العربي بنفس المضمون، ولكن في مقام غيرة الوزير من اعرابي قرّبه المعتصم فيدعوه الوزير وجعله يأكل طعاماً فيه ثوم ثم أوصاه ان يضع يده على فمه كراهية ان يشم الخليفة ذلك. وقبل ان يذهب الاعرابي الى مجلس الخليفة ذكر للخليفة بان الاعرابي قال له ان فم الخليفة كريه الرائحة ولا يطيق الجلوس قربه دون ان يضع يده على فمه. وحين أرسل الخليفة الاعرابي الى وال له بكتاب يأمره فيه بقتل الاعرابي التقى به الوزير ليسأله ماذا يحمل في هذا الكتاب. فقال الاعرابي: ان امير المؤمنين كتب لي بجائزة اقبضها من واليه. وأغرى الطمع الوزير فاشترى منه الرسالة وذهب بها وكان مصيره القتل. ثم اكتشف الخليفة القصة بعد غياب الوزير فكان عقاب هذا الحسد موت الوزير الحسود نفسه[٧٣].

وأما الجزء الثاني من الحكاية الذي يدور حول تمتع فيروس بليديا امام زوجها نيكوستراتوس. فانها تتمارض بعد ان اعلمت فيروس بالمكيدة فتطلب من زوجها ومن فيروس ان يقودوها الى الحديقة وتوجد هناك شجرة عرموط فتطلب من فيروس ان يرقى الشجرة ويهزها لتساقط ثمرها وبعد ان ارتقى على الشجرة قال كما علمته وصاح مخاطباً نيكوستراتوس: اف ياسيدي، ماذا تفعل؟ وانت ياسيدتي الا تخجلين من فعله ذلك أمامي؟ هل تعتقدان بأني اعمى؟ لم اكتشف سلوككما الرديء الا الأن؟ ان علاج ذلك سهل فانكما تملكان في القصر عدداً من الغرف الفخمة فلم لاتدخلان في احداها اذا احببتما ان يتمتع احدكما بالآخر؟ ان في ذلك حشمة بدل ان تفعلا ذلك امامي»[٧٤].

وهنا تدخلت السيدة وقالت: هل هو مجنون؟ وتعجب زوجها وقال لفيروس: يافيروس اظنك تحلم، ولكنه اكد انه يرى كل شيء واضحاً من فوق هذه الشجرة. وقرر نيكوستراتوس ان يجرب الأمر بنفسه ليرى اذا ما كانت الشجرة مسحورة. وحين ارتقى على الشجرة انطرح فيروس الى جانب ليديا وبدأ نيكوستراتوس يشتم زوجته فاخبرته ان الذنب ليس ذنبها وانما ذنب الشجرة التي جعلته يتوهم مايحدث كما توهم فيروس. واقتنع نيكوستراتوس بما قالت زوجته.

ونص الحكاية العربية يحمل الشبه لعقدة الديكاميرون، الّا ان المرأة هي التي ترتقي الشجرة في النص العربي وتتهم زوجها بانه يعبث مع امرأة ما، وحين صعد الزوج ورآها مع عشيقها صدّق ان مايراه انما هو وهم بسبب النخلة المسحورة، وهذا هو النص العربي:

«بلغنا ان امرأة كان لها عشيق فحلف عليها ان لم تحتالي حتى اطاك بمحضر من زوجك لن اكلمك. فوعدته ان تفعل ذلك فواعدها يوماً وكان في دارهم نخلة طويلة. فقالت لزوجها: اشتهي ان اصعد هذه النخلة فاجتني من رطبها بيدي. فقال: افعلي. فلما صارت في رأس النخلة اشرفت على زوجها وقالت: يافاعل من هذه المرأة التي معك؟ ويلك أما تستحي تجامعها بحضرتي وأخذت تشتمه وتصيح وهو يحلف انه وحده مامعه أحد. فنزلت وجعلت تخاصمه ويحلف بطلاقها انه ماكان الّا وحده. ثم قال لها: اقعدي حتى أصعد أنا! فلما صار في رأس النخلة استدعت صاحبها فاطلع الزوج فرأى ذلك فقال لها: جعلت فداك لايكون في نفسك شيء

ممـا رميتني به فـان كل من يصعـد هذه النخلة يـرى مثل مارأيت..»[٧٥] .

(٦) ان الحكاية الثالثة من اليوم التاسع تقع تحت تـاثير حكاية عـربية تقـوم على الايهـام بالمـرض ، الا ان حكايـة الديكاميرون تقوم على جعل البخيل كلاندرينو يعتقد بـانه مريض لأن اصدقاءه نيلو وبروند وبوفلامكو قد اتفقوا مع الطبيب السيد سيمون. وحين يخبره الطبيب بانه حامل القى اللوم على زوجته التي كانت تقف الى جانب فراشه حيث يقف الطبيب واصدقاؤه، لانها ترغب دائماً ان تكون هي العليا[٧٦].

اما حكاية الايهام العربية فانها تقوم على ايهام الغلمان للمعلم بالمرض وتوهم مرضه حتى صرفهم. وهذا هو النص العربي:

«قال غلام للصبيان: هل لكم ان يفلتنا الشيخ اليوم؟ قالوا: نعم. قال: تعالوا لتشهدوا عليـه انه مـريض. فجاء واحد منهم فقال: أراك ضعيفاً جداً واظنك مستحم فلو مضيت الى منزلك واسترحت. فقال لأحدهم: يافلان، يزعم فلان اني عليل. فقال: صدق والله، وهل يخفى هذا على جميع الغلمان ان سألتهم أخبروك. فسألهم فشهدوا فقـال لهم: انصرفـوا اليوم وتعالوا غداً»[٧٧].

وتكاد تقوم عقدة حكاية الديكاميرون على نفس البناء الذي قامت عليه عقدة الحكاية العربية. فان كلاندرينو قد ورث من عمته مبلغاً مقداره مائتا دينار وقرر ان يشتري بذلك أرضاً بدل ان يتمتـع بهذا المبلغ الصغـير كما أوحى بـذلك اصدقاؤه، وحين رفض بيتوا له أمراً فحين خرج في الصباح التقى بـه نيلو وقـال له حـين رآه قـال له: صبـاح الخـير ياكلاندرينو فاجابه صاحبه: صباح الخير لك وعام سعيـد، ولكن نيلو تاخر قليلاً ونظر الى وجهه فقال له كـلاندرينـو: ماالذي تتطلع اليه في وجهي؟ فقال له نيلو: الم تشك من الم في الليل؟ فانك لاتبدو لي كما كنت قبل الآن.

وحين سمع ذلك كلاندرينو شعر بشيء من الخوف وقال له: عجبا، ماذا تقول؟ ماالذي يجعلك تعتقد باني اشكو من شيء؟ فقال له نيلو: لايمكن ان أجيب عن ذلك ولكنك تبـدو متغيراً ولعلي واهم. ثم غادره.

ثم التقى به بفلامكو وقال له مثل ذلك وزاد له برونو انك تبدو كأنك في طريقك الى الموت!.

فشعر كلانـدرينو كـأنه محمـوم. فنصحه اصـدقاؤه بالذهاب الى البيت واستدعاء السيد سيمون الطبيب.

وبعد ان فحص الطبيب بوله قرر انه حـامل. وهنـا التفت الى زوجته (تيسا) وقال لها: انه من صنعك لانك دائماً تريدين ان تكوني العليا ولقد اخبرتك بوضوح ماالذي سوف ينتج عن ذلك.

وهنا قرر الطبيب ان يدفع له كلاندرينو مبلغاً ليعد له الدواء وذهب المبلغ الى جيب اصدقائه لاقامة وليمة فخمة[٧٨].

٧ ـ اما الحكاية الثانية من اليوم الثامن فانها تتلخص في ان قسيس الفارلنكو قد واقع مونا بيلوكلير ويترك معها عباءته رهناً ليدفع لها بعد ذلك خمسة دنانير ثمن ماتقاضى منها من متعة، ولكنه يستعير حجر الطاحونة منها ثم يرسله اليها بيد رسول امام زوجها ويطالبها الرسول بالعباءة وكأنه وضعها رهناً للحجر فيامرها زوجها بـاعادة العبـاءة وهو مغضب ويلومها على اخذ الرهن من القسيس ازاء حاجة تافهة كهذا الحجر..

نجد في تفصيل الحوار بين مونا بيلوكلير روح الحكاية العربية التي رواها النفزاوي في الروض العاطر، وذلك حين يفاتحها القسيس برغبته تقول له:

ـ اذهب عني. وهل يصنع القسيس مثـل ذلك؟ فقال لها: حقاً اننا نفعل ذلك واننا نفعله احسن من غيرنا.

ثم يعرض عليها ماترغب به في ان يعطيها إياه الى ان يتفقا على خمسة دنانير، وحين لم يكن يملكها يضع ثوبه رهناً ثم ينال مايرغب به منها ويغادرها، ولكنه يعرف ان خمسة دنانير مبلغ باهض لما أخذ ولذلك يدبر مكيدة فيستعير حجر الطاحونة ثم يعيده اليها في الوقت الذي قدر فيه ان يكون الزوج موجوداً لتناول الفطور[٧٩] ويطالبها بثوبه الذي كان قد جعله رهناً عن حجر الطاحونة.

والحكـاية العـربية التي تـاثر بهـا بوكـاشيو بهـذا التفصيل الصريح قد ذكرها النفـزاوي في كتابـه العاطر في نزهة الخاطر، ولكن حكاية النفزاوي نفسها لها جذر عربي روى في كتاب الاذكياء في شيء من الحشمة، وهذه هي الحكاية الجذر لحكاية النفزاوي:

«ذكر ابو عبيدة معمر بن المثنى ان الفرزدق مرّ بامرأة وعليه ثوب وشي فتعرض لها فقالت جاريتها: ما احسن هذا البُرد. فقال: هل لك ان اقبّل مولاتك واهب لها هذا البُرد؟

فقالت الجارية لمولاتها: ماذا يضرك من هذا الاعرابي

الذي لايعرفه الناس؟ فأذنت له، فقبلها، فاعطاها البُرد ثم قال للجارية: اسقني ماء. فجاءته الجارية بماء في قدح زجاج ولما وضعته في يده القاه من يده فانكسر. فقعد الفرزدق مكانه الى ان جاء صاحب الدار فقال: يا أبا فراس الك حاجة؟

قال: لا، ولكن استسقيت من هذه الدار ماء فاتيت بقدح من زجاج فوقع الاناء من يدي فانكسر فاخذوا بُردي رهناً. فدخل الرجل فشتم اهله وقال: ردّوا على الفرزدق بُرده»[80].

وحين تنتقل الحكاية الى كتاب «الروض العاطر في نزهة الخاطر» الذي الفه النفزاوي في موضوع يشبه موضوع كتاب «رجوع الشيخ» فان الحكاية تستبدل بشخصية الفرزدق وطلبه المتواضع من السيدة بشخصيات اخرى وبطلب اكثر ايغالاً في سلوك الحضارات المتحللة. فالنفزاوي يحكي عن رجل اسمه بهلول الذي كان رجلاً يسخر منه الناس. وحين زار الخليفة المامون وهب له ثوباً مذهباً وخرج بهلول سعيداً بالهدية التي حصل عليها، وحين وصل الى منزل الوزير الاعظم تراه سيدة الدار من الغرف العالية فتقول لجاريتها انه بهلول وانها ترى عليه ثوباً مذهباً وتريد ان تجد طريقاً تحتال به عليه لتاخذ منه الثوب. فقالت الجارية لها: بانه رغم جنونه فانه حازم وان الناس يزعمون بانهم يضحكون منه وانه في الواقع هو الذي يضحك منهم. وقالت لها: «اتركيه يامولاتي لئلا يوقعك في التي تحفر له». وصممت السيدة على أخذ الثوب فارسلت الوصيفة لتقول له عن لسان مولاتها بانها تدعوه فاطعمته واسمعته الغناء ثم سالته يهب لها الثوب.

فقال: «يامولاتي على شرط لانه فات مني يمين لا اهبها إلا لمن افعل معه مايفعله الرجل باهله».

وهنا تقترب الحكاية العربية من حكاية بوكاشيو حين تساله السيدة قائلة:

«تعرف هذا يابهلول؟ فقال لها: وكيف لا اعرفه؟ فوالله اني لأعرف الناس به وانا اعلمهم واعرفهم بحقوق النساء وحظهن وقدرهن ولم يعط يامولاتي للمراة في ذلك حقها غيري!».

وتفترض حكاية النفزاوي ان تلك المراة اسمها حمدونة. وتصف الحكاية جمالها الخارق وكان بهلول نفسه يخشى فتنتها عليه، وحين قالت: خذ ثمناً لثوبك فما هو ثمنه؟ قال: ثمنه الوصال. وتعيد عليه قولها: «تعرف هذا؟ فيقول: انا اعرف خلق الله تعالى به وحب النساء من شاني ولم يشتغل بهن احد مثلي» ثم قال لها: يامولاتي ان الناس تفرقت عقولهم وخواطرهم في اشغال الدنيا فهذا ياخذ وهذا يعطي وهذا يبيع وهذا يشتري الا انا ليس لي شغل اشتغل به الّا حب الناعمات اشفي لهن الغليل» وانشد لها شعراً «فلما سمعت شعره انحلّت» ثم عزمت على تنفيذ رغبته فيها ورغبتها في الثوب معللة لنفسها الامر بانه مجنون ولن يصدقه احد فيما يدّعي ثم استجابت له «فقام عنها وترك الحلّة. فقالت الوصيفة: الم اقل لك ان بهلول رجل حازم فلا تقدري عليه، وان الناس يزعمون انهم يضحكون عليه وانه يضحك عليهم فلم تقبلي قولي. فقالت: اسكتي عني، وقع ماوقع».

وبينما هما في ذلك الحديث طرقت باب الدار وحين فتحت الوصيفة الباب كان بهلول يقف امامها وحين سالته الوصيفة عن رغبته قال: «ناوليني شربة ماء» فاخرجت له الاناء فشرب ثم القاه من يده فكسر واغلقت الوصيفة الباب فجلس خلف الباب وبقي جالساً حتى قدم الوزير الى داره فقال له: «مالي اراك هنا يابهلول؟ فقال: ياسيدي جزت في طريقي من هنا فاخذني العطش فقرعت الباب فخرجت لي الوصيفة فناولتني اناء ماء فسقط الاناء من يدي فانكسر فاخذت مولاتي حمدونة الثوب الذي اعطاني مولانا الامير في حق الاناء. فقال لها: اخرجي له الحلّة. فخرجت حمدونة فقالت: هكذا كان يابهلول؟» ثم اعطته الحلة فاخذها وانصرف[81].

(8) اما الحكاية الثالثة من اليوم العاشر فانها تشبه حكاية عربية تروى عن كرم حاتم ورهافة حسه واستعداده للتضحية بروحه اذا ما ساله انسان اياها.

ففي حكاية الديكاميرون تروى الحكاية عن رجل اسمه ناثان وكان يعيش في كاثي وكان غنياً وكريماً فبنى قصراً على الطريق الذي يربط بين الشرق والغرب وكان يستضيف من يمرّ به ويكرمه ويطعمه حتى سمع اهل الشرق والغرب به. وكان رجل شاب آخر اسمه ميتريدانس له مثل غناه ولكنه لم يشتهر فحقد على ناثان واراد قتله وسافر اليه بهذه النية، وحدث ان التقى به وهو لايعرفه وشرح ميتريدانس الغاية التي جاء لاجلها فيعده ناثان بانه سوف يقوده الى خصمه، وبعد أيام من الضيافة يرشده الى طريق في الغابة حيث يمكن

لميتريدانس ان يلتقي بناثان ثم يواجهه ناثان ويقول له بانه هو ناثان وانه صاحب مثواه طيلة هذه المدة فيشعر ميتريدانس بالخجل لما قابله به ناثان من كرم مع علمه بانه جاء لقتله فيعتذر له عن ذلك ثم يزوده ناثان بنصائحه في الحياة الكريمة التي تجلب له المجد والشهرة[82].

والحكاية بهذا الهيكل الواضح رواية رويت عن حاتم الطائي في رواية شعبية يرويها سعدي الشاعر الشرقي في احد كتبه وهذه روايته:

«لاتقف عند هذه النكتة في امر حاتم (يقصد حكاية الفرس ورسول ملك الروم التي مرت بنا في هذا البحث) بل استمع واليك المزيد. على انني لا اعلم من الذي أفضىٰ اليّ بهذه القصة وذلك انه كان يوجد في اليمن احد الملوك وقد احتوى خزائن الاموال من الاغنياء ولم يكن له مثيل في تقسيم الخزائن حتى كان يطلق عليه (سحاب الكرم) وكانت يده تمطر الدراهم كما يمطر السحاب الماء الغزير. فكان كلما سمع اسم (حاتم) اصابه مس من جنون الغيرة ويقول: الى متى تشيرون بالحديث عن هذا المفلس الذي ليس لديه ملك ولا حكم ولا خزانة. وقد سمعت انه عقد مهرجاناً كبيراً ونثر الاموال في ذلك الحفل الكبير. وتناول بعضهم الحديث في شأن (حاتم) واتبعه آخر في الثناء عليه فاثار في نفسه جمرة الحسد، فعيّن احد رجاله الشجعان ليقوم باغتياله وقال: انه مادام (حاتم) حيّاً في عصري فلا يمكن ان يشتهر اسمي بالثناء والتمجيد فتوجه المكلّف باغتياله الى ارض (الطيّ) واعتزم ان ينجز أمر الملك بقتل هذا الشجاع الباسل.

وبينما هو في الطريق اذ التقى بفتى وآنس فيه المحبة والوفاء والطمأنينة. كان صبيح الوجه، كريم المحيّا، حلو اللسان. واقتاده الى مثوى الضيافة واكرمه واشفق عليه واحسن خدمته وقد أسرت حسناته قلب ذلك الشقي الجاهل بالعواقب. وفي الصباح جدد (حاتم) اليه الرجاء، مقبّلاً يده، ملتمساً ان يمدّ في البقاء عنده بضعة ايام.

فاجابه: انه من الصعب عليّ ان أطيل المقام لان لديّ واجباً مهماً. قال حاتم: اكشف عن سرّ مهمتك فاني كصديق مخلص مستعد ان ابذل روحي لأجلك!

قال الضيف: استمع ايها الفتى فاني اعلم ان الكريم الشجاع يطوي السرّ ويكتمه فقال: لعلك تعرف في هذه الارض من هو (حاتم) الذي ذاعت شهرته وحسنت سيرته وان ملك اليمن أمرني ان اعود اليه برأس حاتم ولكن - والاسى يغمر نفسي - لا ادري ماسبب العداوة بينهما! واني سأكون شاكراً لو ارشدتني الى مكانه ودللتني على عنوانه.

فعند ذلك ضحك الطائي سيد الكرام وقال: انني انا حاتم بين يديك! أفصل هذا الرأس عن جسدي، ومن الخير لك ان تبدأ بذلك الساعة دون امهال، فعلّك لاتستطيع ذلك اذا طلع الصباح وربما نالك الأذى من ذلك. قال هذا واعدّ رأسه للسيف.

وماكاد حاتم يتم جملته حتى صاح الضيف واصابه كما يشبه الجنون وسقط على الارض بين يدي مضيفه يقبّل يده تارة ويقبّل تراب قدمه مرة اخرى. ورمى سيفه وكنانته بعيداً. ثم نهض على قدميه ويداه على صدره في أدب المطيع قائلاً: انني لو رميتك بالازهار والورود العطرة ماكنت رجلاً، وقبّله مرة اخرى بين عينيه وعانقه اعزازاً واكراماً وعاد من يومه الى ارض اليمن. وحين أبصره الملك تبين من حاله انه لم يصنع شيئاً. فقال له: أقبل واخبر ماوراءك من الانباء. ولماذا لم تعلق رأس حاتم في رباط صيدك؟ فلعل ذلك يرجع الى ان حاتم القوي الشجاع وثب عليك ولم تستطع لضعفك ان تغلبه. فقبّل الرجل الشجاع الارض بين يدي الملك وحيّاه تحية الملوك وقال:

ايها الملك العادل الحكيم، استمع منيّ نبأ (حاتم).

لقد رأيت حاتماً فوجدته ذائع الشهرة، عاقلاً يجتذب القلوب، ذا وجه مضيء وقد وجدته بطلاً صاحب فكر ثاقب ووجدته في كرمه وشجاعته أعلى قدراً مني. لقد أحنت مكارمه ظهري واخضعت فضائله رأسي وقتلني بسيف الاحسان قبل ان اقتله بسيف العدوان.

واخذ يفصّل مالقيه به من البر والتكريم. ولما سمع الملك هذا اخذ بدوره يثني على كريم الطي وقدّم الى الرسول الجوائز والخلع. وقال: ان الكريم قد القى خاتمه على اسم (حاتم) والآن يتجلى امامي ما شهد به الناس له من الفضل والكرم له، لم يعد الحقيقة ولم يتجاوز الانصاف»[83].

ومثل هذه الحكاية حكاية عربية اخرى تقارب هذه الحكاية من بعض الوجوه في كرم النفس العربية والحفاظ على العهود والاعتراف بالتقصير. «فقد قصّ ابراهيم ابن سليمان بن عبدالملك على السفاح بعد ان افضت الخلافة الى بني العباس الحكاية المؤثرة التالية:

قال له السفاح: «حدثني عمّا مرّ بك في اختفائك. قال: كنت ياأمير المؤمنين مختفياً بالحيرة في منزل شارف على الصحراء فبينما أنا على ظهر بيت اذ نظرت الى اعلام سود قد خرجت من الكوفة تريد الحيرة فوقع في روعي انها تريدني. فخرجت من الدار متنكراً حتى أتيت الكوفة ولا أعرف بها احداً اختفي عنده. فبقيت متلدداً فاذا انا بباب كبير ورحبة واسعة فدخلت فيها واذا رجل وسيم حسن الهيئة على فرس قد دخل الرحبة ومعه جماعة من غلمانه واتباعه فقال لي: من أنت وما حاجتك؟ فقلت: رجل مستخف يخاف على دمه استجار بمنزلك. فادخلني منزله ثم صيّرني في حجرة تلي حرمه فكنت عنده في كل ما أحب من مطعم ومشرب وملبس ولا يسالني عن شيء من حالي، الا انه يركب في كل يوم ركبة. فقلت له يوماً: أراك تدمن الركوب ففيم ذلك؟

فقال: ان ابراهيم بن سليمان قتل ابي صبراً وقد بلغني انه مستخف وأنا أطلبه لأدرك منه ثاري. فكثر والله تعجّبي من ادبارنا اذ ساقني القدر الى حتفي في منزل من يطلب دمي وكرهت الحياة فسألت الرجل عن اسمه واسم أبيه فاخبرني، فعرفت ان الخبر صحيح، وأنا كنت قتلت أباه صبرا. فقلت: ياهذا قد وجب عليّ حقك، ومن حقك عليّ ان ادلك على خصمك وأقرّب عليك الخطوة.

قال: وماذاك؟ قلت: أنا ابراهيم بن سليمان قاتل ابيك فخذ بثارك. فقال: اني لاحسبك رجلاً قد امضك الاختفاء فاحببت الموت. قلت: بل الحق ماقلت لك. انا قتلته يوم كذا وكذا بسبب كذا وكذا. فلما عرف صدقي أربد وجهه واحمرت عيناه وأطرق ملياً ثم قال: أما انت فستلقى أبي فياخذ بثارد منك وأما انا فغير مخفر ذمتي. فاخرج عني، فلست آمن نفسي عليك بعدها. واعطاني الف دينار فلم آخذها وخرجت من عنده. فهذا أكرم رجل رأيته بعد أمير المؤمنين»[٨١].

(د) ـ حكايات كنتربري لجوسر (١٣٤٢ ـ ١٤٠٠م):

كتبت حكايات كنتربري في حدود ١٣٨٧ وفي اربع وعشرين قصة، وقد ألمح الباحثون الى أثر حكايات الف ليلة وليلة في مادة الكتاب، وقد حاولت السيدة ناجية المراني الى أثارة تأثر حكايات كنتربري لجوسر بحكاية الاطار في الف ليلة وليلة وهي حكاية شهريار. ونخالف السيدة ناجية المراني نظراً لما انتهينا اليه في الكلام عن ترجمة الف ليلة وليلة بان الكتاب لم يترجم رغم انتقال عدد من حكاياته التي كانت حكايات مستقلة وصلت الى الاوربيين عن طريق ترجمتها او نقلها بالرواية الشفوية.

ولذلك فاننا نفترض ان حكاية الاطار قد افادها جوسر من خلال كتاب السندباد وترجمته الاوربية تاريخ حكماء روما السبعة فهي حقيقة أقرب الى المعقول لأن الكتاب كان من بين الكتب المتداولة بين مثقفي اوربا وكتّابها.

كما أشارت السيدة ناجية المراني والسيد كاظم سعدالدين الى أثر حكاية عربية في حكاية حامل صكوك الغفران، وافترضا اثر الحكاية الموجودة في كتاب الحيوان للدميري (ت ١٤٠٠م) المنقولة عن ابن سيده (ت ١٠٦٦م)، ونرى ان الحكاية العربية التي أثرت في الحكاية الجوسرية هي الحكاية المنقولة عن الف ليلة وليلة كما أشار الى ذلك كاظم سعدالدين ايضاً[٨٢].

لقد درس السيد كاظم سعدالدين والسيدة ناجية المراني هذا الكتاب وقد بذلا جهداً محموداً في تثبيت أصول بعض الحكايات المروية عن الف ليلة وليلة.

(١) فان حكاية صاحب صكوك الغفران التي تدور حول الطمع ومكيدة الشركاء بعضهم لبعض حيث مات أحدهم مقتولاً بيد صديقيه ومات الصديقان مسمومين بطعام أعدّه القتيل لهما قبل قتله نسبتها المراني لحكاية في حياة الحيوان للدميري والأقرب الى الفرض العلمي ماأثبته السيد كاظم سعدالدين بأن الحكاية مأخوذة عن الف ليلة وليلة (الليلة ٣١٩) والحكاية في الواقع من الحكايات الهندية القديمة والتي انتقلت الى العرب وساحت حكايةً شعبية فظهرت في الحكايات الكورية الشعبية وفي الحكايات العراقية الشعبية ونظن ان المصدر الذي هيأ هذه الحكاية لجوسر الحكاية الموجودة في الف ليلة وليلة.

(٢) ـ اما (حكاية حامل دروع الفارس) فقد أثبت لها السيد كاظم سعدالدين حكاية في الف ليلة وليلة مصدراً. وعنوان الحكاية في المصدر العربي حكاية الحكماء اصحاب الطاووس والبوق والفرس (الليلة ٣٥٧) من كتاب الف ليلة وليلة، ويضيف السيد كاظم سعدالدين اليها مصدر آخر وهو حكاية الشاهينة في قصة تاج الملوك والاميرة دنيا المروية في الف ليلة وليلة ايضا (الليلة ٣٦٤) ويرى ان لها شبهاً بحكاية

اخرى عنوانها: حكاية أردشير وحكاية حياة النفوس في الف ليلة وليلة (الليلة ٢٥٥)[٨٦].

ويمكن ان نضيف مصادر عربية اخرى على بعض جزئيات الحكايات لم يكن الباحثان قد سبقا اليها. فمثلاً ان جزءاً من حكاية الطحان يعتمد على نادرة عربية رويت في كتاب البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي وعلى مثل عربي جاهلي روي في كتب الامثال.

يلخص السيد كاظم سعد الدين حكاية الطحان في هذا الجزء بمايلي:

«كان (ابسالون) قد سمع ان النجار كان بعيداً عن المدينة فتسلل ووقف تحت شباك (اليسن) وتوسل اليها بطلب قبلة. فقالت: له: هيا اغرب عني فلا يمكن ان امنحك أية قبلة. فتوسل اليها فخشيت ان يوقظ الجيران فوافقت على ان تعطيه قبلة وقررت ان تضحك على هذا الشاب المزعج فادارت له ظهرها في الكلام خارج الشباك وقبلها ولكنه اكتشف اللعبة فذهب غاضباً وقد بيّت امراً للانتقام وذهب الى بيت الحداد واستعار مسماراً شديد الحرارة وعاد الى بيت النجار يطلب قبلة اخرى فوجد (نيكولاس) حبيب ابسالون الذي كان معها في البيت الحيلة لطيفة فاخرج ظهره واطلق عليه الريح فجفل (ابسالون) غير انه استعاد نفسه وكوى مؤخرة نيكولاس الذي صاح: النجدة! الماء! النجدة!»[٨٧].

وكما قلنا ان هذا الجزء من الحكاية مستعار من مثل عربي في كتب الامثال ومن نادرة عباسية ركّب منها جوسر هذا المشهد الصغير الضاحك.

(٣) ـ اما في حكاية التاجر فان جوسر يعتمد على جزء من حكاية في الديكاميرون وهي الحكاية التاسعة من اليوم السابع حيث يريد فيروس ان ينال بليديا اما زوجها نيكوستراتوس. وقد اخطأ كاظم سعد الدين حين افترض انها تشبه حكاية اميتو لبوكاشيو[٨٨].

الا ان قدرة الابداع عند بوكاشيو كانت أكثر من ابداع جوسر. كما ان بوكاشيو قد التزم بالمصدر العربي. وحاول جوسر ان يبدل في ذلك بحيث جعل الزوجة (مي) تقود زوجها (جنيوري) الاعمى الى أصل شجرة يختفي فيها حبيبها (دميان) وتسلقت الزوجة الشجرة بحجة قطف الثمار وهي في الواقع تسلقت الشجرة لتلتقي بدميان هناك. ويعود بصر الرجل الاعمى فيراهما على ذلك الحال وحين يحتج على ذلك التصرف تبرر زوجته وهمه ببصره الضعيف المشوش الذي عاد اليه وبسبب شدة الضوء الذي لايجعله يبصر ماحوله جيداً[٨٩].

ونجد ان البون شاسعاً بين طرافة الحكاية العربية وحكاية بوكاشيو وبين هذه الحكاية المتكلفة المفتعلة التي شوهت الاصل الذي أخذت عنه.

(٤) ـ آثار القرن السادس عشر:

حياة لارساريو دي تورمس وحظوظه ومحنه:

قصة نشرت عام ١٥٥٤م.

اختلف الباحثون في اثر ادب المقامات فيما يسمى بقصص الشطار، وممن يظن بهذا التاثر البروفسور كب[٩٠].

ورأى الاستاذ بالنثيا المستشرق الاسباني مثل هذا الرأي حتى يكاد يقارب الجزم، اذ قال: «وانه مما يستلفت الذهن ويدعو الى الدهشة ذلك الشبه العظيم بين هذا الأثر الادبي وذلك الطراز المعروف في أدبنا الاسباني باسم قصص الصعاليك وهو موضوع جدير بالدراسة»[٩١].

ولكن الدكتور يوسف نور عوض ينكر أي أثر للمقامات. فهو يوضح رأي بالنثيا بقوله: «بانه يشير الى علاقة شبه بين فن المقامة وقصص الشطار، ولكنه يذكر أي تاثير مباشر بين الفنين ولايحقق ذلك حتى يقنعنا برأيه، وقد يتحمس الدكتور محمد غنيمي هلال لهذا الرأي واعتمده كرأي مسلّم به من غير تحقيق»[٩٢].

ويبدو ان الدكتور يوسف نور عوض لم يدرك من الادب المقارن الّا التاثير الحرفي الذي يشبه الترجمة. فهو لايريد ان يعترف باثر النمط والسلوك والفكر وانما يريد ان يرى أثر الشكل بارزاً على الأثر المقلد وهذا أمر يكاد يكون مستحيلاً. فاين هو الشبه بين اسلوب دانتي واسلوب القرآن؟ وهل يطلب من بوكاشيو أو جوسر او خوان مانويل ان يكون اسلوبهم خاضعاً لتركيب الجملة العربية حتى يمكن ان نجزم بالشبه.

ويرى ان النزعة الى النقد الاجتماعي وهجاء المجتمع ميل انساني وان المقامة تعتمد في الاساس على البلاغة العربية وانها تقوم على حبكة مفردة. ونسي الدكتور يوسف نور عوض ان حكايات المقامات المفردة وضعت في الاساس

لتؤدي رسم شخصية بدأت شريرة وانتهت الى التوبة[93].

وقد نسي ان المضامين يجب ان تحكم بتاريخ ظهورها في أدب ما. وانتقالها الى أدب آخر، فان التسلسل التاريخي في ظهور هذه المضامين الهجائية في الادب الاوربي التي كانت تعشش في حكايات الرعاة والحب المثالي كانت تالية لظهورها في الادب العربي !

واذا أخذنا باحكام الدكتور يوسف عوض فمعنى هذا اننا نلغي جزءاً كبيراً من مناهج الادب المقارن التي تعتمد على انتقال المضامين والانماط والسلوك والمذاهب الادبية والموضوعات الشعرية...الخ.

ولم يكن الدكتور غنيمي هلال مبالغاً حين أكد هذا التأثر في كتابيه:

«الادب المقارن» و«النماذج الانسانية في الدراسات المقارنة».

ويعطي غنيمي هلال سمة قصص الشطار الذي ظهر في اوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر بمايلي:

«وفي القرن السادس عشر والسابع عشر في اوربا، وجد جنس جديد من القصص خطأ بالقصة خطوات نحو الواقع هو مانطلق عليه قصص الشطار، ووجد اول ماوجد في اسبانيا وهو قصص العادات والتقاليد للطبقات الدنيا في المجتمع وتسمى بالاسبانية Picaresca وتختص بان المغامرات فيها يحكيها المؤلف عن لسانه كأنها حدثت له وهي ذات صبغة هجائية للمجتمع ومن فيه، ويسافر فيها المؤلف على غير منهج في سفره وحياته فقيرة بائسة يحياها على هامش المجتمع ويظل ينتقل بين طبقاته ليكسب قوته»[94].

ويشير الى أثرها في قصة (حياة لاساريو دي تورمس وحظوظه ومحنه) ويقول عن القصة:

«تنبع من واقع الحياة في الطبقات الدنيا وتصفها كما يمليها منطق الغرائز الصريح وهي معارضة تامة لقصص الرعاة.. وتسير على نقيضها لانها تصف واقعاً لا مثالية فيه ولا أمل»[95].

ويرى غنيمي ان «النموذج» لشخصية أبي زيد السروجي قد أثر في كثير من الآداب الاوربية وقد قدمه الادب العربي جاهزاً الى الآداب الاوربية[96].

ونرى أن أثر هذا النمط وظهوره في المقامات وانتقاله الى اوربا قد أثر على الادب الاوربي ودفع به الى استخدام النثر واستحداث الرواية بديلاً للملحمة والمسرحية الشعرية لأن واقعية الحدث تجد في النثر مجالاً رحباً.

وان صراحة الصورة العربية في العلاقات الانسانية قد دفعت بالادباء الاوربيين الى تبني النظرة الواقعية في الحياة والادب.

واننا نلمح بعض المؤثرات الجزئية العربية في حوار هذه الرواية. فان بعض اجزاء الحوار في الرواية مقتطفة من حكايات عربية ونوادر معروفة وهذا دليل تأثر قد يرفد التأثر بالنمط العربي ذاته في المقامات او في قصص المعدمين والفقراء.

ونقارن بين مقطع من قصة «لاساريو دي تورمس» وبين حكاية عربية وردت في كتب الادب.

جاء في الرواية الاسبانية في مشهد يتقدم الخادم من سيده لاهثاً وهو يركض وقال له:

– «تعال الى جانبي خلف الباب كي نمنعهم من الدخول لأنهم سيأتون الى هنا بميّت. فأجاب: كيف؟ ميّت؟ فقلت: التقيت به هنا في الشارع تتبعه امرأة وهي تقول: ياالله، الى اين يحملونك؟ يالزوجي العزيز. يسيرون بك الى المنزل الكئيب المظلم. المنزل الذي لاطعام فيه ولاشراب. فهم في طريقهم الينا بهذا الميت ياسيدي. وحين فهم سيدي ماأقول، انفجر ضاحكاً في عنف حتى ظل لا يستطيع الكلام فترة طويلة من فرط ما ضحك»[97].

وهذا النص الذي يمثل جزءاً من حوار الرواية، انما هو نص منقول حرفياً من نادرة عربية ذكرت في كتب الادب العربي. وهذا هو نص النادرة العربية:

«قال عثمان بن دراج الطفيلي: مرت بنا جنازة يوماً ومعي ابني وفي الجنازة امرأة تبكي وتقول: الآن يذهبون بك الى بيت لافراش فيه ولا غطاء ولا وطاء ولا خبز ولا ماء. فقال ابني: ياأبي الى بيتنا والله يذهبون»[98].

(٥) ـ آثار القرن السابع عشر:

(أ) حكايات لافونتين (١٦٢١ ـ ١٦٩٥):

لانشك في ان حكايات الحيوان قد ظهرت في سومر وبابل قبل ظهورها في اي مكان آخر في الآداب العالمية. وقد ظهر مؤخراً أثر حكاية بابلية سومرية في خرافات ايسوب. فقد اقتبس حكاية (الفيل والبعوضة) البابلية بعنوان «الذبابة والثور» والتي ظهرت عند فيدراس بعنوان «الجمل

والذبابة»[99].

وظهرت حكايات الحيوان او الاشجار بعد ذلك في مصر (حوالي ق ١٢) ثم في التوراة (حوالي ق ٨) ثم عند هزيود (القرن الثامن ق.م.) وايسوب (القرن السادس ق.م.).

وترجم كليلة ودمنة عن الهندية في حدود القرن السادس الميلادي، ثم ترجم الى العربية في حدود القرن الثامن الميلادي.

ويبدو ان كثيراً مما أضيف الى ايسوب لم يكن إلا ادباً شرقياً من الشرق الاوسط أخذ في فترات الاتصال مابين القرن التاسع الميلادي والقرن الرابع عشر. والمعروف انه لاتوجد مخطوطة قديمة لخرافات ايسوب، وان كل ماهو موجود يقوم على مخطوطات كتبت خلال فترة الاتصال بالحضارة العربية. وقد سجّل بعض الباحثين الغربيين ذلك:

«تحتوي النسخ المعاصرة لحكايات ايسوب على حكايات ذات أصل شرقي والكثير منها موجود في كتاب القصص الهندية (النبشاتانترا). بعض هذه الحكايات دخل اوربا في العصور الوسطى. انه أمر يدعو للحيرة فيما اذا كان التأثير الشرقي موجوداً في الحكاية اليونانية منذ البداية على الرغم من ذكر المصادر الاجنبية من قبل الكتاب اليونان من حين لآخر عند ذكر بعض الحكايات»[100].

ولهذا يمكن ان نجزم بشيء من التأكيد ان بعض حكايات ايسوب التي أخذها عنه لافونتين هي من أصل شرقي عربي. ولذلك فمن الممكن ان نصنف مصادر حكايات لافونتين العربية كمايلي:

١ ـ حكايات اخذها عن ايسوب وقد اضيفت الى ايسوب عن مصادر عربية.

٢ ـ حكايات اخذها عن كليلة ودمنة وقد اعترف نفسه بذلك وسجل الباحثون ذلك ايضاً.

٣ ـ حكايات اخذها سماعاً او ترجمة عن الادب العربي مباشرة وهي من الحكايات المتاخرة والتي لم ترد في حكايات ايسوب ولا في كليلة ودمنة ولكن أصولها توجد في الادب العربي.

١ ـ مصادر الحكايات التي أخذها عن ايسوب ولها جذر في الادب العربي القديم، ومنها الحكايات التالية:

حكاية الدب والحمل[101].

حكاية الديك والثعلب[102].

حكاية الطحان وابنه والحمار[103].

حكاية الثعلب والتيس[104].

حكاية الذئب واللقلق[105].

حكاية الشيخ وابنائه الثلاثة[106].

حكاية الافعى والمبرد[107].

حكاية القروية وجرة الحليب[108].

حكاية الاسد والذئب والثعلب[109].

وفي سبيل معرفة أصل الحكاية عند ايسوب فاننا نوصي القارىء بالعودة الى كتابنا قصص الحيوان وهوامشه.

٢ ـ حكايات أخذها من كليلة ودمنة :

وقد ذكر غنيمي هلال ان لافونتين قد اقتبس من كليلة ودمنة عشرين حكاية وقد أدخلها في الجزء الثاني من حكاياته وقال:

«غير اني أقول اعترافاً بالجميل أني مدين في اكثرها للحكيم الهندي بلياي الذي ترجم كتابه الى كل اللغات» (ويقصد به بيدبا في كليلة ودمنة) وقد نقل عنه الباحثون هذا الرقم[110].

والغريب انه لم يقم أي باحث بجرد هذه الحكايات ومقابلتها الى اليوم. وقد حاولت ليلى حسن، ولكنها اكتفت بضرب مثلين لهذا الاقتباس شمل ثلاث حكايات من كليلة ودمنة.

فان حكاية «الحيوانات المرضى بالطاعون» مؤلفة من حكايتين من كليلة ودمنة: حكاية اللبوة التي قتل الاسود شبليها، وحكاية السبع المريض والذئب والثعلب والغراب والجمل[111].

وحكاية «النحلة واليمامة» الماخوذة عن حكاية عربية بعنوان «الظبي وحبائل القناص وقوة الائتلاف» وتحتاج الحكايات التي اقتبسها لافونتين من كليلة ودمنة الى دراسة مستقلة قائمة بذاتها[112].

٣ ـ حكاية عربية مسموعة او مترجمة:

وهذا جانب آخر من الأثر العربي في حكايات لافونتين لم يلتفت اليه الباحثون، وعلينا هنا ان ننبه عليه ونعطي له

بعض الامثلة عسى ان يتجرد له باحث ليكتب عنه كتاباً مستقلاً.

ففي احدى حكايات لافونتين التي اسماها المترجم «الماجن والاسماك تحكي حكاية رجل دعي الى الطعام وكانت المأدبة لاتحوي الا على السمك، وكان السمك صغاراً وكباراً، وقدم أمامه السمك الصغار فاقترح ان يقرّب منه «السمك الكبار ليسأله عن مصير صديق له ابحر في مركب الى بلاد الهند، لأن هذه الاسماك الصغيرة حديثة المولد[113].

والحكاية مما يقع في كتب الادب العربي، وتروى عن أشعب الطماع، وقد نقلها في مختارات «مجاني الادب» الاب لويس شيخو. وهذه هي الحكاية:

«بينا قوم جلوس عند رجل من أهل المدينة يأكلون عنده حيتاناً إذ استأذن عليهم اشعب. فقال احدهم: ان من شأن أشعب البسط الى أجَلّ الطعام، فاجعلوا كبار هذه الحيتان في قصعة بناحية ويأكل معنا الصغار، ففعلوا وأذن له. فقالوا له: كيف رأيك في الحيتان؟ فقال: ان لي عليها احرداً شديداً وحنقاً لأن أبي مات في البحر وأكلته الحيتان. وقالوا له: فدونك خذ بثأر ابيك. فجلس ومدّ يده الى حوت منها صغير ثم وضعه عند أذنه وقد نظر الى القصعة التي فيها الحيتان في زاوية المجلس، فقال: أتدرون ماذا يقول لي هذا الحوت؟ قالوا: لا. قال: انه يقول انه لم يحضر موت أبي ولا أدركه لأن سنّه يصغر عن ذلك. ولكن قال لي: عليك بتلك الكبار التي في زاوية البيت فهي أدركت اباك واكلته»[114].

ومن هذه الحكايات التي وصلت لافونتين عن طريق السماع او الترجمة المباشرة من اللغة العربية حكاية «الشيخ والفتيان الثلاثة» حيث سأل ثلاثة فتيان رجلاً كبيراً لماذا يعمل في الحقل ويزرع وهو قد قارب الفناء والموت؟ فقال لهم: اني اعمل مادمت حياً لأني قد اكون آخر من يموت منكم وانتم تموتون قبلي[115].

وتروى الحكاية في الادب العربي عن ملك من ملوك الشرق وقف على فلاح يزرع نخلاً فقال له: «ايها الشيخ اتؤمل ان تاكل من تمر هذا النخل وهو لايحمل الاّ بعد سنين كثيرة، وأنت قد فنى عمرك؟ فاجابه: «ايها الملك غرسوا واكلنا وغرسنا فياكلون»[116].

ولا نشك في ان ترجمة حكايات لافونتين ترجمة كاملة الى اللغة العربية يجعل امر المقارنة اكثر سهولة ويسراً ويفتح الباب واسعاً اما الباحث العربي المقارن.

(ب) النقادة: بلناثر جراثيان (١٦٠١ ـ ١٦٥٨) :

ان رواية النقادة Criticon صدر في ثلاثة اجزاء:

الجزء الاول ـ في ربيع الطفولة، صدر عام ١٦٥١م.

الجزء الثاني ـ في خريف عهد الرجولة صدر عام ١٦٥٣م.

الجزء الثالث ـ في شتاء الشيخوخة، صدر عام ١٦٥٧م .

وقد ذكر الدارسون انها من الآثار التي عكست التأثر بقصة حي بن يقظان لابن طفيل.

ولعل الجزء الاول هو الشبيه لحي بن يقظان، حيث ان بطل الرواية كريتيلو Critilo ينجو من الغرق ويسبح الى ساحل جزيرة سانتا الينا وكان فيلسوفاً عارفاً وهناك يلتقي بالفتى اندرينيو Andrenio الذي كان يعيش في الجزيرة عيشة طبيعية ويسكن في أحد الكهوف ولايعرف له أباً ولا يتكلم لغة فعلمه كريتيلو اللغة وتوجّه به الى اسبانيا بعد أن حذره من الناس، وكانت سيرة الفتى تغلب عليها الغريزة وسيرة كريتيلو يغلب عليها العقل ويتعشق الفتى فالسنيرينا Falsirena وتكون تلك مناسبة لكي يصدر الفيلسوف احكامه القاسية على المراة. وبعد ذلك يغادر الرجلان مدريد.

ويرى الدكتور غنيمي هلال ان الجزء الاول من الحكاية يشابه قصة حي بن يقظان، ولكن يجهل كيفية التأثر، ولكنه مع ذلك لايمكن ان يكون هذا التشابه مجرد صدفة، ويفترض انه اطلع عليها بطريق المشافهة او باللغة العبرية. ويرى غارسياغوميس ان قصة بن الطفيل وقصة بلتاسر جراثيان كلاهما متأثر بمخطوطة عربية عنوانها: قصة ذي القرنين وحكاية الصنم وابنته «التي كانت قد اصبحت قصة شعبية في عهد مؤلف الرواية».

ويرى غنيمي هلال ان التشابه بين قصة حي بن يقظان والنقادة لايعتمد على الغالب القصصي فقط، وانما يكون التشابه في الرمز الذي تدور عليه الحكاية . وان قصة «ذي القرنين وحكاية الصنم» لاتحوي على هذا الرمز كما انه لايوجد دليل على كون هذه الحكاية سابقة لقصة حي بن يقظان وبذلك يكون دليل تأثر جراثيان بابن الطفيل هو الارجح في الموازنة[117].

(٦) ـ آثار القرن الثامن عشر:

(أ) قصة روبنسن كروزو: دانيال ديفو (١٦٦٠ ـ ١٧٣١م):

كتبت قصة روبنسن كروزو عام ١٧١٩م وبعد ترجمة حي بن يقظان الى اللاتينية عام ١٦٧١م وهي أول ترجمة اوربية، وقد نشرت مع النص العربي، وقد ترجمها بوكوك. ويرى كب ان الرواية الانكليزية متاثرة بالف ليلة وليلة[١١٨].

اما عمر فروخ فيرى ان الرواية متاثرة بقصة حي بن يقظان[١١٩].

وقد أفرد لدراسة الروايتين حسن محمود عباس كتاباً بعنوان «حي بن يقظان وروبنسن كروزو» وقد نشر في بيروت عام ١٩٨٣ كما ان الباحثة نوال حسين قد درست حي بن يقظان ورواية روبنسون كروزو في رسالة ماجستير جامعية.

وكتب مدني صالح كتاباً بعنوان ابن‌طفيل، قضايا ومواقف ومازال الأمر بين الترجيح والنفي، وان كان ميل أغلب الباحثين العرب الى وجود مثل هذا الشبه والتاثر. ولقد لخصنا ماطرحه الاستاذ حسن محمود في كتابنا «أثر الادب العربي في تراث العالم».

(ب) رحلات كوليفر: جونثان سويفت (١٦٦٧ ـ ١٧٤٥م):

ان الاشارة الوحيدة عن وجود هذا التاثر بالتراث العربي هي إشارة بروفسور كب الذي قال لولا الف ليلة وليلة لم تكن رواية روبنسن كروزو ولاكتاب رحلات جوليفر[١٢٠].

وهو في ذلك يثير تحدي الباحثين الى بحث جديد لموضوع بكر يجب أن ينتبه اليه المقارنون العرب.

(ج) أميل: جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م):

كتبت قصة «اميل» عام ١٧٦٢م وهي تحول التنشاة الطبيعية لأميل حيث ينمو نمواً طبيعياً بعيداً عن الحضارة ومفاسدها حتى يصل سن الرشد والزواج.

ويرى عمر فروخ في قصة أميل التربوية صورة متاثرة برواية ابن‌طفيل دون ان يجري الكاتب اية مقارنات جادة، والفرض الذي يفرضه الدكتور عمر فروخ يستحق التامل والدراسة[١٢١].

(د) أشعار فيلند القصصية:

لقد حاول الدكتور بدوي تسجيل أثر الف ليلة وليلة في أشعار فيلند (١٧٣٣ ـ ١٨١٣م) فان تاثره في الف ليلة وليلة كان في القرن الثامن عشر. ففي سنة ١٧٧٦م نظم قصيدة بعنوان «حكاية الشتاء» وقد ذكر الف ليلة وليلة مصدراً لها. وهي ماخوذة عن حكاية «الصياد والعفريت»[١٢٢].

وفي سنة ١٧٧٧م نظم قصيدة «الشاه لولو او الحق الالهي لصاحب السلطان حكاية شرقية»، ومصدرها حكاية (دوبان) في الف ليلة وليلة[١٢٣].

وقصيدة اخرى قصصية بعنوان «عنقاء جبل ق» ماخوذة من الف ليلة وليلة ايضاً[١٢٤] .

(هـ) اشعار شلر القصصية:

على الرغم من وفاة شلر في ١٨٠٥م فان أغلب نتاجه كان في القرن الثامن عشر. ومن أشعاره القصصية قصيدة لشيلر بعنوان «الرهن» او «الضمان» وهي ماخوذة عن التراث العربي الذي يروي قصة النعمان في يوم البؤس والنعيم ومصدرها المستطرف للابشيهي[١٢٥].

ومن قصصه الشعري قصة «الذهاب الى مصهر الحداد». وقد اثبت الباحثون بان أصلها قصة «احمد اليتيم» في الف ليلة وليلة[١٢٦]. ويمكن ان نضيف بانها تشبه قصة المعتصم والاعرابي المذكورة في الابشيهي والتي قابلناها مع قصة من قصص بوكاشيو في الديكاميرون.

(و) ويذكر د. بدوي اسطورة المانية حول فردريك الاكبر مع «هان سوسي» صاحب الطاحونة:

في القرن الثامن عشر في حدود ١٧٤٥م وقد أخذت عن قصة عربية عن احد الملوك الذي بنى قصره وكان سوره غير مستقيم لأن امراة عجوز رفضت بيع بيتها الذي كان يلاصق قصر الملك. ولم يذكر بدوي مصدر الاسطورة في الادب الالماني، الا انه ذكر ان كرستوفورس ليمان (ت ١٦٣٨م) قد ترجمها. ومن هنا عرفت في اوربا وشاعت في القرن الثامن عشر[١٢٧].

(٧) آثار القرن التاسع عشر:

(أ) أشعار الشاعر الالماني بلاتن (١٧٩٦ ـ ١٨٢٥):

نظم الشاعر الالماني قصيدة قصصية بعنوان: «في الليل تهمس الريح على ضفاف نهر بوزنتو».

وحكاية القصيدة تشبه قصة دفن زيد بن علي المذكورة في مروج الذهب، وماذكر عن ملك الخزر في معجم البلدان[١٢٨].

(ب) حكايات الأخوين جْرم:

جمع الاخوان يعقوب جْرم (١٧٨٥ ـ ١٨٦٣م)

وفلهلم جْرم (١٧٨٦ ـ ١٨٥٩م) حكايات منزلية.

وطبع الجزء الاول من الحكايات في ١٨١٢م والجـزء الثاني في ١٨١٥م وكان مجموع الحكايات ١٦١ حكاية، ولكن بلغ مجموعها في الطبعة السابعة ٢٠١ حكاية.

وقرر كولر ومجموعة الباحثين معه ان اصول عدد كبير من الحكايات يعود الى مصادر عربية، وحيث ان عدداً منها يعود الى حكايات الف ليلة وليلة. فقد افتـرض الباحثـون وجود ترجمة اسبانية قديمة وجدت منذ القرن الثالث عشر وان هذه القصص المكتوبة سرعان ما صارت حكايات شعبية انتشـرت في ارجاء اوربـا وفي المـانيـا بـالذات حيث تمكن الاخوان جرم من التقاطها.

وقد حدد الباحثون بعض هذه الحكايات التي تعود الى الف ليلة وليلة، ومنها:

حكاية الصياد وزوجته (رقم ١٩).

حكاية الماكر وسيده (رقم ٦٨).

حكاية ستة يذرعون الدنيا (رقم ٧١).

حكاية جبل الذهب (رقم ٩٢).

حكاية الطيور الثلاثة (رقم ٩٦).

حكاية عين الحياة (رقم ٩٧).

حكاية الروح في الزجاجة (رقم ٩٩).

حكاية جبل سملي (رقم ١٤٢) اخـذت من حكايـة علي بابا[٢٩].

(ج) ويـذكر د.بـدوي اسطورة حـول الامبراطور فـردريك الثاني ملك صقلية: واختفائه وتشبه مايعتقد الكيسانية في محمد بن الحنفية[٣٠].

(د) أثر مضامين الكتب العربية المترجمة في الادب الاوربي:

وفي القرن التاسع عشر حين ظهرت المذاهب الادبيـة ونضج الادب الاوربي لم يكن الاقتباس المباشر او النقل او الترجمة المباشرة هو هدف الكاتب، واصبح التأثر في محاولة تقليد الف ليلة وليلة في صياغة قصص وحكايات مماثلة في الاجواء ولكن ليس لها نفس السحر او القوة او الاصالة او الديمومة، وقد اختفت أغلب هذه الاعمال وملفت والأهم من ذلك تأثر الشعراء بالمضامين العربية وبالاجواء السحـرية والخيال المبدع في كتاب الف ليلة وليلة او غيره من الآثـار كالشعر الجاهلي المترجم والقرآن الكريم.

ويمكن ان نعطي بعض المصادر العربية او الاجنبية التي أشارت الى هذا النوع من التأثر.

يمكن للقارىء مراجعة النماذج الشعرية المنتقـاة في الكتاب القيم «الوقوع في دائرة السحر ـ الف ليلة وليلة في النقـد الادبي الانكليـزي ١٧٠٤ ـ ١٩١٠، الكـويت ١٩٨٢ للدكتور محسن الموسوي، والادب المقارن في ضوء الف ليلة وليلة للدكتـور صفاء خلوصي (المـوسوعـة الصغيرة ١٨٩ بـغـداد ١٤٠٦هـ/١٩٨٦) ودراسـات في الادب المـقــارن التـطبيقي للدكتور داود سلوم. بغـداد ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، وكتاب أثر الادب العربي في تراث العالم للدكتور داود سلوم. بغداد ١٩٨٧، وكتاب:

Oriental Influences in English Literature of the ninteenth century, Heideiberg تأليف السيدة Mariee de Meester ويمكن ان يضاف الى هذه الكتب كتاب: Tennyson,s idea of woman, (Eastern in con- temporay influences) للباحثة ايمي البرت سكويـره والكتاب رسالة جامعية لما تطبع.

ففي هذه الآثار مايكفي للتدليل على حدوث هذا التأثر بتقليد الآثار العربية او اقتباس مضامين الآثار العربية.

أ ـ المصادر:

١ ـ آثار البلاد واخبار العباد: القزويني.

٢ ـ اخبـار جحـا: تحقيق عبـدالستـار فـرّاج. القـاهـرة، ط٢ ـ د.ت.

٣ ـ الف ليلة وليلة. المكتبة الشعبية ـ بيروت ـ د.ت.

٤ ـ البـصـائـر والذخـائـر لأبي حـيـان التـوحـيـدي (٣١٠ ـ ٤١٤هـ) تحقيق: ابـراهـيم الكـيـلاني ـ دمـشق (المقدمة ١٩٦٤).

٥ ـ حي بن يقظان لابن طفيل. تقديم: د. فاروق سعيد، ط٤ ـ بيروت ١٩٨٣.

٦ ـ الروض العاطر في نزهة الخاطر للعلامة الشيخ سيدي محمد النفزاوي، د.ت (ودون ذكر مكان الطبع).

٧ ـ شرح مقـامـات الحـريـري لابي العبـاس الشـريـشي

(ت ٦٢٠هـ) تحقيق عبدالمنعم الخفاجي - القاهرة ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.
٨ - كتاب اخبار الاذكياء لابن الجوزي - بيروت ط٣ - ١٩٧٩ .
٩ - كتاب الحمقى والمغفلين لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق علي الخاقاني - بغداد ١٣٨٦هـ/١٩٧٦.
١٠ - كليلة ودمنة لعبدالله بن المقفع. تقديم: د. فاروق سعد - بيروت ١٩٧٩ .
١١ - مجمع الامثال لابي الفضل احمد بن محمد النيسابوري الميداني (ت ٥١٨هـ) تحقيق: محيي الدين عبدالحميد - بيروت ١٣٧٤هـ/١٩٥٥.
١٢ - مروج الذهب للمسعودي (ت ٣٤٦هـ) تحقيق: محيي الدين عبدالحميد - القاهرة ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
١٣ - المستجاد من فعلات الاجواد لابي علي المحسن بن علي التنوخي. تحقيق: محمد كرد علي - دمشق ١٩٧٠.
١٤ - المستطرف: للابشيهي - القاهرة د.ت.
١٥ - معجم البلدان: ياقوت الحموي - بيروت (انظر مادة: خزر وسوس).
١٦ - مقالات الاسلاميين للاشعري - القاهرة ١٩٥٠ .

ب - المراجع

١٧ - ابن طفيل وقصة حي بن يقظان: د. عمر فروخ - بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
١٨ - آثار عربية في حكايات كنتر بري: ناجية المراني - الكويت ١٩٨١ .
١٩ - أثر الادب العربي في تراث العالم: د. داود سلوم - بغداد ١٩٨٧.
٢٠ - الأثر العربي في الفكر اليهودي للدكتور ابراهيم موسى هنداوي - القاهرة ١٩٦٢ .
٢١ - الادب المقارن: محمد غنيمي هلال. ط٣ - القاهرة ١٩٦٢.
٢٢ - الادب المقارن في ضوء الف ليلة وليلة: د. صفاء خلوصي. الموسوعة الصغيرة ١٨٩ - بغداد ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٢٣ - الاعلام الخمسة للشعر الاسلام، جمع وترجمة محمد حسن الاعظمي والصاوي علي شعلان. تحقيق: د. مصطفى غالب - بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
٢٤ - الف ليلة وليلة: د. سهير القلماوي - القاهرة ١٩٧٦.
٢٥ - تاثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي. د. صلاح فضل، دار المعارف - القاهرة ط١ - ١٩٨٠.
٢٦ - جمهرة الامثال البغدادية : عبدالرحمن التكريتي - بغداد. ١٣٩١هـ/١٩٧١.
٢٧ - حديث السندباد القديم : حسين فوزي - بيروت ١٩٧٧.
٢٨ - الحكاية الشعبية العراقية: كاظم سعدالدين - بغداد ١٩٧٩.
٢٩ - حكايات من الفولكلور المغربي جمع يسرى شاكر - الدار البيضاء ط٢ - ١٩٨٥.
٣٠ - حكايات كنتربري : كاظم سعدالدين. الموسوعة الصغيرة. العدد ١٢٦ - بغداد ١٩٨٢.
٣١ - الحكاية والانسان: يوسف امين قصير . بغداد ١٩٨١ .
٣٢ - حي بن يقظان وروبنسون كروزو: حسين محمود عباس - بيروت ١٩٨٣ .
٣٣ - دور الادب المقارن في توجيه دراسات الادب العربي المعاصر د. محمد غنيمي هلال - القاهرة ١٩٦٢/١٩٦١.
٣٤ - دور العرب في تكوين الفكر الاوربي د. عبدالرحمن بدوي - بيروت ط٣ - ١٩٧٩.
٣٥ - راي في المقامات: د. عبدالرحمن ياغي. المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٩.
٣٦ - فن المقامات بين المشرق والمغرب: د. يوسف نور عوض - بيروت ١٩٧٩ .
٣٧ - قصص الحيوان في الادب العربي القديم د. داود سلوم - بغداد ١٩٧٩ .
٣٨ - كليلة ودمنة في الادب العربي (دراسة مقارنة): ليلى حسن سعدالدين - دمشق. د.ت .
٣٩ - مجاني الادب في حدائق العرب: الاب لويس شيخو - بيروت ١٩٥٤ .
٤٠ - المقامة: د. شوقي شيف. دار المعارف - القاهرة ط٢ ١٩٦٤.
٤١ - مقدمة في ادب العراق القديم. طه باقر - بغداد ١٩٧٦ .

٤٢ ـ النظرية والتطبيق في الادب المقارن : الدكتور ابراهيم عبدالرحمن محمد . دار العودة ـ بيروت ١٩٨٢
٤٣ ـ النماذج الانسانية في الدراسات الادبية المقارنة. د.محمد غنيمي هلال ـ القاهرة د.ت.
٤٤ ـ نوادر جحا الكبرى: ترجمها عن التركية واضاف اليها كثيراً مما عثر عليه في التركية والعربية حكمت بك شريف ط٦. المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة د.ت .

ج ـ الكتب المترجمة:
٤٥ ـ أثر الاسلام في الكوميديا الالهية: ميجيل آسين ترجمة جلال مظهر. مكتبة الخانجي ـ القاهرة ١٩٨٠ .
٤٦ ـ الادب العربي (بحث) نشر في كتاب تراث الاسلام باشراف السير توماس آرنولد، تعريب: جرجيس فتح الله المحامي ـ بيروت ١٩٧٢.
٤٧ ـ حضارة العرب في الاندلس: ليفي بروفنسال. ترجمة: ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت د.ت.
٤٨ ـ حكايات من لافونتين: جبرا ابراهيم جبرا ـ بغداد ١٩٨٧ .
٤٩ ـ دليل القارىء الى الادب العالمي: ليليات هيرلاندز وج. د.بيرسي وستيرلنج براون: ترجمة محمد الجورا ـ بيروت ١٩٨٦ .
٥٠ ـ الفكر العربي والعالم الغربي: يوجين. ا. مايرز. ترجمة كاظم سعدالدين. دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد ١٩٨٠ .

د ـ كتب بلغة اجنبية:
51 — Aesopes and other Fables, Every man,s Lib, London, 1953.
52 — Boccaccio, the Decameron, London. 1963.

الهوامش

(١) تاثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية، ص ٥٥ .
(٢) حضارة العرب في الاندلس، ص ٨٠.
(٣) الفكر العربي والعالم الغربي، ص ٩٤ ـ ١٣٧.
(٤) المصدر نفسه ص ٩٤ ـ ١٣٧ ان هذه الاحصائيات والتصنيفات من اعداد الباحث مستقاة من المادة المقدمة في الكتاب.
(٥) الفكر العربي ، ص ٩٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٧) أثر الاسلام ، ص ٢٣٨ .
(٨) تاثير الثقافة الاسلامية ، ص ٦٥ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .
(١٠) المقامة: د. شوقي ضيف، دار المعارف ـ القاهرة، ط٢ ـ ١٩٦٤، ص١٢ وراي في المقامات للدكتور عبدالرحمن باغي ـ بيروت ١٩٦٩، ص ١٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٥٣.
(١٢) فن المقامات بين المشرق والمغرب: د. يوسف نور عوض : ص ١٦٢.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤ .
(١٤) النماذج الانسانية ، ص ٤٤ .
(١٥) دور العرب ، ص ٦٧ .
(١٦) النظرية والتطبيق ، ص ٧٤.
(١٧) الادب العربي: برفسور كب في كتاب تراث الاسلام، ص ٢٨١، وانظر في آثار القرن الثالث عشر، الفقرة الثالثة من هذا البحث وآثار القرن الرابع عشر (الديكاميرون).
(١٨) كليلة ودمنة في الادب العربي ، ص ٤١٣
(١٩) دور العرب، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٢٠) كتاب كليلة ودمنة ، ص ٧٥ .
(٢١) كتاب كليلة ودمنة ـ انظر جدول الترجمات . وانظر كتاب الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص ٤٨ .
(٢٢) كليلة ودمنة في الادب العربي ـ انظر جدول الترجمات.
(٢٣) كليلة ودمنة في الادب العربي ، ص ٣٩٧ .
(٢٤) الادب العربي: بروفسور كب في كتاب تراث الاسلام ، ص ٢٨٣.
(٢٥) الفكر العربي ، ص ١٢٩ .
(٢٦) الادب المقارن ، ص ٢٣٨ .
(٢٧) حي بن يقظان: روبنسون كروزو، ص ١٦٤ .
(٢٨) ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص ١٣٣ .
(٢٩) حي بن يقظان: حسن محمود عباس، ص ١٦٤ ـ ١٩٦٦ . وانظر كذلك الطبعات العربية للكتاب.
(٣٠) النظرية والتطبيق، ص ٧٥ .
(٣١) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٣٢) حضارة العرب في الاندلس ، ص ٨٠.
(٣٣) الف ليلة وليلة: د. سهير القلماوي، ص ٤٦ .
(٣٤) آثار عربية في حكايات كنتربري، ص ٥١ .
(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
(٣٦) الادب العربي : بروفسور كب في كتاب تراث الاسلام، ص ٢٧٩ . وانظر: دور العرب ، ص ٦٦.
(٣٧) دور العرب، ص ٦٦ النص الاول، ص ٦٩ للنص الثاني.
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

(٤٠) النظرية والتطبيق، ص ٧٤.

(٤١) دور العرب، ص ٦٧.

(٤٢) حكايات كنتربري للمراني: ص ١٢ - ١٣.

(٤٣) دور العرب، ص ٦٩.

(٤٤ و٤٥) الادب العربي في تراث الاسلام، ص ٢٩١.

(٤٦) دور العرب، ص ٨٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٨) راجع: آثار عربية، ص ٤٤ ودور العرب، ص ٦٧ والنظرية والتطبيق، ص ٧٤ والادب العربي في (تراث الاسلام) ص ٢٨١.

(٤٩) دور العرب، ص ٨٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٥١) النماذج الانسانية في الدراسات الادبية المقارنة، غنيمي هلال، ص ٤٦ وص ٤٨.

(٥٢) دليل القارىء الى الادب العالمي: ليليان هيرلاندز وآوج. د. بيرس، ص ١٤٠، و ص ٥٠٤.

(٥٣) اثر الاسلام في الكوميديا الالهية، ص ١٧٢ - ١٩٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٥٦) حديث السندباد القديم: حسين فوزي - بيروت ١٩٧٧، ص ٢٦٦.

(٥٧) ينظر: الادب المقارن: الدكتور محمد غنيمي هلال. القاهرة ١٩٥٣، ودور العرب في تكوين الفكر الاوربي: د. عبدالرحمن بدوي. الكويت ١٩٧٩، وتاثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي: د. صلاح فضل - القاهرة ١٩٨٠ ودانتي ومصادره العربية والاسلامية: عبدالمطلب صالح - بغداد ١٩٧٨، ودراسات في الادب المقارن التطبيقي: د. داود سلوم، والتصورات الاوربية للاسلام في القرون الوسطى: د. رشا حمود الصباح. مجلة عالم الفكر م١١ع٣ - ١٩٨٠ والادب العربي في تراث العالم. د. داود سلوم - بغداد ١٩٨٧.

(٥٨) دور العرب، ص ٦٨ وقد استقيت المعلومات عن حياته من بحثنا المخطوط عن كتاب الكونت لوكانور الذي شاركتني فيه السيدة لوث غارسيا كاستانيون بصفتها مترجمة للقصص ومعلومات المقدمة.

(٥٩) جمهرة الامثال البغدادية لعبدالرحمن التكريتي، ج٢ ص ٦٩٩.

(٦٠) الحكاية الشعبية العراقية، دراسة ونصوص: كاظم سعدالدين - بغداد ١٩٧٩.

(٦١) حكايات من الفولكلور المغربي، ج١ ص ٢٥٥ والحكاية والانسان للسيد يوسف امين قصير، ص ١١٨ - ١٢٢.

(٦٢) آثار عربية في حكايات كنتربري: المراني، ص ٤٣ و٤٤.

(٦٣) الادب العربي: بروفسور كب في كتاب تراث الاسلام، ص ٢٨١.

(٦٤) آثار عربية، ص ٤٤.

(٦٥) اول اشارة الى هذا الشبه الدكتور صفاء خلوصي في كتابه «الادب المقارن في ضوء الف ليلة وليلة، الموسوعة الصغيرة. بغداد، العدد ١٨٩ السنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(66) The Decameron, Boccaccio, Vol.2 p. 48 (5 th day, Norel9)

والترجمة هنا بتصرف مع الاحتفاظ بالمضمون.

(٦٧) تقع الحكاية في تراث سعدي. راجع الاعلام الخمسة، ص ٢٨٦ ووردت في مجاني الادب في حدائق العرب للاب لويس شيخو ١٣٢/١، وذكر انه نقلها عن العقد الفريد. الا انني لم اجدها فيه بعد طول بحث. ونقلنا الحكاية في بحثنا (حكايات شعبية ذات اصل تراثي) المنشور في التراث الشعبي في العدد الفصلي الثالث - ١٩٨٥ ص ١١٦ (الحكاية رقم ١١).

(68) The Decameron, Roccaccio, Vol.2 p. 108, (Novel IV, 7th day).

(٦٩) اخبار جحا، ص ١٣٣، ونوادر جحا الكبرى، ص ١٧٢ (النادرة ٢٥٣).

(70) The Decameron, Boccaccelo, Vol.2 p. 119. (7th day, Novel vl)

(٧١) اخبار جحا، ص ١٤٣، والف ليلة وليلة (الليلة ٥٧٥).

(72) The Decameron, Boccaceiop, Vol2 p. 139 (7th day, 9th novel).

(٧٣) المستطرف للابشيهي ٢١٤/١.

(74) The Decameron: Boccaecio Vol2. p. 140 (7th day, 9th novel).

(٧٥) كتاب الاذكياء لابن الجوزي، ص ١٠٦.

(76) The Decameron: Boccaccio, Vol.2 p.234. (9th day, 3rd novel).

(٧٧) الحمقى والمغفلين (في ذكر المغفلين من المعلمين)، ص ١٤١.

(78) The Decameron: Boccaccio, Vol2 p. 235 (9th day, 3rd novel)

(79) The Decamerron: Boccaccio, Vol.2 p.154. (8th day, 2end novel).

(٨٠) كتاب الاذكياء، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٨١) الروض العاطر في نزهة الخاطر للعالم العلامة الشيخ سيدي محمد النفزاوي د.ت. ودون مكان الطبع، ص ٧ - ١٠.

(82)The Decameron, Baccaccion, Vol.2 p.270. (10th day, 3rd novel).

(٨٣) الاعلام الخمسة، نصوص من سعدي، ص ٢٨٧ - ٢٨٩ عن كتاب بوستان تاليف سعدي، وينظر بحثنا: حكايات شعبية ذات اصل تراثي. مجلة التراث الشعبي، العدد الفصلي الثالث - ١٩٨٥.

(٨٤) المستجاد من فعلات الاجواد لابي علي المحسّن بن علي التنوخي، ص ٣٢ - ٣٣.

(٨٥) راجع حول تاثر جوسر بالادب العربي: آثار عربية ص ١١ و٤٦ و١٢ - ١٣ و١٩ - ٢٠ والادب العربي للبروفسور كب - تراث الاسلام، ص ٢٧٩.

(٨٦) ينظر عن اصول الحكايات: حكايات كنتربري لكاظم

سعدالدين، ص ٥٢ وص ٨٣، وآثار عربية للمراني، ص ١٩ والصفحات الاخرى.

(٨٧) حكايات كنتربري، ص ٢٤.

(٨٨) حكايات كنتربري : كاظم سعدالدين، ص ٣٨ .

(٨٩) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٩٠) الادب العربي : بروفسور كب/تراث الاسلام، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ .

(٩١) فن المقامات بين المشرق والمغرب، ص ٣٣٢ .

(٩٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٢ .

(٩٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣١ .

(٩٤) الادب المقارن: غنيمي هلال، ص ٢١٣ وص ٢٢٨ .

(٩٥) الادب المقارن ، ص ٢١٣ وص ٢١٥ .

(٩٦) النماذج الانسانية، ص ٦٤ .

(٩٧) النماذج الانسانية في الدراسات الادبية المقارنة: د. محمد غنيمي هلال ص ٦٠ .

(٩٨) المستطرف للابشيهي ٢٢١/٢ والنص منقول من الاغاني تحت ترجمة عثمان بن دراج الطفيلي .

(٩٩) مقدمة في ادب العراق: طه باقر ص ١٨٢ وانظر:

Aesope,s and other fables, p. 49.

(١٠٠) دليل القارىء الى الادب العالمي ، ص ٥٩ .

(١٠١) حكايات من لافونتين، ص ٣٣ وقصص الحيوان ص٦١، وامثال الميداني ٣٤٩/١ .

(١٠٢) حكايات من لافونتين، ص ٥٩ وقصص الحيوان، ص ٨١ والمستطرف ١١٩/٢.

(١٠٣) حكايات من لافونتين، ص ٧٠ واخبار جحا ص ١٣٢ .

(١٠٤) حكايات من لافونتين، ص ٨٠ وقصص الحيوان ص ٧٤ وشرح مقامات الحريري ٢٤٩/٤ ومجاني الادب ٣٧/١ (عن الشريشي).

(١٠٥) قصص الحيوان، ص ٦٨ والبصائر والذخائر ٢/ق٢ ص ٧٠٥.

(١٠٦) مجاني الادب (تروى عن اكثم بن صيفي) ص ١٤٥، حكايات من لافونتين ١٠٩.

(١٠٧) قصص الحيوان ٩٣ ومجاني الادب ٢٩/١، حكايات من لافونتين، ص ١٣١ .

(١٠٨) كليلة ودمنة، ص ١٩١ . وترد في مصادر عربية اخرى، وحكايات من لافونتين، ص ١٥٩ .

(١٠٩) قصص الحيوان، ص٧٦ ، وكتاب الاذكياء، ص ٢٤١، والمستطرف للابشيهي ١١٩/٢، ومجاني الادب ٧٦/٢، وحكايات من لافونتين، ص ١٨٣ .

(١١٠) الادب المقارن، ص ١٩٢، ودور الادب المقارن في توجيه دراسات الادب العربي المعاصر، ص ٧٠، وكليلة ودمنة في الادب العربي: ليلى حسن، ص ٣٩٦ .

(١١١) كليلة ودمنة في الادب العربي، ص ٤٠٢ .

(١١٢) كليلة ودمنة في الادب العربي، ص ٤٠٩، ٤١١ .

(١١٣) حكايات من لافونتين، ص ١٧٦ .

(١١٤) مجاني الادب، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

(١١٥) حكايات من لافونتين، ص ١٩٦ .

(١١٦) مجاني الادب، ص ١٦٤ .

(١١٧) الادب المقارن: غنيمي هلال، ص ٢٣٨ وص ٢٤١، وانظر: ابن الطفيل لعمر فروخ ص ١٣٦ وحي بن يقظان لفاروق سعيد ص ٣٩ ـ ٤١ .

(١١٨) الادب العربي: بروفسور كب، تراث الاسلام، ص ٢٩١ .

(١١٩) ابن طفيل وقصة حي بن يقظان: عمر فروخ، ص ١٣٩ .

(١٢٠) الادب العربي: بروفسور كب، تراث الاسلام، ص ٢٩١ .

(١٢١) ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، ص ١٣٩ .

(١٢٢) دور العرب ، ص ١٠١ .

(١٢٣) دور العرب ، ص ١٠٢ والف ليلة وليلة ج١ ص١٦، طبعة صبيح.

(١٢٤) دور العرب ، ص ١٠٢ .

(١٢٥) دور العرب ، ص ٧٤ .

(١٢٦) دور العرب ، ص ٧١.

(١٢٧) دور العرب ، ص ومعجم البلدان ٤٢٦/١، طفستنفيلد، والقزويني في آثار البلاد ٣٠٤/٢ والابشيهي في المستطرف .

(٢٨) دور العرب ، ص٧٨ ومروج الذهب ١٨٢/٢ ـ القاهرة ١٣٤٦هـ ومعجم البلدان مادة (خزر).

(١٢٩) دور العرب ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

(١٣٠) دور العرب ، ص ٦٩ ومقالات الاسلاميين للاشعري ٩٠/١ ـ القاهرة ١٩٥٠ .

د. ضياء خضير
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

مقدمة في دراسة جهود الترجمة من العربية الى الفرنسية

نجيب محفوظ نموذجاً

اثار فوز الاديب العربي المصري نجيب محفوظ بجائزة نوبل للآداب اواخر عام ١٩٨٨ قضية على جانب كبير من الاهمية . وهي قضية الترجمة من العربية الى اللغات الاوربية . فقد ثبت بمالايدع مجالاً للشك ان نجيب محفوظ ماكان ليفوز بهذه الجائزة الكبيرة لولا ترجمة عدد من رواياته الى عدد من اللغات الاوربية ، لاسيما الفرنسية ، خلال السنوات الأخيرة ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

وهي ظاهرة تدعو الى التامل والدرس ، من دون شك . فمنذ عصر النهضة العربية الحديثة في القرن الماضي حتى وقتٍ قريب كان إهتمام المثقف العربي منصباً على جانب واحد من جانبي المعادلة (الانا ـ الآخر) او (المرسل ـ المستقبل)، وهما العنصران اللازمان لصنع عملية التلاقح الثقافي (Acculturation). ونعني به ترجمة الآثار الادبية المكتوبة باللغات الاوربية (الانكليزية والفرنسية على نحو خاص) الى اللغة العربية ، من دون اهتمام جدي بالقيام بالجانب الآخر المكمل لعملية التلاقح الثقافي هذه : اي ترجمة الاعمال الادبية العربية الى اللغات الأوربية الحيّة . ومعنى ذلك ان رغبتنا العارمة في معرفة الآخر لم تكن مترافقة إلا على نحو ضعيف جداً برغبة مماثلة في تعريف هذا الآخر بمالدينا .

ومع ان هنالك إعتبارات موضوعية كثيرة تحكم علاقة المرسل بالمستقبل ، وتجعل الاسباب التي تدفع للترجمة من لغة ما مختلفةً عن تلك التي تدفع للترجمة اليها ، فإن ذلك لايعفينا من الاشارة الى القصور الواضح الذي رافق حركة الترجمة ، والترجمة المعاكسة من العربية واليها . وهو أمرٌ يتعدىٰ ، من دون ادنىٰ شك ، الجهود الفردية ليكون ، كما نفترض ، شاغلاً للمؤسسات ثقافية خاصة وعامة ، ودور نشر ومعاهد رسميّة وغير رسميّة .

صحيح ان الحاجة التي يشعر بها (المستقبل) لمعرفة الآخر ، قد تكون في مرحلة تاريخية ما ، اكبر من تلك التي يشعر بها (المرسل) نتيجة للاختلال في واقع التطور الثقافي والحضاري ؛ وهو مايجعل عملية الترجمة بالنسبة للطرف المتضرِّر من واقع الاختلال هذا ترقىٰ الى مستوى الحاجة الوجودية الكبرى التي يلجا اليها من أجل تجاوز الضرر ، او التقليل من آثاره ونتائجه .

وبما ان الآخر (وهو الغرب المتطور هنا) له اسبابه ووسائله في معرفتنا ، فإن مانخسره ونحن نهمل التدخل في تقديم صورتنا اليه ، هو اننا نتركه حرّاً في اختيار مايرغب به (هو) من دون إعارة اعتبار لما نرغب به (نحن) . ومايتبع ذلك يتمثل، من الناحية الواقعية ، في استمرار إغفال الاعمال الاكثر قوةً وتمثيلاً لروح الادب العربي وإنسانه . وهو امرٌ يتعدىٰ ، في كثير من الاحيان ، المصادفة او الرغبة المجرَّدة وحدهما ليلحق ضرراً باصل الصورة نفسها .

لقد ترجمنا كثيراً جداً مما رغب الغرب ، بوسائل مختلفة مباشرة او غير مباشرة ، في ان نترجمه من لغاته الى لغتنا ، ولكننا اخفقنا ولم نتدخل إلا نادراً في ترجمة مايريد الغربيون ترجمته من لغتنا العربية الجميلة الى لغاته المختلفة .

لقد وُجه النقد ، على سبيل المثال ، الى بعض مشروعات محمد علي باشا الاصلاحية في مصر . ومن هذه المشروعات مايتعلق بحركة الترجمة عن اللغات الاوربية التي عمل محمد علي على تنشيطها . فقد قيل ان الطلاب الذين كان محمد علي يبعث بهم للدراسة في فرنسا وغيرها ، ماكانوا يتمتعون لدى العودة بحرية الكتابة عما تعلّموه ، وقد بقيت معظم الكتب التي ترجموها مكدَّسة في مستودعات مقفلة حتى عهد اسماعيل باشا . وهو مادفع بالامام محمد عبده للتاكيد على ان حركة الترجمة التي راى فيها الكثير من المؤرخين والدارسين التالين له البداية الحقيقية لما عرف بـ (النهضة)، لم تفعل سوى إرضاء غرور الغربيين ورغبتهم في رؤية افكارهم وهي تُنشر ، وانها (الترجمة) لم تكن استجابة الى مبادرة داخلية[1].

وبما ان عملية الترجمة الأدبية من العربية قد ترافقت ، هي الاخرى ، منذ بدايتها باخطاء واوهام . فقد صار مشروعاً معها الحديث عن (شرق) آخر مختلف عما نعرفه . وهو شرق اسهم عدد من المستشرقين ، في مرحلة تاريخية سابقة ، في صنعه وتقديمه الى مواطنيهم باعتباره (الشرق) الواقعي ، الحقيقي ، الذي لاشرق سواه . وهو شرق يعتمده كما سنرى ، على صورة مزيفة في كثير من جوانبها ، يتدخل الحلم والخيال وقراءة كتب معينة ، في صنعها اكثر مما تتدخل الحقائق والتقرير الامين لواقع الحال .

لقد افاد الغرب عبر تطوره ، وخلال مراحل تاريخية سابقة ، من الجهود العلمية والفلسفية التي وضعها العرب او اسهموا في وضعها ، ولكن نظرة هذا الغرب الى صورة الأدب العربي ظلت تعاني ، حتى وقت قريب ، من سوء الفهم ، والنقص ، لاسباب شتى : هي التي مازالت تدفع ببعض دور النشر الأوربية الى الاعتقاد بان الكتب العربية التي تستحق الترجمة والنشر ليست كثيرة . كما ان بعضها ، كما يرى هؤلاء ، ذو طبيعة لفظية وبلاغية تضيع عند الترجمة ، او ان بعضها الآخر غربي في رداء عربي ولا فائدة كبيرة تُرجى من إعادة ترجمتها الى لغات اوربا ...الخ .

وكان الأوربيين المحدثين يرتكبون في نظرتهم الى الأدب العربي الحديث الخطا نفسه الذي ارتكبه العرب في القرون الوسطى في نظرتهم الى الادب اليوناني ، حين ترجموا علوم اليونان ، او الكثير من علومهم ، وفلسفتهم واهملوا شعرهم ومسرحهم وملاحمهم ، امّا لانهم لم يفهموها ، او لاعتقادهم ان مالديهم من شعر وادب ، كان كافياً لصرفهم عنها .

والصورة التي وقرتْ في اذهان الغربيين عن الشرق منذ القرن السادس عشر حتى مرحلة متاخرة من القرن التاسع عشر ظلت ، كما قلنا ، ناقصةً وغير مكتملة في الغالبية العظمى من المؤلفات الموضوعة او المترجمة عن هذا (الشرق). وقد كان عدد كبير من الاوربيين طوال هذه القرون يجهلون جوانب كثيرة من حياة الشرق والشرقيين ، وظلت تصوّراتهم تتّسم ، عموماً ، بالجمود كما لو كانت موضوعة في قوالب خالية ثابتة . والمساحة الفكرية والعاطفية الكبرى لهذا الشرق لاتعني لدى الكثيرين منهم غير الكسل والاسترخاء والتامل ومايرافقها من عوز وفقر مدقع من ناحية ، ونشاط عسكري ذي أهداف عدوانية ، واستبداد يرافقه غنىً وابهة فاحشان ، من ناحيةٍ اخرى . اما المعرفة بتفاصيل واقع الحياة العربية والشرقية بشكل عام ، فلم تكن متوفرة دوماً .

لقد كان الأوربيون ينظرون الى الشرق عامة ، والشرق العربي خاصة ، على انه ارض العجائب ، والفخامة ، والقصور الكبيرة التي تمتاز بالوانها الحادة ، والحكايات الغريبة التي تدور داخلها ، والتي اضفى عليها الخيال الغربي ، اشكالاً من السحر والاعجاز كان يلخّصُها المصطلح الشهير (Exotisme Orintal).

وربما لزمت الاشارة هنا الى ان ثمة فرقاً بين هذا الشرق الخيالي الذي تتحدث عنه الكثير من مؤلفات الغربيين من نواحيه الجغرافية والدينية والبشرية ، والشرق الروائي (Oriental romansque) الذي ظهر بتاثير (الليالي العربية [les Nuits Arabes]، على نحوٍ خاص ، في الكثير من الروايات الخيالية التي كانت تركز على وصف قصور الامراء الزاخرة بالجواري الحسان ، والمزخرفة بالزمرُد والعقيق واللؤلؤ

والياقوت الثمين[٦] . واولئك النساء لم يكن في الغالب غير «قطعان بيض يرعاهن رجال سود من خصيان العبيد ، لهم عليهن سلطان مطلق في الحراسة ، وهم مع ذلك محتقرون من ربّات الخدور» كما يقول مكسيم رودنسون[٧] .

وعلى الرغم من ان صورة (الشرق) لدى الاوربيين قد بدات بالتغيّر الفعلي منذ منتصف القرن السابع عشر ، لاسيما بعد ظهور مجموعة الشركات الشرقية التي اسهم الوزير الفرنسي الشهير كولبير (١٦١٩ ـ ١٦٨٣) بتاسيسها ، وعملت ، بما كان ينقله موظفوها وتجارها ومغامروها من مشاهد واقعية حيّة ، على ان تتراجع الصورة الخيالية التقليدية للشرق ، وتفقد شيئاً من سحرها ، فإن العناصر غير الواقعية التي تتركب منها صورة هذا الشرق ظلت ، مع ذلك ، فاعلةً في الخيال الاوربي ، خصوصاً بعد ترجمة كتاب الف ليلة وليلة من قبل الفرنسي انطوان كالان (Antoine Galland) في بداية القرن الثامن عشر .

لقد كان تاثير هذا الكتاب ، في الثقافة الاوربية ، هائلاً ـ كما هو معروف ـ وقد اوضحت الباحثة الفرنسية (ماري لويس ديفرو نواي) في إحصائية دقيقة قامت بها ، ان الكتب التي ظهرت في فرنسا قبل سنة ١٧٠٤ ، وكان للشرق إشارات فيها ، هي كتب قليلة . فبين سنة ١٦٠٠ وسنة ١٦٢٥ لم تصدر غير تسعة كتب عن الشرق وبين سنة ١٦٢٥ وسنة ١٦٥٠ صدر (١٨) كتاباً ، ومابين ١٦٥٠ و١٧٠٠ صدر (٨٤) كتاباً . وهي ، كما توضح هذه الباحثة ، كتب قليلة إذا قيست بما صدر بعد ذلك ، فضلاً عن ان اهميتها في الحقل الروائي كانت محدودة . اما في القرن الثامن عشر ، وبعد ظهور ترجمة (كالان) فإن الاهتمام بالشرق بدا يظهر بشكل جدي وملموس بحيث ان عدد الكتب التي صدرت عن هذا الشرق قد بلغ مايزيد على (٦٠٠) كتاب ![٨] .

ومع تقدم الوقت طور الكتاب الفرنسيون الجانب (الغرائبي) في كتاباتهم عن الشرق . وكتب الرحال الفرنسي الشهير بيرلوتي Pierr Loti (١٨٥٠ ـ ١٩٢٣) وجيرار دي نرفال Gerard de Nerval (١٨٠٨ ـ ١٨٥٥) الذي لم يكن قادراً على ان يرى في (الرحلة في الشرق Voyage en Orient) غير مشاهد (واقعية) كانت تخرج من ذاكرته وتتطابق مع ما في خياله .. كتبا عن الشرق اشياء كثيرة ذات طعم وإيقاع مختلفين في إطارهما العام من حيث علاقتهما بالواقع الشرقي . ومع ذلك فلننظر فيما يقوله (نرفال) في الكتاب المذكور سابقاً :

«منذ وصولي الى القاهرة كنتُ استعيد كل حكايات الف ليلة وليلة ، وارى في الحلم ، كل العفاريت والعمالقة المقيدين منذ عهد (الملك) سليمان»[٩] .

اما اولئك الكتاب الفرنسيون الذين لم تُتحْ لهم فرصة الرحلة الى الشرق ، فقد ظل هذا الجانب السحري ، الغرائبي في تصوّراتهم اشدّ واقوى . ويمكن ان يكون كتاب فكتور هيجو (الشرقيات Lesorientales) مثالاً على ذلك. اما بلزاك في (الفتاة ذات العيون الذهبية Le fille aux Yeux d'or) لما انفك يتحدث عن ذلك الحلم الآسيوي الذي الهب خياله.

وما يعنينا من كل هذا هو ان الغالبية العظمى من قراء (الليالي العربية) الاوربيين صدّقوا ، فيما يبدو، قول (كالان) في المقدمة التي وضعها على الجزء الاول من ترجمته للكتاب من ان «الف ليلة وليلة هي الشرق بعاداته واخلاقه واديانه وشعوبه من الخاصة الى العامة، وانها الصورة الصادقة له، فمن قراها فكانه رحل الى الشرق، ورآه ولمسه لمس اليد»[١٠]. ونحن نشير الى ذلك لاعتقادنا ان ما ترجم من كتب عربية الى الفرنسية لم يتخلص من هذه الصورة الخيالية ، التي جاءت في (الليالي) والتي يعتقد(كالان) انها تمثل نموذجاً اميناً لحياة الشرق، حتى مرحلة قريبة من هذا القرن العشرين.

وقد لاحظت الباحثة الفرنسية (من اصل عربي) ندى طوميش في كتابها (الادب العربي المترجم ـ خرافات وحقائق) ان النصوص العربية المترجمة الى اللغات الفرنسية والايطالية والاسبانية كانت، حتى سنة ١٩٦٠، معتمدة كلها تقريباً على كتاب (الف ليلة وليلة)، او قريبة من اجوائه. وفي اللغة البرتغالية ، التي يتكلم بها معظم البرازيليين، لم يترجم حتى هذا التاريخ عن العربية غير ما يتعلق بالليالي العربية. وهي تقرّرُ، ايضاً ، انه من مجموع اللغات اللاتينية ، او ما يندرج في اجوائها تُرجم مايزيد على ضعف كل ماتُرجم من العربية من نتاجات الادب العربي الاخرى[١١] .

ومع ان اثر «الف ليلة وليلة» في الانكليزية لم يكن اقل قوةً ، فإن الملاحظ ان ما تُرجم من العربية الى هذه اللغة كان، بشكل عام، اكثر حداثة.

وربما كان جبران خليل جبران واحداً من الكتاب العرب القلائل المسؤولين عن ذلك. إذ انه نبّه بكتابه (النبي The Prophete) الى الامكانات التي يحتويها الأدب العربي الحديث ، على الرغم من ان هذا الكتاب لم يكن، في الصورة التي يرسمها لقرّائه الانكلوسكسونيين ، بعيداً عن صورة الشرق الرومانسي و«الحكمة الشرقية الخالدة» التي وقرّت في اذهانهم عنه . وحين نقرأ في المقدمة التي كتبها ناشر اعمال جبران الكاملة في الانكليزية عن ذلك «المذاق البارد والنموذجي للحكمة الصوفية القديمة» يتأكد لدينا هذا الاحساس ، فضلاً عن ان شهرة كتاب (النبي) في الانكليزية لابدُ ان يأخذ الدارس ، بخصوصها، في الاعتبار امرين آخرين :

الاول : ان الكتاب مكتوب اصلاً بهذه اللغة ، وليس باللغة العربية.

الثاني: ان اكتساب جبران للجنسية الامريكية في وقت مبكر من هذا القرن، جعل (النبي) يبدو، من بعض الوجوه، كتاباً امريكياً مكتوباً عن الشرق اكثر من كونه كتاباً شرقياً مكتوباً للغربيين.

لقد احصى مسرد الترجمات الذي صنعته اليونسكو (٢٦) ترجمة لكتب جبران الى الانكليزية بين عامي ١٩٤٨ و١٩٧٣، مقابل (١٠) عشرة اعمال ادبية حديثة هي حصة كل الادب العربي المترجم الى الانكليزية خلال هذه السنوات نفسها . أي ان ماتُرجم لجبران خليل جبران وحده ، يعادل حوالي مرتين ونصف ماترجم لكل الادباء العرب غيره في المدة نفسها . في حين ان (جبران) لم يترجم خلال هذه السنوات الى الفرنسية الا ثماني مرّات، مقابل (١٩) تسعة عشر كتاباً ترجم لغيره من الأدباء العرب[٨].

وهكذا ، يلحظ المتابع لاغلب عناوين الكتب العربية المترجمة الى الفرنسية والانكليزية (وهما اللغتان الغربيتان الرئيسيتان) ان ثمة إتجاهين مختلفين بعض الاختلاف .

فثمة، بالنسبة للكتب العربية المترجمة الى الفرنسية، ميل واضح نحو الغرائبية (Exotique) التي رأينا انها تشكل امتداداً للصورة التي تركتها ترجمة (كالان) لألف ليلة وليلة في الخيال الأوربي . فحتى عام ١٩٦٨ لم يترجم من الرواية العربية الى الفرنسية، على سبيل المثال، غير بضع روايات خضعت ، هي الاخرى، وبهذه الدرجة او تلك، لذلك الاتجاه غير البعيد عن التاثيرات الخيالية والخرافية . فهناك، مثلاً، (دعاء الكروان) و(الأيام) لطه حسين[٩]، ومجموعة قصص للاخوين محمد ومحمود تيمور، فضلاً عن بعض مسرحيات توفيق الحكيم[١٠].

- اما في الانكليزية، فقد تميّزت الكتب القليلة التي تُرجمت حتى هذا التاريخ (١٩٦٨) الى هذه اللغة ، بسيطرة الحس الرومانسي والتطهري (Puritanisme).

الذي طبع اعمال جبران خليل جبران وتاملاته (النبوية) المغطاة بمسحةٍ من الحزن والكآبة ، والبكاء على حبٍ مفقود ، او ذكرى ماضٍ غائب لايعود ، وغير ذلك من السمات التي ميّزت نثر جبران و(ثورته) الرومانسية .

وفي احصائية قام بها (محمد بكر علوان) عن ترجمة الرواية العربية الى الانكليزية ، لاحظ ان هناك ستة مؤلفين عرب فقط تُرجمت لهم اعمال كاملة الى هه اللغة . ومنهم جبران وميخائيل نعيمة . ومن بين هؤلاء الستة هناك ثلاثة فقط ، هم القادرون - حسبما يرى صاحب هذه الاحصائية - على الكتابة بكفاءة عن المجتمع العربي في اللحظة التي طُبعت فيها كتبهم.

وهو امرٌ ذو دلالة خاصة فيما يتعلق بقدرة الكتاب المترجم على تقديم صورة امينة عن المجتمع الذي يعيش فيه الكاتب ، وليس عن ماضي هذا المجتمع واحداثه ونماذجه البشرية المستمدة من ذكريات بعيدة.

ولتفسير ذلك يرى باحثان امريكيان هما عالم النفس (Haruy Lehman) وعالم اجتماع الأدب (Robert Escarpit) ان الكتاب الأكثر تاثيراً في قرائه لابدُ ان يكون لمؤلفين احياء ، وشباب على نحو خاص. وذلك لسببين:

الأول: ان لدى مؤلفي هذه الكتب: الوقت لان يكونوا معروفين على نطاق واسع، إذا لم يكونوا كذلك فعلاً.

الثاني : ان لديهم القدرة، اكثر من غيرهم، على إعطاء شهادة امينة عن الواقع الذي يعيشون فيه ، وليس عن حالة مؤسسة على مجرد الذكرى او الحنين لماضٍ ، او مناقشة قضايا ومشكلات تجاوزها الحاضر.

وتطبيق هذا على الأدب العربي المترجم يُظهر ، على كل حال، الصعوبة الخاصة التي لابدُ للباحث من مواجهتها حين يتصور شكل المجتمع الذي يُفترض من هذا الكتاب ان يقدّمه للآخرين . إذ هو ، في الغالبية العظمى منه ، غير المجتمع

والثقافة التي يعيش فيها الكاتب ويصدر عنها فعلاً لحظة ترجمة كتابه. وقد وجدن (ندى طوميش) ان الصورة التي تقدمها الكتب العربية المترجمة الى القراء الأوروبيين حتى سنة ١٩٦٨ هي صورة مبعثرة وانتقائية، ومتاخرة عن واقع المجتمع العربي الراهن لحظة ترجمتها ، بعدد من السنين يتراوح بين (٤٠) و(٥٠) سنة[11] .

ومن المفارقات التي تجدر الاشارة اليها في هذا الشان، ان الشعر الذي يمثل الفن الاكثر شيوعاً وعراقة في الادب العربي ، لم يترجم منه للفرنسية غير ما هو حديث فعلاً . عدا بعض قصائد ومقتطعات من التراث ظلت محدودة على المستوى الاكاديمي .

اما الشعر العربي الذي ظهر في النصف الاول من هذا القرن لحافظ وشوقي والرصافي والزهاوي وايليا ابو ماضي ، فلم تجرِ الأشارة اليه الا ضمن دراسات عامة اغلبها ذو طبيعة اكاديمية محدودة بحدود اعمال المستشرقين والرسائل الجامعية المكتوبة للحصول على الدرجات العلمية . في حين بدات ترجمة السياب والقباني ومحمود درويش وعبدالوهاب البياتي وغيرهم من الشعراء العرب المحدثين الى الفرنسية وغيرها من اللغات الاوربية في السنوات القليلة الماضية على نحو يوحي بإن مايترجم هنا يمثل ، وحده ، الحسّاسية الشعرية العربية الحديثة[12] .

لقد بدا الحال بالتغيّر في السنوات الاخيرة التي بلغ فيها تطور العلاقات الثقافية واللغوية بين الوطن العربي واوربا درجةً لم يعد فيها ممكناً في حقل الأدب ، كما في غيره من الحقول ، الاكتفاء بنماذج مفردة او معزولة يجب اختيارها من دون تدقيق لهذا الكاتب او ذاك بصرف النظر عن اهميتها.

وهكذا تُرجمت اعمال قصصية وروائية كثيرة ليحيى حقي ، ويوسف ادريس ، والطيب صالح، وعبدالرحمن منيف، وعبدالسلام العجيلي ، وتوفيق يوسف عوّاد، وفؤاد التكرلي ، وغيرهم. ولكن ماتُرجم لنجيب محفوظ يظل بين ماتُرجم من هذه الاعمال، هو الاكثر اهميةً وعدداً .

ولهذا نعتقد ان نجيب محفوظ يصلح ان يكون نموذجاً يمكن، من خلاله، رؤية الطريقة التي تُرجم واستقبل بها الأدب العربي في اوربا ، وإلقاء الضوء على الحركة العامة التي تحكم إختيار بعض المثقفين الغربيين ، في هذه المرحلة، من علاقاتهم بادبنا العربي ، للاعمال التي يترجمونها وينشرونها .

وفي البدء لابدَّ من ان نُشير الى ان نجيب محفوظ يظل قبل فوزه المدّوي بجائزة نوبل وبعده ، رمزاً من رموزنا الحضارية الكبيرة . فهو شخصية ادبية فريدة، وواحد من مبدعي ثقافتنا العربية الحديثة، ومعلمي النثر، وصانعيه الكبار. إن تواضعه واصالته في التعبير عن ذاته، وشعوره العميق بمشاكل عصره، ورؤيته الفنيّة المتطورة، وطرائقه المبتكرة في التكنيك القصصي ، وقدراته التنظيمية الخارقة.. كل ذلك سيظل ، بالنسبة لنا ، ولمدة طويلة، نماذج تحتذى ودروساً حقيقة بالفحص والمعاينة المتكررة للتعلم منها، وإكتشاف ماهو جديد فيها.

والجائزة على اهميتها الكبرى في عالمنا الراهن، لا ينبغي ان تكون اكثر من اعتراف عالمي، ونتيجة منطقية وتحصيل حاصل وتتويج (رسمي ، ربما) لكل تلك الانجازات التي حققها هذا الاديب العملاق عبر سنوات طويلة من الجهد والمثابرة ، والعمل المنظم الخلاق ، كانت الكلمة لديه املاً ، ودليل عمل، وتعبيراً عن حقائق تاريخية واجتماعية ، وسياسية ونفسية اصيلة، وليست طريقاً للمراوغة، او الرغبة في إثارة الاعجاب، وكتابة الانشاء الجميل وإرتجال الاخيلة والصور اللفظية والعاطفية المزيّفة التي أبتليت بها حياتُنا الثقافية العربية ماضياً وحاضراً .

وهكذا، فالجائزة لاتضيف الى الرجل شيئاً ليس فيه.

واذكر ، بهذه المناسبة، وعلى سبيل الاستطراد ، ان ناقداً ومؤرخ ادب فرنسياً كبيراً، وهو (بيير هنري سيمون) وضع في ذهنه مرّة ، وهو يحاول كتابة تاريخ للأدب الفرنسي في القرن العشرين ، ان يخصص حيّزاً في كتابه يجمع فيه كل الكتُّاب الفرنسيين الذين استحقوا القاباً ، ونالوا جوائز وتكريمات اكاديمية ومجمعيّة بعد ان ابدعوا وشقّوا طريقهم الجديدة في الكتابة بلغتهم. وقد وجد هذا الناقد ومؤرخ الأدب ان عليه ان يضع قائمة بسبعمائة او ثمانمائة اسم ! غير ان القناعة التي تولّدت لديه ، بعد ذلك، هي ان عمله هذا لايعدو ان يكون (بياناً) لايفيد كثيراً اولئك القراء الموجه اليهم. ولذلك فقد وجد نفسه مضطراً ان يُعلن ، منذ البدء ، عن تصميمه على ان لايجعل لفوز اديب بجائزة او لقب مدعاةً لتعديل تقديره وتقدير الاجيال السابقة او اللاحقة له .

وربما كان من الطريف هنا، ايضاً، ان نجعل من فوز اديبنا العربي الكبير بجائزة نوبل للآداب مناسبة لمراجعة ماكتبه بعض الاوربيين لاسيما الفرنسيين منهم، عنه في السنوات الاخيرة خصوصاً ، لتكوين تصوُّر عن الطريقة التي كان هذا الكاتب يُستقبل بها من قبل تلك القلّة القادرة على قراءته في لغته ، قبل ان يكون بامكانها وامكان الآخرين قراءته مترجماً .

فليب كردنا (Philippe Cardinal) مثلاً : يرى ان المرحلة التي تكوّن فيها نجيب محفوظ في القاهرة خلال سنوات الثلاثين، كانت مرحلة (كوزموبوليتيه) فيما يتصل بالمعنى الخاص بانفتاحها الذي تاكد ، آنئذٍ، على الاصعدة الفلسفية والجمالية الآتية من الغرب. وقد كان السؤال الكبير المطروح يتصل بكيفية إحتواء التيارات الفكرية الجديدة الوافدة على الارض العربية لاسيما في مجال التحرر الذي كان يستقطب إهتماماً مثيراً. وقد حاول بعض المصريين ان يمنح هذه الحركة شكلاً جمالياً ورومانتيكياً لم يدم غير سنواتٍ قليلة، قبل ان يقوم نجيب محفوظ بفتوحاته في الامكنة والنماذج البشرية؛ ويرى هذا الكاتب الفرنسي ان قوّة هذه الحقيقة المتخيلة، والخاصة بالرواية، تاكدت مع ظهور «زقاق المدق»، ثم الثلاثية عام ١٩٥٦[١٣] .

اما الباحث والمستشرق الفرنسي المعروف اندريه ميكيل (Andre Miquel) فقد تنبّه منذ سنوات على الاهمية التي يحتلها نجيب محفوظ في الادب العربي ، إذ إنه لعب، كما يقول: «دوراً جوهرياً ، فجرّ من خلاله الاطار الحديث للغة النثر العربي»، وهو يضيف في الحوار الذي اجرته معه المجلة الفرنسية (Magazine Litteraire) بتاريخ ١٩٨٨ (العدد ٢٥١): «مع نجيب محفوظ كان السؤال الذي كنت اطرحه على نفسي ، هو معرفة ما إذا كان نجيب محفوظ قد ادخل على الادب العربي تغييرات جديدة ، او ان ادبه ينخرط في (إطار) النماذج والتقاليد السائدة»؟.

و(اندريه ميكيل) يقرّ ذلك ، مع انه يلحظ في مكان آخر ، ان هناك عمومية في الوصف اضفت على نجيب محفوظ صيغة تجريدية جعلت نسيج وصفه مختلفاً إختلافاً كبيراً عن نصوص الواقعيين الاوربيين ، الذي يقال إن محفوظاً قد تاثر بهم، مثل بلزاك وفلوبير. واندريه ميكيل يُرجع هذا (العُري) في الوصف لدى نجيب محفوظ الى سببين:

الاول : فقر البيئة الاجتماعية، وعوز الابطال، وخلو هذه البيئة من كثافة الاشياء التي يمكن تناولها بالوصف[١٥].

الثاني: هو ان الكاتب يريد ان يُظهر من خلال هذا (العري) إحتجاجاً منهجياً على هذه الاشياء ويثور عليها.

وكما تقول (سيزا قاسم) تعليقاً على ذلك ، يوجد في السبب الاول تبسيط مخلٌ بحقيقة القضية التي يتحدث عنها (ميكيل) ، حيث ان بعض الكتاب الواقعيين قد تناولوا في رواياتهم بيئاتٍ فقيرة كل الفقر ، ولم يعجزوا عن وصفها[١٦].

ومع ذلك، نرى (اندريه ميكيل) الذي يعترف بالصعوبات السياسية الخاصة التي تثيرها (القضية الفلسطينية) و«الواقع الماساوي» الذي يُلقي بثقله على الاديب العربي، ويحول دون تفهم الآخرين له احياناً ، يعتقد بان نجيب محفوظ هو «أبرز الكتاب العرب الذين يمكن ترشيحهم لجائزة نوبل»[١٧] .

اما المقارنة التي يعقدها الباحث المقارن الفرنسي الشهير (إيتيامبل (Etiemble في كتابه (مقالات في الادب العام quelyues essais de la litterature universell بين نجيب محفوظ واميل زولا ، فلا تتعدى الاشارة الى الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كتب فيها زولا (ثلاثيته) ايام الامبراطور نابليون الثالث ، ومقارنتها بالاوضاع التي كتب نجيب محفوظ (ثلاثيته) في ظل تطلعات حزب الوفد. وكون الكاتبين الفرنسي والعربي ينتميان الى الطبقة البرجوازية المؤمنة بالاصلاح والتطور الهادىء للمجتمع ، جعلهما بعيدين عن ان يفكرا حقيقةً بالثورة لتغيير الاوضاع القائمة تغييراً جذرياً[١٨] . في حين يرى الباحث الفرنسي ذو الاصل الجزائري (جمال بن الشيخ) ان من العبث مقارنة كاتبنا العربي نجيب محفوظ بالكاتب الفرنسي اميل زولا؛ إذ لا يمكن في رايه مقارنة كاتب كبير مثل اميل زولا ، بكاتب (متواضع) مثل نجيب محفوظ لم يستطع في (ثلاثيته) حتى تثوير الشروط التي تدفع بالمراة المصرية الى ممارسة البغاء ؛ فضلاً عن ان (محفوظاً) لم يقدم ، في رأي ابن الشيخ ، الا صورة مجتزاة ومعزولة عن المجتمع المصري هي، على اي حال، كلُّ ما يستطيعه برجوازي صغير كمحفوظ اعتاد العيش في ظل

حياة مستقرة ومريحة[١٩].

ومن الممكن الاستمرار في عرض آراء دارسين غربيين آخرين في نجيب محفوظ، كشارل فيال (Charle Vial) الذي درس بعض نماذج محفوظ النسائية ضمن كتابه الموسوم (شخصية المرأة في الرواية والقصة في مصر من ١٩١٤ الى ١٩٦٠)[٢٠]. وجاك جوميه الذي درس (الثلاثية)، وروجيه الن (Roger Allen) الذي قدم قراءة نقدية شائقة لرواية نجيب محفوظ (ثرثرة فوق النيل) معتبراً إيّاها عملاً متميزاً من كل الوجوه[٢١]. وكذلك الكثير من الدراسات التي وضعها دارسون وطلاب عرب واجانب عن نجيب محفوظ للادب العربي في الجامعات الفرنسية وغير الفرنسية، ولكن هدفنا هو، كما قلنا، ليس اكثر من الاشارة الى الطريقة التي تعامل بها بعض الدارسين والنقاد الاوربيين مع هذا الكاتب العربي الكبير قبل فوزه بجائزة نوبل.

والآن، وقد فاز اديبنا الكبير بالجائزة، فليس ثمة شك في ان هذا الفوز سيكون له اثره الواضح في توجيه العناية بالرجل ونتاجه الابداعي في مصر والوطن العربي كله.

والاهم من هذا كله ان هذا الفوز قد أثار ويثير لدى الاوربيين رغبة اكيدة من اجل التعرّف عن كثب على العوالم الروائية الفريدة التي صنعها نجيب محفوظ؛ وسيترجم المزيد من كتبه، الى جانب إعادة طبع ماظهر منها مترجماً حتى الآن. وليس من شك في ان المشرفين على دار نشر (سندباد Sindbad) و(لاتيس Jean— Clande Lattes) الفرنسيتين اللتين قامتا بترجمة عدد من روايات محفوظ ونشرها، شعروا بفرح وسعادة غامرين بعد هذه النعمة التي هبطت عليهم فجأةً بإعلان حصول المؤلف العربي على جائزة الاكاديمية السويدية في الثالث عشر من كانون الاول عام ١٩٨٨. فهذه الجائزة تعني لدى الاوربيين الكثير على الصعيد الخاص بتجارة الكتب. وربما اصبح مرغوباً اكثر من ذي قبل تسليط اضواء اشدّ ليس فقط على الكاتب واعماله، وإنما ايضاً على كتّاب، ونصوص إبداعية من الادب العربي كله.. تلك القارة الواسعة التي لم يلامس روحَها ويعرف حقيقة مايدور في وجدان المبدعين من ابنائها إلا القليلون. فقد بلغ هذا الادب الآن حدّاً لم يجد معه العالم بدّاً من الاعتراف به وتكريم واحد من اعلامه. وصارت «اللغة العربية لغةً لنوبل» على حد تعبير صحيفة (لوكوتديان دو باري) الفرنسية في الخبر الذي نشرته عن نجيب محفوظ عشية فوزه بالجائزة. ولان «مضامين اعمال نجيب محفوظ موجهة لنا جميعاً» كما جاء في تقرير اعضاء الاكاديمية السويدية مانحة الجائزة.

ومن الملاحظ ان تقرير الاكاديمية هذا، لم يُشر إلا الى روايات بعينها، ولم يشمل كل اعمال نجيب محفوظ. ومن هذه الاعمال «ثرثرة فوق النيل» التي كانت بالنسبة الى اعضاء الاكاديمية السويدية «نموذجاً للقصة القصيرة المعبّرة» و«اللص والكلاب» و«اولاد حارتنا» التي «اتخذت لها موضوعاً هو بحث الانسان الخالد عن القيم الروحية». واعضاء الاكاديمية هؤلاء يتذكرون ايضاً، فيما يبدو، كلمة نجيب محفوظ التي وردت في الحوار الذي اجرته معه الصحفية السورية «سلوى نعيمي» ونشرته (المجلة الادبية الفرنسية) في العدد الخاص الذي اصدرته هذه المجلة في آذار ١٩٨٨ عن الكتاب العرب المعاصرين[٢٢]. هذه الكلمة التي يقول فيها: «انني اتمنى ان يكون موتي في نفس اليوم الذي اشعر فيه بفقدان القدرة على مواصلة الكتابة»!.

وما يُلفت الانتباه ان اغلب روايات محفوظ المذكورة في تقرير الجائزة كانت قد تُرجمت الى الفرنسية ماعدا «ثرثرة فوق النيل» التي تُرجمت وظهرت في وقت متاخر.

لقد ظهرت اول رواية مترجمة لنجيب محفوظ بالفرنسية عام ١٩٧٠. وهذه الرواية هي «زقاق المدق» التي صار عنوانها في الفرنسية «زقاق المعجزات Passage des Miracles» وقد قام بالترجمة (انطوان كويتن) ولاقت عند صدورها استقبالاً متواضعاً، مع انها كانت بالنسبة الى بعضهم إكتشافاً مدهشاً لكاتب شبهُته كلمةُ الناشر الفرنسي باميل زولا.

اما (اللص والكلاب) فقد ظهرت بالفرنسية عام ١٩٨٥، وقام بالترجمة الاديب المصري (خالد عثمان) وقدّمت دار النشر التي اصدرتها لها بالقول: إن رواية نجيب محفوظ هذه قد تُرجمت الى الكثير من اللغات، والتبست للشاشة. وقالت عنها صحيفة (ليراسيون Liberation) الباريسية: «إنه من الامور الرائعة ان يظل، وقد اصبح في الرابعة والسبعين من عمره، حيّاً هذا الكاتب الذي هو ابو التيارات الأدبية العربية جميعها، ومبدع الكثير من الاتجاهات».

اما رواية نجيب محفوظ الكبيرة «اولاد حارتنا» فقد

صدرت طبعتُها الاولى في الفرنسية اواخر عام ١٩٨٨.

وتلزم الاشارة هنا الى ان (دار سندباد) بشخص صاحبها (بيير برنار Piere Bernard) هي التي كانت المبادرة لاصدار هذه الاعمال ونشرها. و(بيير برنار) هذا ، بالمناسبة، رجل معروف بعلاقته الحميمة مع الكثير من الشخصيات العربية، بما في ذلك الرئيس الراحل جمال عبدالناصر، الذي كان يقدّر موقف برنار المؤيد والمساند للثورة الجزائرية .

وقد اصدرت دار (سندباد) التي يديرها ، مايقرب من (٢٠٠) ترجمة لاعمال عربية واسلامية بين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٠ . و(برنار) يرى ان نجيب محفوظ هو الكاتب الاكثر اهمية بين الكتاب العرب، والاكثر قدرة على إثارة اهتمام القارىء الغربي» .

اما (الثلاثية) فقد كانت ترجمتها من نصيب دار (جان كلودلاتيس Jean—Cloude lattes) الفرنسية، التي بدات منذ سنوات بتنفيذ مشروع مشترك تُشرف عليه الناشرة الفرنسية (Odile Call) أوديل كاي) مع معهد العالم العربي. ومهمة هذا المشروع إصدار اعمال روائية وقصصية عربية في سلسلة موحّدة توزع على نطاق واسع[23].

ومع ان ثمة صعوبات تعترف هذه الدار بمواجهتها فيما يتعلق بالكتب العربية المترجمة، تقول (اوديل كاي): «إن الدار كسبت الرهان فيما يتعلق بعدد الكتب التي باعتها لنجيب محفوظ. فقد طبعت من جزئي الثلاثية الاول والثاني، اللذين ظهرا عام ١٩٨٧ تسعة آلاف نسخة، بينما لاتطبع هذه الدار في العادة لكتاب آخرين اكثر من ثلاثة آلاف نسخة . اما الجزء الاخير من الثلاثية (السكرية) فقد صدرت ترجمتها عن هذه الدار نفسها مطلع عام ١٩٨٩، اي بعد فوز نجيب محفوظ بالجائزة.

وقد استقبلت الصحافة الفرنسية جزاي الثلاثية الاول والثاني استقبالاً جيداً . وقد وصفتها «النوفيل ابسرفاتور» بانها «نص ثري»، وقالت مجلة «ماري كلير» عنها «انها عمل رائع، نسيج كلاسيكي حار.. نجيب محفوظ هو فلوبير الشرق الاوسط».

اما «لوموند» فترى إننا امام اعمال نجيب محفوظ لانتذكر مارتين دوغار، بقدر ما نتذكر تولستوي ، وبلزاك . وكل هذا مندمج في عجينة مصرية ، صنعت نفسها من الحكايات الفرعونية القديمة ، ومن الف ليلة وليلة. اما الصحيفة المسماة «بلجيكا الحُرة» فتقول عن نجيب محفوظ ان اعماله تذكرنا «بتولستوي، وبلزاك، لكنّ لديه شيئاً من غارسيا ماركيز ، مع باروكية اقل، وغوصاً سيكولوجياً اكثر ومحفوظ يذكرنا بغارسيا ماركيز لو انه قرا مارسيل بروست».

ويبدو ان كاتب المقال في هذه الصحيفة لايعتقد بان نجيب محفوظ قد قرا (بروست) حقاً ، الامر الذي يشير اليه محفوظ في إحدى المقابلات التي اجريت معه بمناسبة فوزه بالجائزة .

* * *

ومن كل هذا نستنتج ان (نجيب محفوظ) لم يُقدَّم للقارىء الغربي ، عبر واحدة من لغاته الحيّة ، إلا منذ سنوات قليلة . الامر الذي يؤكد لدينا مشروعية ماكان يُطرح حول ضرورة ترجمة اعمال كتابنا العرب لنزع الحجُة التي يتذرع بها اعداء العرب والعربية واصدقاؤهما على السواء من «ان الفرصة غير مهياة لهم للاطلاع على نتاجنا الادبي».

وفي حالتنا يمكن للمرء ان يصدق فعلاً بان الناس اعداء ماجهلوا. وليس هناك من يضمن ان نجيب محفوظ كان سيفوز بجائزة (نوبل) لو ان هذه الروايات والقصص التي ذكرناها لم تترجم الى اللغة الفرنسية، على الرغم من انها (هذه الاعمال) لاتمثل طبعاً كل نتاج محفوظ الروائي والقصصي. وبإمكان المرء ان يطرح ، بالمقابل، ومن المنطلق نفسه، سؤالاً عن مدى صحة «تاخر» هذه الجائزة، لو ان هذه الاعمال وغيرها قد ترجمت قبل وقت طويل من الوقت الذي حدّدناه لترجمتها ؟ امّا ذلك الاعتراض الذى يُثار من قبل اولئك الذين يعرفون ان ثمة ادباء عرباً كطه حسين ، وتوفيق الحكيم قد تُرجموا الى الفرنسية قبل ذلك ، ولم ينالوا إهتمام لجنة الجائزة ، فهو ليس كافياً ، اذا لم نقل إنه ينطلق من إلتباس مصدره عدم إدراك حقيقة ان ترجمة الكتب ، مثل تاليفها، لايشكل بالضرورة دليلاً على جودتها، ولا ضماناً اكيداً على حُسْنِ إستقبال الاخرين لها. فعلى الرغم من الاهمية البالغة التي يحظى بها كل من طه حسين وتوفيق الحكيم في ادبنا العربي ، فإننا نزعم ان ما يمكن ان يُقدم للقارىء الاوربي من كتبهما غير «الايام» و«يوميات نائب في الارياف» ليس كثيراً جداً. (نقول هذا من دون ان نغفل الاهمية الخاصة التي تحتلها مسرحيات توفيق الحكيم المترجم عدد منها الى الفرنسية)[24].

ومقدمة (اندريه جيد) لكتاب (الأيام Le livre des Jours) تُوضحُ، على كل حال، مدى الاعجاب والحب الذي يمكن لمثقف أوروبي، ذي بصيرة نقدية نافذة، ان يتعامل به مع اثر عربي بارز: في حين يُشير (اندريه ميكيل) المعجب كثيراً بـ(يوميات نائب في الارياف Journal d'un substitut campagnien) الى ان الكتاب بحاجة ماسّة الى «إعادة ترجمة»[٢٠].

اما إشارة نجيب محفوظ نفسه لدى سماعه نبا فوزه بالجائزة بان اساتذته العقاد، وطه حسين، والحكيم، ويحيى حقي، كانوا يستحقونها قبله، فلا اعتقد انها ينبغي ان تُحمل على اكثر من الدوافع النبيلة التي يمليها كرم الرجل، وسمو اخلاقه، وعظيم وفائه. فضلاً ان تقدير الكاتب، اي كاتب، لغيره هو شي خاص به ، ولايُلزم غيره. نقول ذلك من دون ان يقع في وهمنا ابداً ان ادبنا العربي ليس قادراً على ان يُقدم للعالم كباراً آخرين غير نجيب محفوظ. فعظمة الكاتب الحقيقي وشهرتهُ لاتخلق ، بعد كل شيء ، إلا بين ظهراني قومه وامته. ويكفي العقاد وطه حسين والحكيم فخراً انهم عظماء في امتهم. وإعتراف الآخرين بهم ، إذا حصل ، ليس إلا نتيجة وتحصيل حاصل . ونجيب محفوظ الطالع من اعماق مصر، والمؤرخ لعواطف إنسان حاراتها وانفعاله، والمسجّل لذبذبات قلبه وعقله، مثالٌ صارخ على ذلك.

وارجو ان لايكون بعيداً عن هذا مايمكن ذكره عن ان الامة العربية (وهي الامة الشاعرة) ربما كانت أولى امم الارض أن تكرَّم من قبل السادة اعضاء نوبل في شعرها، وفي شخص واحد من شعرائها الكبار . نقول ذلك من دون ان يغيب عن بالنا ان ذائقتنا الأدبية ومتطلباتنا الثقافية تختلف كثيراً او قليلاً عن ذائقة الغربيين ومتطلباتهم الثقافية ، إذا افترضنا حُسْنَ النوايا دوماً، وسوّينا ـ قدر تعلق الامر بجوهر الطاقة الابداعية ـ بين نجيب محفوظ المصري ، وعبدالوهاب البياتي العراقي، مثلاً. فثمة ـ كما هو معروف ـ عوامل كثيرة «تدخل على الخط» ، وليس هنا كبير مجال للاشارة اليها. وتكريم اديب عربي واحد مهما يكن قطرُه، والشكل الابداعي الذي يكتب فيه، هو تكريم لحملة القلم والمبدعين العرب جميعاً من اصحاب الكلمة الشريفة . اما ان يكون نجيب محفوظ هو صاحب الجائزة، فلا يمكن القول إلا ان اعضاء الأكاديمية السويدية، قد احسنوا الاختيار حقاً

الهوامش

(١) انظر بهذا الصدد مجلة (اليوم السابع) عدد ٢٧٠، سنة ١٩٨٩، ص ٣٦ ـ ٣٧ (باريس) مقال «هل كان للثورة الفرنسية تاثير على العالم العربي الأسلامي»؟

(٢) انظر، الف ليلة وليلة واثرها في الرواية الفرنسية في القرن الثامن عشر، رسالة ماجستير تقدم بها الطالب شريفي عبدالواحد الى كلية الآداب/جامعة بغداد سنة ١٩٨٣ .

(٣) رودنسون (مكسيم)، الصورة الغربية والدراسات المغربية الأسلامية في تراث الأسلام ، تصنيف شاخت وبوزورث ، ترجمة محمد زهير، الكويت، عالم المعرفة، سنة ١٩٧٨، ص ٦٤ .

(4) M.L. Dutrenoy, L'orient romanesque en France, Montreal, Beachemin, 1946, pp. 39—40.

(5) Voir Dr. Nada Tomiche, La litterature Arabe Tradute ou La Reception de L'imaginaire oriental parL'occident amglo et Francophone, in , Colique international de litterature comparee dans Lers pays Arabes, Alger, 1983.

وعن رحلات جيراردي نرفال الى المشرق ، يُنظر:

— Gerard de Nerval et le mythe, Paris, 1956.

(٦) انظر ، بهذا الصدد، مقدمة (انطوان كالان) في الجزء الأول من:

— Les mille et Une Nuits, Tome, I, paris, 1965.

(٧و٨) ندى طوميش، المرجع السابق، ص ٤٩.

(٩) ترجم كتاب الايام (الجزئين الاول والثاني) الى الفرنسية تحت عنوان: Le livre des Jours (كتاب الايام) دار غليماز ١٩٤٧. وقد قدّم له الأديب الفرنسي المعروف اندريه جيد وقام بالترجمة المستشرقان (جان لوسرف، وغاستون وايت). وقد تُرجمت مقدمة جيد الى العربية بداية السبعينات، وقد قام بالترجمة الأديب اللبناني وليد فستق.

ـ وقد ترجم (اديب) الى الفرنسية تحت عنوان آخر هو:

Un Aventur occidentale.

وطبع في القاهرة عام ١٩٦٠.

ـ شجرة البؤس . ظهرت اول مرة مترجمة الى الفرنسية في (مجلة القاهرة Reuue du Caire (1946).

ـ دعاء الكروان L' Appelle du courlis (Denoel 1946).

ـ مستقبل الثقافة في مصر. ظهرت ترجمة ملخصة له. (يُراجع بصددها كتاب سامي الكيالي [مع طه حسين]) سلسلة إقرا، القاهرة، ١٩٧٣ ص ١٥٤.

(١٠) يلاحظ ان كاتب المقال في (معجم الكتب) Dictionnair des Oeuvres الصادر بالفرنسية عام ١٩٨٤ عن (يوميات نائب في الارياف) يشبه هذا الكتاب بكتاب الف ليلة وليلة (من حيث بناؤه وتعدد مستويات شخصياته) .Tome, 111 p. 858

(١١) ندى طوميش ، المرجع السابق، ص ٥١؛ ولا بدّ من الاشارة هنا الى اننا افدنا كثيراً من هذا المرجع فيما يتعلق بهذه الناحية من البحث.

(١٢) حول الشعر العربي المترجم، انظر :

— Magazine litteraire. No 251.

وانظر كذلك: ترجمة الشعر العربي الحديث الى اللغات الاجنبية، د. خليل محمد الشيخ (من بحوث مربد عام ١٩٨٨ـ بغداد، دار الحرية للطباعة).

(13) Phillipe Cardinal, L' Egypte de Cossery, in, Magazine litteraire (revue) No 251, p. 30.

(١٤) المرجع نفسه ، ص ٢٠.

(١٥) اندريه ميكيل، تقنية الرواية عند نجيب محفوظ، ترجمة فهد عكام ، مجلة المعرفة، دمشق ١٧٩١ (ع ١١١ ، ص ٨٨ ـ ١٢) .

(١٦) سيزا قاسم، بناء الرواية، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، بيروت ١٩٨٥.

(17) L, Aventure Poetique de la litterature arabe. in, Magazine litteraire, No 251, p. 20.

(18) Etiewble, Queiqrues essais de la litterature Universelle, Gallimard, Paris, 1982, p. 223.

(١٩) انظر المرجع نفسه ، ص ٢٣ .

(٢٠) انظر:

— CHARLES VIAL, Le Personnage de la femme dans le Roman et la nouvelle en Egypte de 1914 a 1960.

(٢١) انظر :

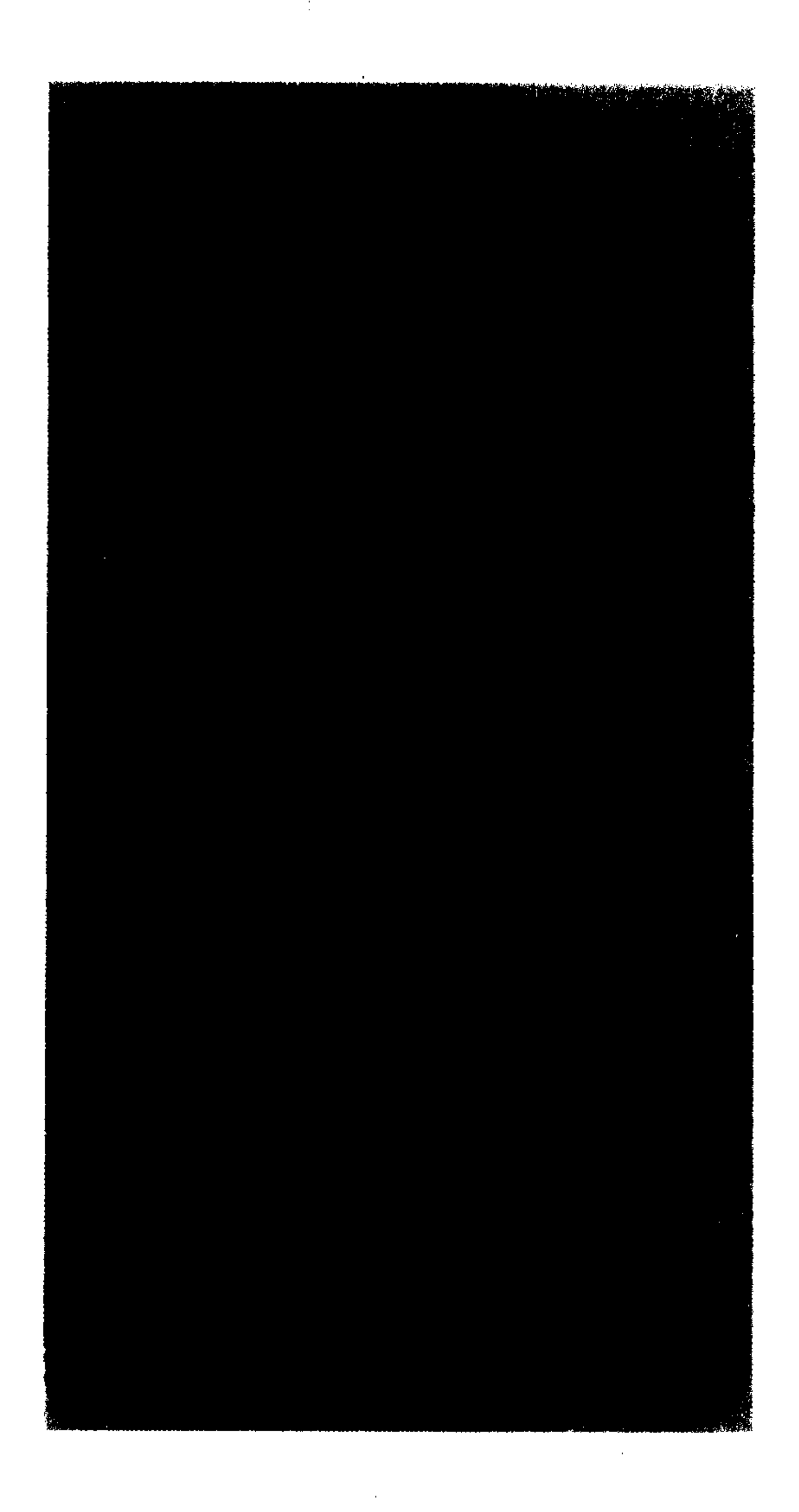
Roger Allen , The Arabic Novel, An Histoirical and, critical introdu. University of Mauchester, 1982.

(٢٢) يُذكر ان مجلة (كل العرب) التي تصدر في باريس قد نشرت قبل ذلك النص العربي لهذا الحوار في احد اعدادها ، ومن الغريب ان القاص العراقي عبدعون الروضان اعاد ترجمته من الفرنسية الى العربية ونشره في مجلة الاقلام (ع٥، ١٩٨٨).

(٢٣) انظر، المجلة الفرنسية (مكزين لترير)، العدد السابق ذكرُه.

(٢٤) حول مسرحيات توفيق الحكيم بالفرنسية، راجع:

— Theatre arabe, theatre milticolore. et theatre de notre temps, Nouvelles e' ditions Latines, 1951—1960.



د. عباس حمزة جبر
جامعة بغداد

الشرق في كتابات مالرو الفنطازية

بدأ اندريه مالرو مسيرته الادبية كاتباً فنطازياً. ولكنه سرعان ما تحول تحت تأثير مجريات حياته والظروف التي أبدعته الى كاتب ثوري. ومثلما اصبح الشرق الالهام الرئيسي الذي افضى الى تأليف الروايات الثلاث الاولى «الفاتحون، الطريق الملكي، والوضع البشري»، فلقد كان هذا الشرق عاملاً حاسماً في تطوير الاسلوب الفنطازي لدى مالرو ونقله نقلة نوعية ادت الى ابداعات لاحقة.

ولقد استطاع مالرو ان يجسد في روايته الثانية «الطريق الملكي» سيكولوجيا الفاتح. والبطل العدمي الذي اراد ان يخلق في الشرق المستعمر مملكته الخاصة. فبيركان، بطل هذه الرواية كان يحلم بتأسيس مملكة يكون رعاياها سكان البلاد الاصليين الغارقين في حياة بدائية. ان قصة بيركان وصراعه مع الظروف وموته ليست بعيدة عن احداث واقعية كانت آسيا مسرحها وأبطالها غزاة على شاكلة لورنس العرب، والملك ماري الاول او ميرانا. ولقد شاءت الصدف خلال بحثنا عن مفهوم الشرق في فلسفة اندريه مالرو ان نعثر على كتاب يتحدث عن رجل استطاع ان يؤسس مملكةً في الطرف الشمالي من كمبوديا مستفيداً من الصراعات الاستعمارية وقد تبين ان شخصية هذا المغامر ومخيلته الفنطازية وعلاقاته مع سكان البلاد الاصليين تماثل شخصية بطل (مالرو) بيركان، ويبدو ان مالرو كان على اطلاع كامل بقصة ماري الاول هذا خلال فترة اقامته الثانية في (سايغون) خلال عام ١٩٢٥ من خلال عمله في الوسط الصحفي.

بدت أرض الشرق لهذا النوع من المغامرين: ميرانا، ولورنس العرب، وكثيرين غيرهم، مليئة بالوعود، كريمة في تقديم امكانيات جديدة. ان كاتب اللامذكرات حينما ينوي اكتشاف عوالم هؤلاء السيكولوجية لايجد غير نوع من الحساسية الغريبة لأن آسيا لم تكن بهذا القدر من القابلية على جذب المعنيين بها إلا لأنهم يشعرون بين ظهرانينا بسطوتهم ويتصرفون كفاتحين.

ان عواطف هؤلاء الغريبي الاحاسيس تحاول التعلق بشكل يكاد ان يكون دائمياً بما هو مثير في مشاريعهم الامر الذي يلبي لديهم رغبة عارمة بفرح عميق يكون هدفه الاساسي الامتلاك.

لقد أوضح مالرو ان آسيا لعبت دورها في ابراز هذه الظاهرة ليس لأن هذه القارة كانت تغط في سبات عميق يوم تحرك الاوربيون نحوها، ولكن لأنها كانت مثيرة وفنطازية ولأنها كانت بالنسبة للأوربي على حد مايقوله في «اللامذكرات» المكان المميز لإثارة الأحلام[1].

لقد كتب رينيه غينون في أزمة العالم المعاصر[2] بأن أية ذهنية حديثة تبتعد في خط تكونها العام عن مفاهيم التقاليد لايمكن ان تكوّن عند التقائها بالشرق إلا سلسلة من «مفاهيم فنطازية ووهمية، لاتتمتع بأي أساس من الجدية»[3].

وتبدو لنا معاينة غينون هذه على درجة كبيرة من الصحة ويمكن تطبيقها على حالة مالرو حيث يبتعد الكاتب في مراحل تطوره الاولى وإبان ارهاصاته عن أي خط تقليدي سواء أكانت هذه التقاليد أوربية أم أنها تعود الى عالم الشرق.

ان هذه التقاليد كانت تبدو لمالرو الشاب مبهمة الاسس ولهذا اعتبرها في تلك الفترة من حياته هامشية التأثير لذا

فسح المجال في بداياته لنوع جديد من الالهام ذلكم هو الالهام الذي يأتي من معاينة الخيال الغريب والالتجاء الى عوالم الجمال الفائقة السحر. هذه العوالم التي اصبحت نقطة انطلاق ومركزاً لخلايا فكرية اصيلة في تكونها.

اخذت قضية الفنطازية مع اندريه مالرو بعداً جديداً بدرجة مايكون العالم - عالم الواقعي - بلا اي اسناد روحي، وبالدرجة التي يقوم معها الموت والافول الحتمي لكل الاشكال برسم حدود المخلوق البشري يصبح هذا العالم ميداناً لصراعات مبهمة وعصية على الادراك تقوم بها قوى غامضة المنشا ومجهولة الاصول.

ان مالرو مثل بيركان تماماً في «الطريق الملكي»، لايتامل الموت من أجل ان يموت ولكن من اجل الوصول الى درجة من القدرة على تمثل معنى الحياة والسر الكامن خلف الاشياء.

لنذكر بان موت الآلهة وانهيار القيم المتعارف عليها لاتسلب لدى مالرو الاشياء من طبيعتها الاخاذة. لذا فان تساؤلاته تتعالى حدتها بشكل يتزايد طردياً مع ازدياد حدة الشعور بهذا النقص والتهري الذي يصيب نقطة الارتكاز التي تجد الافكار عندها مبرراً لوجودها وعقلانيتها.

وبالمقابل فان الغرائبي والتهكمي لايمكن ان يكونا في تضادٍ مع الرغبة في العمل الجاد حيث نرى بأن مشروع مالرو وذوقه الجمالي في نزعته الاولى يتجه نحو الفنطازيا ، ويتجه نحو ماهو مبهم لأجل اكتشاف عنصر الاختلاف بين ماهو واقعي وماهو مفارق. ولأجل وضع مجموعة الوساوس التي تكشف عادةً ارهاصات أي كاتب ازاء حقيقة الموت الحاضرة دوماً.

ان شاعرية النصوص الاولى عند مالرو تتجه نحو المزاجية والخفة التي توحي بها الكلمات لاجل خلق نوع جديد من الحساسية الفائقة ومن أجل ابداع قيمة، وصياغة جمالية لكل ماهو غرائبي (انثروبولوجيا) وكشف سر ماهو موجود وذلك بخلق الادراك الجمالي.

ان هدف الصفحات الآتية يقتصر على الاجابة بشكل محدد عن السؤال الآتي:

وفق اي معيار ونحو اي آفاق استطاع الشرق ان يؤثر في تفكير كاتب «اقمار من ورق؟» ان الاجابة عن تساؤل مثل هذا تحيلنا الى البحث في طبيعة التغيرات البدائية التي فعلت فعلها في الفترة الواقعة بين تاريخ كتابة المقالات التي ظهرت لاول مرة في مجلة «العمل» (Action) بعد انتهاء الحرب العالمية الاولى؛ وبين تاريخ كتابة النصوص التي نشرت بعد سفر مالرو الى الهند الصينية في آب ١٩٢٣. لقد وجدت مقالات مالرو الاولى في مجلة العمل وجمعت بعد ذلك بزمن قصير في كتاب اهدي الى ماكس جاكوب .

كانت مواضيع مالرو تنطوي على اهمية استثنائية لانها تشكل مصدراً مهماً لمعرفة مكونات الكاتب الاولى. فقد نشر مالرو «مكونات تراتيل مالدارور».

- في العدد ٣/نيسان ١٩٢٠ في مجلة العمل واشار فيها الى طابعي التمجيد والتهور اللذين قامت عليهما شاعرية لوتريامون .

- وفي عدد تموز ١٩٢٠ نشر مالرو (حركة) Mobilite

- وفي عدد تشرين اول ١٩٢٠ نشر مالرو «توطئة» Prologue.

- وفي عدد آب ١٩٢١ ظهرت «مذكرات رجل اطفاء في لعبة المجزرة» Journal d'un pompier du jeu de massacre

- وفي عدد آذار - نيسان ١٩٢٢ ؟ مظهر اندريه جيد Aspect d'André Gide.

ولنا ان نقوم الآن بدراسة مختصرة لبعض من هذه الكتابات الاولى لمعرفة حدود تفكير الكاتب الشاب قبل اتصالاته الاولى بالشرق.

في «توطئة» Prologue يقوم مالرو ببلورة ملاحظاته حول بعض الصور التي تحاول الهرب من اي مفهوم متعارف عليه للزمن. وبالمقابل فان هذه البلورة تثير لدى القارىء شعوراً بان كاتبنا يعاني من قلق عميق ناجم عن اختفاء القدرة الآلية على استخلاص مفهوم محدد لما هو واقعي .

في هذه المقالة يقف القارىء على حدوث تحولات لمخلوقات رديئة كان تتحول البالونات الى قطط ذات عيون فسفورية. على ان هذا التحول ليس تحولاً مفاجئاً حيث «ترقص البالونات رقصات ريفية يفترض ان تكون فرحة، ولكن هذه البالونات ترقص عنوة وتتهاوى افواجاً عند البرميل.. وهكذا يقتل عدد منها من شدة الصدمة او تنفجر بشكل يثير الشفقة»[*] .

ويلاحظ فانديفان «ان هذه الشخصيات والاشياء كثيرة ومتنوعة وانها ترسم من قبل الكاتب بملامح محددة وببراعة، مظهراً شخصيتها الفريدة المتميزة وماترتديه من

لباس غريب»[٦] .

وعليه فان الكاتب يحاول ان يعطي لمخلوقاته بعداً جديداً في علاقاتها مع الواقع عن طريق ماتملك من تمييز وصورة مختلفة عما هو مالوف. من هنا يمكن القول ان مالرو يعطي للفنطازيا غلبة على المعنى الكامن خلف المخلوقات انها .فنطازيا تعتمد المزاج طريقاً، والخيال لوناً.

وهكذا نرى نتاج الكاتب باشكاله الهندسية التي تعتمد الأثارة الذهنية خلال الالوان الفاقعة.

ان خيال مالرو صوري ولا يبتعد عما هو ارضي ويلاحظ فانديلغان مرة اخرى ان مايحتويه كتاب مالرو الاول (اقمار من ورق) «من اشكال كروية والوان فقاعية. خفيفة يؤكد وجود رغبة قوية في اعادة خلق الاشياء بخفة مبتعداً عن الرسالة التي يبلغنا بها العالم يومياً عن وجود خصوبة لاتكترث بالأشياء التي تحيط بنا»[٧] .

ان مايقوله فانديغان صحيح، فنحن نلاحظ في شذرات مالرو الاولى شعورا غائرا في أعماق اللاوعي يمكن ترجمته بعدم رضا تجاه الواقع الذي يحول بين الكاتب وبين رغبته في تحقيق مشروع غرائبي.

ان الخفة التي يتمتع بها ابداع مالرو الفنطازي الاول يتضمن فيما يتضمن ادانة لما هو واقعي حيث يوجه اليه سهام سخريته واعادة رسمه بشكل يثير الشفقة.

ان هذا يعني حصول طلاق غير كاثوليكي بين المخيلة المبدعة، وعالم الظواهر لقد رسمت (مذكرات رجل اطفاء)Journal d'un pompier بشكل بارع، أسوار السجن الذي يمكن ان تقبع فيه المخيلة، كما اثبتت الطريقة المثلى للوصول الى حالة متقدمة وذلك بسحب المظاهر المبتذلة من الواقع الى ارض يمكن فيها تطبيق شتى صنوف السخرية عليها. ومع ذلك فان بحث الكاتب الدؤوب يحاول ان يجد نقاط لامعة في ظلمة الروح، يمكن ان يرتكز عليها الفعل الانساني .

ان لعُب الكاتب واقماره وبالوناته تخدم ارادة محددة، وهي تنم من جهة اخرى عن رغبات معذبة بسبب ثبوتية ماهو واقعي.

لقد اشار مالرو بعد ذلك بسنين بان «موهبة كاتب الفنطازيا تعتمد بشكل يكاد ان يكون دائمياً على تاكيد ان عالم الاشياء الذي يبدو مقبولاً من قبل الجميع، انما هو كاذب، ليس لانه يجانب الحقيقة ولكن لكون مثل هذا الواقع ثابت وغير تحولي في نظره»[٨] .

لقد كتب مالرو هذا في عام ١٩٢٩ اي بعد مايقارب بتسع سنوات من حصول ارهاصاته الفنطازية الاولى. ان عدداً من الاسباب يدعوني الى التاكيد على ان مالرو يصف هنا حالته الفكرية عند بداياته ولحد عام ١٩٢٣ عام رحيله الى الشرق..

وتبدو لنا المشكلة اكثر تعقيداً خاصةً اذا ادركنا بان الشرق التاريخي يكون هو الآخر جزءاً من واقع ثابت. ولكن يبدو ان مالرو كان قادراً على استثمار هذه الثبوتية في الحقائق التاريخية اولاً بشكل فردي ومن ثم على صعيد جماعي.

قبل الوصول الى نواة هذا الموضوع علينا ان نربط الموقف الذي اتخذه الكاتب من لعب الذهن وذلك بمعرفة موقفه من الحركات الادبية مثل الدادائية والسريالية في ذلك الزمن. لقد ظهر جلياً بان هدفه في تلك المرحلة انما ينطوي على تحرير ذهنه عن طريق القيام بأي فعل. ذلك الفعل الذي انطوى بعد ذلك على نتيجة رئيسة الا وهي نفيّ المفهوم العادي للزمن لصالح شيء مايكون خالداً .

اما عن طبيعة هذا الفعل وعطاء المشروع اللاحق فان فانديغان وآخرون غيره يؤكدون بان مثل هذا المشروع لم يكن يحمل في ثناياه اي «شيء ثوري» ولكن هذا لايمنع الكاتب من ادراك مشكلات زمنه بشكل نيّر واختيار موقف اصيل اتجاهها.

يؤكد سابوران بان المرحلة الاولى من حياة مالرو التي اتصفت بالاندفاع نحو روح المغامرة تعود دوافعها الى شعور الكاتب باصابة اتجاهات الفن الأوربي بالانحطاط التدريجي: «لقد شعر مالرو منذ وقت مبكر بان العالم الغربي، وفي مجال الفن بشكل خاص كان يبدو محكوماً باختناق بطيء اذ لم يستطع جيله على اقل تقدير أستدعاء مصادر جديدة للالهام»[١٠].

ولقد كتب مارسي أرنولد عن مالرو في تلك الفترة بان «النوع الادبي السائد في ذلك الوقت لم يكن فيه مايرضيه»[١١].

لقد بينت شذرات مالرو الاولى التي كتبها في مابين ١٩١٩ ـ ١٩٢٢ ميكانيكية ذات الهام يعود الى حساسية ماقبل سريالية كونتها قراءات مالرو لكل من جول لافورك ـ ولوتريامون ـ ورامبو ـ كما ان لمعاشرة مالرو

للأوساط الفنية والبوهيمية في مونمارتر في باريس قربت كاتبنا من السرياليين وحركتهم ـ مع ذلك فان لكاتبنا تحفظات أولية تجاه هذه الحركة وروادها ـ تقول كلارا مالرو زوجة الكاتب الاولى بأن زوجها ومنذ ١٩٢١ كان قد اتخذ موقفاً خاصاً به. ان هذا لايعني استحالة حصول حوار فكري بينه وبين السرياليين. علينا ان نلاحظ ان برتون رائد السرياليين كان اول من وقع على وثيقة الاسترحام لصالح مالرو عندما حكم عليه بالسجن في فنومبنه. ولربما يكون موضوع الشرق واحداً من نقاط الالتقاء بين الجانبين.

لقد كان السرياليون اكثر الناس تنبهاً الى ضرورة الاتصال الروحي مع الثقافات الاخرى التي تبتعد في خطها عن تلك الثقافة التي خلقتها البرجوازية الغربية التي كانت على حد رأيهم في طريقها الى الاحتراق:

«نتمنى بكل قوانا ان تقوم الثورات والحروب والانقلابات التي تحدث في المستعمرات باعدام الحضارة الاوربية التي تدافعون عنها حتى في الشرق»[١١].

وفي الحقيقة فان موقف السرياليين من الشرق وثقافاته لاتاتي كرد فعل على غروب ثقافة الغرب بقدر ماتنحى نحو حوار ما. يقول البروفيسور بيهار بهذا الخصوص «لقد حدد السرياليون لأنفسهم هدفاً يتمثل في خلق نوع جديد من التصوف، لذا فقد اتجهوا نحو الشرق (الحلولي) علهم يجدون في تجربة بوذا ودالبه ـ لاما مايحقق لهم مثل هذا الغرض[١٣].

ولعل انطونان ارتو ـ وهو أحد اقطاب السرياليين كان اول من حاول ان يجد صلة الوصل مع الفكر الشرقي وخاصة مع الهند.

لقد سمح الشرق لمالرو بان يعمق قابليته التخيلية، ان التحولات البنائية التي حدثت بين الكتابات الاولى مثل «اقمار من ورق» وبين مجمل الكتابات الفنطازية اللاحقة وخاصة «المملكة العجيبة» تكاد ان تكون جلية بشكل يثير الانتباه. ومادام موضوع الغرائبي هو الذي يثير اهتمامنا هنا فأن فانديغان يؤكد بان هذا الغرائبي يرتدي عند مالرو اهمية معقدة حيث لايقتصر فقط على ماهو فنطازي وتهكمي لكنه يحصل على تشكل جديد يكتسي اهمية فائقة في علاقته بالفعل الانساني وبالواقع»[١٤].

واذا ما اعتبرنا (في ميدان البحث عن مفهوم الجمال لدى مالرو) ولأسباب عميقة بان، ماهو جذاب ورائع ومثير هو نقطة الانطلاق لما يمكن ان يكون، وفي سلم تسامي الافكار بحثاً عن ما هو مقدس (Sacre) ومفارق للواقع أي ماورائي النزعة.

فان الغرائبي عند مالرو ينطلق من هذا الميدان الصغير لأن في الانسان حاجة متجددة ومشاريع مبتكرة كعقدة الطابع. ان الديناميكية الانسانية تنفي في اطار بعد الزمن اي قيمة ذات طابع ثبوتي لذا فان البحث عن الشكل الغرائبي يمتزج بمفهوم آخر ذلك هو الذي لايسبر له الغور: العدم، والموت وهكذا فان هذا الغرائبي يقف دوماً في قلب كل كتب مالرو.

ان تعميق الادراك بما لايدرك ولاتطاله احساسات البشر العاديين هو المهمة الرئيسية التي يبحث عنها الكاتب ولذا فأن الغرائبي يرتدي دوماً حلة الغموض والخفاء وينحى منحاً سرياً آخذاً مع الزمن بالابتعاد عن الرؤى الشاذة ويضحي بالخفة المعهودة لمصلحة البحث عما هو خلاّب وفائق الجمال وهنا يدخل علينا في سياق التطور العام للكاتب مبدأ «الاغتراب».

لقد سبق ان بيّنا بأن مملكة الغرائب التي كتبت بعد سفر مالرو الى الشرق تعد من وجهة النظر الجمالية امتداداً طبيعياً لفترة الابداع الفنطازي، ولكن يبدو بان مابين هذين النوعين الادبيين يوجد افتراقاً وتطوراً ذا ابعاد محددة. واذا كان كتاب «اقمار من ورق» يرد الواقع الى سخرية وتهكم لأن هذا الواقع ثبوتي النزعة فان «مملكة الغرائب» تذهب أبعد من ذلك اذ يحاول النص بناء خطوط اتصال مع الواقع ذات بعد كوني فلم يعد الامر يقتصر على خلق أشياء معينة بل تذهب قناعة الكاتب الى رسم علاقات وصراعات بين قوى معروفة مسبقاً ومجسدة بشكل واضح. ولعل «مملكة الغرائب» لاتريد ان تبدأ بمقاطعة الاعمال التي سبقتها بل انها تعمد الى ادراج الفنطازيا في أجواء قلقة مسكونة بالموت والطاعون والطوفان ولكنها لاتخلو ايضاً من أشياء واقعية.

ويرفع الساهرون ببطء الساعات الكبيرة التي تحسب الأزلية كسلاطين ماتوا من زمن بعيد. ان البابوات واعداءهم يلاحظون بعضهم في بطن بالوعات روما المتصخرة»[١٥].

هذا النص يوحي لنا بوساوس الكاتب ازاء الانحلال

النهائي للأشياء ان أية ولادة لايمكن ان تكون غير اسقاط، لأن الوجود يظل غير قابل للفهم وعصي على الادراك لذا فأن اللانهائية لاتعني في «مملكة الاشياء» غير الدمار واللاجدوى: ذلكم ان تعريفاً للاشياء لايمكن تأمينه لذهن الانسان بسبب اختفاء اي نقطة ثبات ومن هذه الاجواء يطالعنا مالرو ببزوغ الفاتح (عقلية الفتح والاستيلاء):

«وهكذا... عند حدود الهند وتحت ظلال اشجار استحالت اوراقها المنكمشة الى مايشبه الحيوانات، ثمة فاتح أفرد من قومه، نائم يغطيه درعه الأسود ومحاط بقردةٍ وجلة» R.F.P.8.[16]

يحيل مالرو قارئه خلال الصفحات الاولى من «المملكة» الى مايشبه بدايات عصر التكوين، ان، لم يكن يريد ان يبدأ عمله بمثل هذه الرؤية، حيث الأرض الخراب علّة تصيب أسّ الاشكال التراجيدي الذي يدفعه الى الكتابة بمثل هذا الأسلوب.

ان بطل مالرو المسافر، لا يمكن له ان يدرك مبتغاه من الفتح دون ان يتأقلم مع اجواء معادية. وهكذا لا تكون الرحلة، العنصر الجديد في الكتابات الفنطازية عند مالرو، عبارة عن الهرب من واقع ما، بل فتح لمجاهيل جديدة وتحدٍ لقوى محددة.

ان الحضور المتنامي للعنصر الشرقي، حضور آثاري، وبالرغم من مظهره التشكيلي والوانه المتعددة لايمكن ان يغير بشكل حاسم حقيقة «المملكة» المتوترة، ولهذا فأن هذا العنصر يبقى في المراحل الاولى على درجة من الاهمية موازية للأشياء الاخرى التي يحاول الكاتب التعبير عن وجودها: «يحمل باعة الآثار في جعبتهم صناديق سيام المزركشة وكريّات لمداعبة الطيور، كما ترى مسارح للظل... واعلام صينية وتمثال لشيطان معوّق(.....)»[17].

ان العنصر الآثاري سيكون له مدى مزدوج، ذلك ان المرء يبدأ باستشعار ثقل القدر والموت الذي يحيط بالأرجاء فيحيلها نثاراً. ان مفهوم الشكل الأثري يجعل المشاعر اكثر اتقاداً امام الحتمية ويزيدها ممزقاً وهذا مايستشعره الكاتب امام هذه المدائن المنشورة على ضفاف الخلجان كأنها اجنحة طيور ميتة» R.F.P.21[18]

وعلى نحو مغاير نكون امام واحدة من الموضوعات الاكثر اصالة في «مملكة الغرائب» انها تلك العقلية التي تبتدع حالة تقديس الاشكال المطلقة.

تحت المدينة، تتوسع انهار حفرتها قرون سابقة، قرون ابدعت مومياءات لتماسيح صغيرة، هنا وهناك تهيم خنافس مايلبث ان يكتشف المرء انها عيون فسفورية لقطط مقدسة مكفنة[19].. R.F.21.

ان الاصداء التي ترتد عن الصورة التي يشكلها الكاتب في مملكته تبدو لنا محاصرة بتجربة مأساوية عميقة الغور. هذه التجربة المخيفة التي ستترجم بعد ذلك عبر هذيان ابطال الروايات الاولى وعبر تمزق الشخوص في الفترة الروائية من حياة مالرو لاتجد منافذ جديدة لها وآفاقاً رحبة الآ في مرحلة القناعات التي كونّتها كتابات المؤلف حول التاريخ والفن.. وعلى أية حال فان العنصر الشرقي (باعتباره مصدراً لألهام تأريخي)، يشارك بفعالية متزايدة في تكوين مفهوم متنامٍ عن المأساة: «يابحار آسيا، افكر وأنا اغادر كل هذا الذي عرفته عنك، أنتظر رؤية الانوار الباهتة لقريص البحر التي تطفو على مياهك الدافئة. وعلى سفائن خائنة غرقت في الاعماق التي يرقد فيها المرجان الأسود والاسماك المتحجرة وتراكمت فوق هياكل عظام الناس الذين كانوا يوما ما يجذفون (......) ياسفائن الشرق، ان الروائح التي تنبعث منك ترقد في لبّي وفي قلبي الذي غدا قلب شيخ عجوز لم يترك لنفسه شيئاً، ايها الامير انا ذاهب الى بابل.. تلك المدينة التي لم يبق منها غير الاطلال واندثرت جنائنها المعلقة[20].

وهكذا فأن الشرق، مسرح الموت وسقوط القيم، عزز لدى الكاتب الشعور بضرورة التمرد على العدم. ومع كون شخوص «المملكة» جميعاً مؤخوذون بمشاعر مفزعة حيال انحلال الكون فانهم يحاولون بالرغم من ذلك وبكل قواهم الخروج من هذا السرداب. يمكن القول من خلال ملاحظة التطور النوعي الذي يصل اليه الكاتب ان هذا التطور يتصف قبل كل شيء بحصول تجاوز الغرائبي بشكله المبسط حيث يركن الكاتب الى قناعة تقول بضرورة النضال ضد اللاجدوى ولكنها قناعة لم تصل لحد الآن الى المدى الذي يمكن ان يصل اليه الفعل الذي تولده. ومن هنا فان النص في «المملكة» يصاب بتعجيل وتتكون عند ذلك عقدة ذات صفات محددة وذلك بمناسبة ظهور حدث واقعي: وهو اكتساح

المدائن في الشر «اسمع سنقوم باحتلال القصر عند حلول الساعة الرابعة وبعد ان نذبح عدداً كبيراً من الجنود الذين يملكون اسلحة جميلة جداً[21].

ان العنصر الشرقي يؤدي الى توجيه المخيلة التي تتبنى الغرائبية نحو زمان ومكان حقيقيين وبشكل عاصف تحت تاثير صورة الغرائبي صحيح ولكنه يندرج حتى الوصول الى تموضع المخيلة التي تدير الاحداث دون انتقاص مما هو فنطازي، وهكذا وعن طريق مثل هذا، وبفضل ولوج العنصر التاريخي للنص فان الغرائبي يجاور الحقيقة الحية.

ويعد هذا التجاور جوهري في وسط عملية واسعة النطاق يقوم بها الكاتب لاعادة الخلق والتحويل. لقد حدث هذا بعد ان جابه الكاتب صدمة اللقاء مع واقع الاشياء. وهكذا ظهرت في النص طرائق جديدة وغير مدشنة تساعد على توحيد مايعود في اصوله الى «الغرائبي» المتوحد في عالمه الخيالي وفوق الواقعي ومع ماهو واقعي. ومن الملاحظ، ان مالرو ومنذ بداياته الاولى يعمد الى نوع من التصعيد الروحي لما هو خيالي مازجاً اياه مع ما يعد نتاج لقائه مع ما هو اجنبي على ثقافته الأوربية.

فمالرو في «الملكة» يحاول استغلال الصراع الاستعماري في نصه ليبين ان خطوط قوة جديدة يمكن ان تظهر على شاشة الادراك حتى وان استطاعت قوة او قوى اخرى مهيمنة جلب الانتباه.

علينا ان نلتفت بعد ان قطعنا مثل هذا الشوط في قراءة العنصر الشرقي في النصوص الاولى الى حقيقة فائقة الاهمية: فالغرائبي يتموضع ايضاً .

يلاحظ ان هانك عند دراسته لمفهوم آسيا في اعمال مالرو الروائية بان «معارف (الكاتب) وفهمه لآسيا تبدو وكانها ترتكز على حدس افتراضي وثقافة مكتبية وعليه فان مثل هذه المعرفة لاتعدو ان تكون معرفة خيالية في اكثر من جانب من جوانبها[22] .

ان الواقع*الذي يحاول ان يخلقه مبالغ ومذاب مثل كلابيك احد شخصيات مالرو في «الوضع البشري» هدفه خلق عالم اقوى مما هو واقعي وهنا نجد رغبة ملحة لدى اغلب الشخوص للاحتجاج الميتافيزيقي ضد واقع يسحق الانسان.

• ونستطيع ان نتساءل فيما اذا كان عمل مثل هذا محاولة للدفاع عن النفس ضد اخطار الأنا العميق الغارق في بحر احلامه، واخطار العالم الخارجي ايضاً. ان سيرة شخص مثل كلابيك لاتعطينا جواباً نهائياً إلا ان مخيلته الفنطازية يمكن ان تلقي مزيداً من الضوء على بعض من أسباب رحيل الكاتب الى الشرق.

وفي اكثر من رواية وعمل لمالرو. وخاصة في «الفاتحون» و«الطريق الملكي» يمكن ان يلاحظ المرء وجود كشف للصراع الذي يغزو اعماق الانسان بين الحلم وحقائق الواقع.. ان مايفضي اليه صراع مثل هذا هو معرفة جديدة لما هو خارج عن الحقيقة التي تحد الذات وتقع خارجها وكذلك يمكن ان تفضي الى حياة داخلية عميقة يمكن ادراك اغوارها بشكل او بآخر. ان مفهوم «المقدس» ان كان يمثله البطل في مواجهة وجود الانسانية التاريخي كما هو الحال في «اشجار اللاتيبزغ» او في ذلك الاشراق الفكري الدائم الذي يتجسد في عملية الإبداع الفني، او ذلك الخلق الاسطوري العميق كما هو الحال في «اصوات الصمت» فانه يؤدي في حالة مالرو الى طريق التسامي الذي تسلكه الأنا خلال رحلتها صوب الوضوح والادراك الصاعق للجوهر. ولكن وفق اي من التعابير يمكن للواقع ان يخدم المخيلة؟ ووفق اي طريقة يكون الواقع الخاضع للمخيلة عاملاً مساعداً لتوليد نوع من الامل في النفس التي غزتها العدمية واللاجدوى ؟

للاجابة عن سؤال عميق مثل هذا يمكن القول بأن استثمار الامكانات التي اتاحتها زيارته لشرق آسيا والتي صدمت المخيلة بشكلها الجديد غير المالوف من قبل الكاتب وفلسفة الفعل المقرون بمفهوم اخلاقي رفيع يمكن ان يكون نوعاً من اثبات الذات التصعيدي، كل هذا كان جوهر المشروع الفلسفي لمالرو الشاب.

لقد ادت رحلته الى شرقي آسيا، دوراً مهماً في خلق تركيبته على صعيدي النشاط الأدبي والاستبصار الروحي من جهة وساعدت على خلق عمل تخيّلي بفضل وجود واقع جديد والى توسيع آفاق المخيلة حيث قدمت للكاتب عمقاً تاريخياً ومكانياً جديراً بالاهتمام من جهة اخرى وبهذا اكتسب مالرو طريقة جديدة في التعامل مع الواقع والحياة عموماً.

الهوامش

(1) Antimemoires, Paris, Gallimard, 1967 p.301.

(2) Guenon (Rene) La Crise du monde moderne, Paris, Ed. Gallimard, 1946, p. 33.

(٣) لغـرض الاستزادة في المعلومـات ينـظر: VANDEGANS (Andre) La Jeunesse litteraire d:Andre Malrdux, Essau sur l'inspiration farttiue, Paris, Ed. j.j. Pauvert, 1964.

(٤) انظر Action الاعداد ٣ ـ ٤ نيسان/تموز ـ ١٩٢٠ .

(5) Malraux (Andr'e) Prologue Action No 3, Avrel, 1920 pp 33—55.

(٦) ينظر: Vandegans, op. cit . 131.

(٧) ينظر: Ibidem, p. 131.

(8) A.Malraux, (port—egare) par pierre Very in La N.R.F. decembre 1929.p. 833

(٩) A.Vandegans. op. ci tp.

(10) Sabourin (p). La reflexion sur Lart d, Ander Malraux origines et evoluton, par!s, Ed. Klincksieck, 1972 p.83.

(11) Marcel Arland, in Accord No.3—4, oct.nov. 1924, p55.

(7) رسالتها كتبها السرياليون الى بول كلوديك انظر: drieu LaRochelle, in: La Veritable Emeur des surrealistes in La N.R.F. 12 Annee No 143 Aout 1925, p. 166.

(13) H. Behar, M. Corassin Le Surrealisme: textes et debats, Paris, Livre de Poche, 1984, p. 30.

(14) vondegans, op. cit. p. 429.

(15) A. Mairoux, Royaume farfelu, p. 8.

(16) ibidem p. 9.

(17) ibidem p. 15.

(18) ibidem p. 18.

(19) ibidem p. 21.

(20) ibidem p. 21.

(21) ibidem 34.

(22) Y.H.Li, L,Asie ches Andre Malraux, Paris 1979, these de 3 cycle litterature comparee, Universite de Paris III P. 53.

بقلم المستعرب البولندي فرانتشيشيك بوهينسكي

موقف الاسلام من التصنيع

يرتبط مصطلح (التصنيع) بنشاط اقتصادي محُدَّد في مرحلة معينة من مراحل تطور وسائل الانتاج. وهو يسبب العديد من التبدلات الراديكالية في العلاقات الاجتماعية والقطاع الثقافي في معظم الاحوال. وموقف التصنيع من كل هذه الظواهر ليس احادي الاتجاه. فهناك عناصر معينة من التقاليد الثقافية مثل مكانة بعض المهن والموقف من العمل او الملكية قد تؤثر بصورة غير مباشرة على عملية التصنيع، كذلك مسألة تكيف المجتمع للشروط الجديدة التي تخلقها هذه العملية.

وحالياً تحدد عوامل كثيرة في البلدان الاسلامية الروابط القائمة بين التقاليد الثقافية والتحولات المرتبطة بعملية التصنيع.

ومع مراعاة الوضع القائم يمكن تحديد الحقائق التالية عموماً:

١ ـ تنتمي الدول الاسلامية الى مجموعة البلدان النامية التي يقطنها اكثر من نصف مليارد انسان.[١]

٢ ـ يكون غريباً على الطرز التقليدية للثقافة الاسلامية انموذج التطور الذي قبلته هذه الدول والمعتمد على التصنيع المستورد، اي من منطقة غريبة تطور فيها هذا الانموذج وخلق طرزاً مغايرة.

٣ ـ تسعى الدول الاسلامية المعاصرة، شان بلدان العالم الثالث الاخرى، الى اعادة تقييم ثقافتها مما يكون مظهراً طبيعياً لمساعيها في التحرر من كل تبعية كانت قد فرضت عليها في الحقبة الاستعمارية.

ومن هنا فإن قضية موقف الاسلام كقاعدة للتقاليد الثقافية التي مازالت المحرّك الراهن للانشطة، ازاء التصنيع، تستحق الفحص المعمّق وعلى يد خبراء من مختلف الميادين. الا ان من المفروض ان تسبق هذه البحوث وقفة عند موقف الاسلام من التصنيع في البعد النظري.

ويخص السؤال الاول الذي ينشا بصورة تلقائية عند فحص موقف الاسلام بهذا الصدد، الموقف من الابتكار Unnovation. ويكون خطأً جسيماً معاملة الاسلام كمذهب جامد Static نشا في ظروف معينة في الجزيرة العربية في القرن السادس ميلادي، والاستنتاج بان الاسلام يعادي، بحكم طبيعته، شتى انواع الابتكار. وللاسف فهذا التصور متجذر عميقاً في آراء المجتمعات غير الاسلامية. والخطا الآخر هو الانفتاح المطلق للاسلام على كل ابتكار او حثه على اي تحول (تقدمي) في الحقبة المعاصرة.

وعند البحث عن حل وسط تعلن اكثرية الخبراء المتفرغين لموقف الاسلام من التحولات المعاصرة، عن نظرية التكيف. وهم يعتبرون ان الاسلام يخضع للتحولات تحت ضغط العوامل الخارجية وبالدرجة الرئيسية عملية التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية.

ولاشك ان هذا تبسيط خطر لايسمح باحتمال وجود ارادة نشطة للعوامل الداخلية الكائنة في الاسلام ذاته.

وتراعى اليوم في نظرية الثقافة، العناصر التقليدية التي هي دائمة بالرغم من تغير وظائفها ودلالاتها، وكذلك قيمها وعدم اعتبار الجدة سمة لتماسك المجتمع. ويبدو ان هذا الخطا المنهجي يرتكبه دارسو الاسلام، ويصل تقديراتهم للتحولات المعاصرة التي يمر بها هذا الدين. وهم حين يركزون على التبدلات وحدها انما يتجاهلون امكانيات (عناصر دائمة) في الاسلام تقرر استمراريته بالرغم من التحولات الخارجية الطارئة.

بقلم المستعرب البولندي فرانتشيشيك بوهينسكي

موقف الاسلام من التصنيع

يرتبط مصطلح (التصنيع) بنشاط اقتصادي محُدَّد في مرحلة معينة من مراحل تطور وسائل الانتاج. وهو يسبب العديد من التبدلات الراديكالية في العلاقات الاجتماعية والقطاع الثقافي في معظم الاحوال. وموقف التصنيع من كل هذه الظواهر ليس احادي الاتجاه. فهناك عناصر معينة من التقاليد الثقافية مثل مكانة بعض المهن والموقف من العمل او الملكية قد تؤثر بصورة غير مباشرة على عملية التصنيع، كذلك مسالة تكيف المجتمع للشروط الجديدة التي تخلقها هذه العملية.

وحالياً تحدد عوامل كثيرة في البلدان الاسلامية الروابط القائمة بين التقاليد الثقافية والتحولات المرتبطة بعملية التصنيع.

ومع مراعاة الوضع القائم يمكن تحديد الحقائق التالية عموماً:

١ ـ تنتمي الدول الاسلامية الى مجموعة البلدان النامية التي يقطنها اكثر من نصف مليارد انسان.

٢ ـ يكون غريباً على الطرز التقليدية للثقافة الاسلامية انموذج التطور الذي تبلته هذه الدول والمعتمد على التصنيع المستورد، اي من منطقة غريبة تطور فيها هذا الانموذج وخلق طرزاً مغايرة.

٣ ـ تسعى الدول الاسلامية المعاصرة، شأن بلدان العالم الثالث الاخرى، الى اعادة تقييم ثقافتها مما يكون مظهراً طبيعياً لمساعيها في التحرر من كل تبعية كانت قد فرضت عليها في الحقبة الاستعمارية.

ومن هنا فإن قضية موقف الاسلام كقاعدة للتقاليد الثقافية التي مازالت المحرّك الراهن للانشطة، ازاء التصنيع، تستحق الفحص المعمّق وعلى يد خبراء من مختلف الميادين. الا ان من المفروض ان تسبق هذه البحوث وقفة عند موقف الاسلام من التصنيع في البعد النظري.

ويخص السؤال الاول الذي ينشا بصورة تلقائية عند فحص موقف الاسلام بهذا الصدد، الموقف من الابتكار Unnovation. ويكون خطأ جسيماً معاملة الاسلام كمذهب جامد Static نشا في ظروف معينة في الجزيرة العربية في القرن السادس ميلادي، والاستنتاج بان الاسلام يعادي، بحكم طبيعته، شتى انواع الابتكار. وللاسف فهذا التصور متجذر عميقاً في آراء المجتمعات غير الاسلامية. والخطا الآخر هو الانفتاح المطلق للاسلام على كل ابتكار او حثه على اي تحول (تلدمي) في الحقبة المعاصرة.

وعند البحث عن حل وسط تعلن اكثرية الخبراء المتفرغين لموقف الاسلام من التحولات المعاصرة، عن نظرية التكيف. وهم يعتبرون ان الاسلام يخضع للتحولات تحت ضغط العوامل الخارجية وبالدرجة الرئيسية عملية التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية.

ولاشك ان هذا تبسيط خطر لايسمح باحتمال وجود ارادة نشطة للعوامل الداخلية الكائنة في الاسلام ذاته.

وتراعى اليوم في نظرية الثقافة، العناصر التقليدية التي هي دائمة بالرغم من تغير وظائفها ودلالاتها، وكذلك قيمها وعدم اعتبار الجدة سمة لتماسك المجتمع. ويبدو ان هذا الخطا المنهجي يرتكبه دارسو الاسلام، ويصل تقديراتهم للتحولات المعاصرة التي يمر بها هذا الدين. وهم حين يركزون على التبدلات وحدها انما يتجاهلون امكانيات (عناصر دائمة) في الاسلام تقرر استمراريته بالرغم من التحولات الخارجية الطارئة.

ترجمة: عدنان المبارك

وجوهر الامر لايكمن في مسألة هل ان الاسلام ضد او مع احوال الابتكار ولا في الاسلوب الذي يتبعه الاسلام في (التكيف) للشروط الجديدة، بل هو في هذه الاطروحات:

١ ـ هل هناك في الاسلام عناصر معينة تعمل على قبول الدول الاسلامية لأنموذج التطور عبر التصنيع؟. وهل هناك عناصر تعارضُ هذا الشكل من التطور؟

٢ ـ واذا كانت في الاسلام مجموعتا العناصر المذكورتان فأي منها هي الاقوى؟ ولماذا؟

وفي المؤلفات المكرسة للعلاقات الناشئة بين الاسلام والتحولات المعاصرة، نادراً ما يجري التحديد الدقيق لمفهوم الاسلام مما يسبب نشوء احوال سوء الفهم خاصة حين يُفهم الاسلام من خلال المجتمع الاسلامي او الفئات الحاكمة هناك. ويبدو لي ان أفضل منطلق يبدأ بهذا السؤال: ماالذي يفهمه المسلمون انفسهم عن الاسلام؟. وعبر الجواب تتبين العناصر التي قد تملك صلة مباشرة او غير مباشرة بموقف الاسلام من التصنيع.

يكون الاسلام هو الدين الوحداني الثالث والمعتمد على الايمان بالوحي. والمبدأ الاسلي هو الاعتراف بـ(لاإله إلا الله، محمد رسول الله).

ووفق الاسلام يكون الله الكائن الاعلى والقادر على كل شيء.

والخالد الذي خلق الوجود كله. انه بداية هذا الوجود وغايته النهائية، وهو على الدوام يتحكم به، وهو حاضر فيه: (هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم مايلج في الارض ومايخرج منها وما ينزل من السماء ومايعرج فيها وهو معكم أين ماكنتم والله بما تعملون بصير).

«سورة الحديد»

ويقسّم الوجود الذي خلقه الله الى (عالمين): زمني tempol وقريب من (الدنيا) أي العالم المادي الذي يعيش فيه الانسان والقادر على معرفته بواسطة حواسه، والآخر هو العالم الابدي. الروحي والمسمى (الآخرة). وعلى الغالب فهذان الجزءان المتعارضان. يكمل احدهما الآخر، ويسميان بـ(الارض) و(السماوات).

وقد خلق الله الانسان كأرفع كائن حي في العالم المادي، وهو يملك روحاً لاتفنى. وهدف الانسان كفرد وعضو للمجتمع هو العيش وفق الارادة الالهية و(السير على الصراط المستقيم). ولان طبيعة الانسان ميّالة الى الخير والسوء على السواء. وغالباً ما ينحرف الافراد والمجتمعات كاملة عن الصراط الذي حدده الرب ويرتكبون الذنوب وينقادون لمعبوديهم الارضيين ويرفعوهم الى مصاف الرب. يعني هذا الانحراف عن الدرب الخروج على الفروض الاخلاقية التي جاء بها الوحي، وعاقبته السقوط الاخلاقي العام للفرد والمجتمع، أي (فساد الارض).

ووفق الاسلام يتكون تاريخ البشرية من دورات متعاقبة بدأ بهبوط الوحي الالهي وانتهت بانحراف البشرية عن الدرب. ومع كل انحراف يبعث الرب برسله. فالذين لم يقبلوا النذير يعاقبون والبقية التي آمنت وعادت الى طريق الصواب (مثل قوم نوح او موسى) يُجزون خيراً. وآخر وحي رباني هو القرآن الذي جاء به الى البشر الرسول العربي محمد في القرن السابع ميلادي. وخلافاً للرسل السابقين لم تكن هناك حاجة الى المعجزات للتدليل على حقيقة الرسالة. فما يدل عليها هو القرآن: (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا).

«سورة الاسراء»

والدورة الاخيرة في تاريخ البشرية والتي بدأت بنزول القرآن ستنتهي بنهاية الدنيا وحلول يوم القيامة.

ويبدو امراً صائباً فيما يخص موقف الاسلام من التصنيع القيام بتصنيف لتلك (العناصر الدائمة) في الاسلام والتي قد تملك صلة مباشرة بالتصنيع. بعبارة أخرى ينبغي تحديد تلك المساعي في المجتمع الاسلامي والهادفة لتحقيق الغايات الاساسية للدين والتي قد تملك تأثيراً على الموقف من التصنيع والظواهر المرتبطة به.

وحين تُحدّد الشريعة موقفها من الانسان ومحيطه اي الناس الآخرين والطبيعة والوجود انما ترجع كل الانشطة الانسانية الى مجموعتين: الايجابية والسلبية. وفي اطر هذه المراتب يتدرج فكر الاسلام الاجتماعي والاخلاقي. ويكون الهدف الاول هو الوصول الى الحالة التي يسلك فيها المجتمع الاسلامي كله وفق المراتب الايجابية. وللاطلاع على الموقف من التصنيع. وعلى الاقل في البعد النظري علينا طرح هذا السؤال: بأي صورة تقدر الشروط التي يخلقها التصنيع على قيام الانشطة الايجابية او تغذية الاخرى

السلبية؟ اي: هل يخدم التصنيع او يعرقل، السعي الى تحقيق الفكر الاجتماعي والاخلاقي في الاسلام؟.. وعامة تربط المجتمعات الاسلامية الامراض الاجتماعية بعملية التصنيع الجارية في المجتمعات المتطورة، لذلك اجد من الضروري الوقوف عند تاثير احد العناصر الدائمة في الاسلام على موقف مجتمعاته والذي هو الابتعاد عن الفساد الاخلاقي (فساد الارض). لكن هل تملك هذا العنصر التاثير الحاسم على موقف الاسلام من التصنيع؟ الا تبرز، هنا، العناصر الاخرى التي تحتل مرتبة اعلى في سلم غايات الاسلام؟

ويكتب هشام جعيط في مؤلفه المكرس للشخصية العربية ـ الاسلامية عن الوعي العربي الذي يمكن ان يتطابق هنا مع الوعي الاسلامي: (الجدلية العربية هي جدلية الرفاهية والعز وماهو الآن وينتظر التحقيق. وهي تندرج في الحاضر الكلي الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل).

برايي ان هذ الحكم هو احد افضل التعاريف الخاصة بموقف الاسلام من النشاط التاريخي. فالسعي الى العز وخير الامة هو المحرك التاريخي لاستمرارية الاسلام والتحولات التي ترافق تطوره. ولهذه المساعي، شان التحولات التي ذكرتها، تاثير على موقف الاسلام من التصنيع.

السعي الى عز الاسلام:

وكما جاء في القرآن سعى الاسلام كدين شمولي ورسالة تاريخية تخص البشرية جمعاء الى تصفية الفوارق الاجتماعية والقومية القديمة. ولقد تحول التنافس القديم بين القبائل، والمعروف في المجتمع العربي لما قبل الاسلام، الى نزاع بين انصار الدين واعدائه الذين كانوا فعليين واقوياء. وكان ما يميز القرون الاولى من الاسلام تقسيم العالم الى معسكرين: (دار السلام) اي مناطق الدين و(دار الحرب) اي الاخرى التي يدور فيها الجهاد المقدس او سيدور فيها مستقبلاً. وحتى في الازمان المتاخرة حين ظهرت مفاهيم التعايش السلمي بين انصار شتى الاديان، كانت ضرورة الدفاع عن مناطق الاسلام امام الغزو الاجنبي قائمة.

كذلك يوصي الدين الحنيف بتحقيق المنعة والقوة. ولتحقيق الغايات الهجومية والدفاعية لابد من الوصول الى العز. ومن هنا فهذه المنعة هي الغرض الاساسي من فروض الايمان سواء مايخص الفرد ام المجتمع، ويمكن اعتبار ذلك احد العناصر الدائمة للاسلام. كذلك فهو العنصر المميز ومهما كانت الحقبة التاريخية والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي الفترات الاولى من الفتح الاسلامي كان مفهوم العز يقرن بالقوة العسكرية ومزايا القتال. وفي فترة الازدهار الاسلامي توسع المفهوم وليشمل التنظيم الماهر للدولة في كل ابعاده وبضمنها الاقتصادية، وفي فترة التدهور التدريجي التي بدات في القرن الثاني عشر ميلادي صار العز بمعنى قدرة المجتمع الاسلامي على التصدي للتوسع الاوربي واسترجاع الاسلام لقدراته. وفي اوقات مكافحة الاستعمار كان السعي الى عز الاسلام يعني سعي المجتمعات الاسلامية الى التحرر. وكان السؤال يخص كيفية التصدي لدول الاستعمار الاوروبي اي كيفية استرجاع عز الاسلام المفقود. وفي الحقبة الحالية حين تكون القضية الاساسية للدول الاسلامية هي الخروج من حالة التخلف فإن استعادة العز مرتبطة بصورة وثيقة بقضية الدخول في طريق التقدم الاقتصادي، الطريق الوحيد المؤدي الى تحرير الاسلام من ربقة القوى الاجنبية. وخلق ظروف تحقيق اكبر منعة للاسلام كفيل بتحقيق المنافسة مع العالم الغربي بل الانتقال من الدفاع الى الاندفاع.

ويسود الإجماع في الراي بين قادة الدول الاسلامية وواضعي المفاهيم التي ترسم للاسلام دوره في العالم المعاصر، بان تحقيق العز هو امر غير ممكن بدون الدخول في طريق التصنيع. واكيد فان المقصود بالعز هو القوة المادية والروحية.

وفي المحصلة يمكن القول ان الاسلام يدعم عملية التصنيع كشرط رئيسي لاسترجاع المجتمع الاسلامي لعزه المفقود مما يتطابق مع خروج البلدان الاسلامية من حالة التخلف الراهنة. ولتحقيق ذلك لابد من خلق اقتصاد مستقل ومعتمد على التصنيع ويوفر فرص التكامل الاقتصادي التدريجي للبلدان الاسلامية.

السعي الى (خير الامة):

كما ذكرتُ فإن الوجود ينقسم، في الاسلام، الى الدنيا (العالم المادي) التي يدركها الانسان وينتفع منها، والى الآخرة (عالم الخلود والروح) التي لايملك الانسان صلة مباشرة ، في الحياة الدنيا، معها.

وبالرغم من ان العالم الابدي هو اكثر

كمالاً من الدنيا التي هي مجرد لعبة وقتية فإن العالم المادي لايعامل في الاسلام بصورة تنم عن الاحتقار بل على العكس فهو يعتبر هبة إلهية رائعة للبشر، وبامكانهم الاستفادة منها. وهناك آيات قرآنية كثيرة تشجع المؤمنين على الاستغلال التام لجميع خيرات الدنيا، عدا استثناءات محدودة. كما ان هناك آيات وأحاديث نبوية تحدد التعامل مع الأمرين (اعمل لآخرتك وكأنك تموت غداً واعمل لدنياك وكأنك تعيش ابداً)، (المال والبنون زينة الحياة الدنيا). على العكس من بعض أديان الشرق الاخرى فان الانتفاع من الخيرات هو، في الاسلام، حالة طبيعية تندرج في مراتب الاعمال المحمودة.

الا انه وفقاً للفكرة الاخلاقية الواردة في الاسلام فإن هذه الخيرات مضمونة للمجتمع كله. ويسمح الاسلام بالفوارق الاجتماعية الا انه يقف ضد الاثراء الفاحش للافراد وعلى حساب الآخرين، فمثل هذه الافعال محرمة ومعاقب عليها وفق هذا الاجتهاد او ذاك في الشرع، رغم ان القرآن ينهي عن كنز الذهب والفضة.

السعي الى تجنب الفساد الاخلاقي:

ان مراقبة عملية تطور المجتمعات الاسلامية في الحقبة الاخيرة، تدفعني الى الاقتناع بأنها تمضي باتجاه الانعتاق المتزايد من نفوذ الحضارة الغربية. والتصنيع على الرغم من مزاياه والامكانيات التي يتيحها للوصول الى الاهداف (العز والرفاهية) يملك في عيون المسلمين الكثير من الصفات السلبية البادية في التأثيرات الجانبية لعملية التصنيع في منطقة الاخلاق والعادات الاجتماعية. الا ان الممارسات الاسلامية لاتجد في الحضارة الغربية السلبيات وحدها، فالمسلمون الذين طوروا في فترات الازدهار، الكثير من العلوم كالطب والجبر والمعارف الهندسية والعمارة وغيرها، يجدون عملية التصنيع مواصلة لما بدأوه في الماضي. مثلاً لايرى احمد امين ان العلم والصناعة هما سبب الفساد المتفشي في الحضارة الاوروبية، بل سببه الانانية والطمع واختفاء المشاعر الانسانية. فمجتمعات الغرب تستغل العلم والصناعة لاخضاع المجتمعات الاخرى وفرض العبودية الاستعمارية عليها ومن ثم نهب ثرواتها. ويطرح امين في مؤلفه (شرق وغرب) صورة للشرق المسلح بالعلم والصناعة لكن الخالي من جميع الامراض التي تعاني منها المجتمعات الغربية. ومن الاكيد ان آراءه جاءت في فترة الكفاح ضد الاستعمار الا ان اقتناع المجتمع الاسلامي بتحقيق امانيه والخروج من حالة التخلف مازال قائماً.

ويسمح تحليل موقف الاسلام من التصنيع بطرح مثل هذه الاستنتاجات:

١ ـ يتوفر في القرآن الكريم والحديث النبوي حول السعي الى تحقيق عز الدولة وخير افرادها، العنصر الذي يدعم عملية التصنيع، الا ان العنصر السلبي هو الخشية من ظواهر اجتماعية معينة ترافق تطور الصناعة وقد تخلق اخطاراً على التقاليد والاخلاق الاسلامية.

٢ ـ يكون السعي الى رفاهية الامة وعزها اقوى من العنصر السلبي اي الفساد الاخلاقي الذي قد يتفشى عند الاخذ بنماذج جديدة هي خارجية.

وهناك السؤال الاخير الذي ينتظر الجواب: لماذا يكون الايجابي اقوى من السلبي؟

ونصل الجواب عند النظر الى الاسلام من خلال العلاقة بعملية التحولات الجارية في الحقبة المعاصرة وليس بمعزل عنها، اي مراعاة الكثير من العوامل المؤثرة على الدين. ولننظر الآن في اهم هذه العوامل:

١ ـ تنتمي الدول الاسلامية الى مجموعة البلدان النامية الساعية الى استعادة استقلالها الاقتصادي. وهذا الهدف لايتحقق الا بردم الهوة التي تفصل اقتصادها عن الاقتصاد المتطور. والافضل وانجع طريق هو قبول نموذج التطور المعتمد على التصنيع.

٢ ـ العامل السياسي: السعي الى المنعة هو صفة اساسية لكل دولة، وهي تتجسد بكل وضوح حين تكون الدولة مهددة من جانب القوى الخارجية او حين تتوجه هي ذاتها صوب التوسع. ونلقى في احوال معينة ظهور هذا العامل او الآخر في الدول الاسلامية ايضاً.

٣ ـ العامل الاجتماعي: تكون مجتمعات الدول الاسلامية الحديثة في حالة كفاح من أجل العدالة الاجتماعية وبمعزل عن مراحل تقدم هذا الكفاح يسود الاقتناع بأن مشكلة العدالة الاجتماعية لاتحل إلا بالخروج من حالة التخلف. وبين سبل الخروج قبول انموذج التطور المعتمد على التصنيع.

٤ ـ العامل الثقافي: أ ـ تسعى دول العالم الثالث المستقلة، وبينها الاسلامية، الى تحقيق الاستقلال الثقافي والذي يتمثل بالنزعة الملحوظة مؤخراً.

العودة الى المنابع. ب ـ يسعى المسلمون الى المضاهاة الثقافية مع الدول الاستعمارية السابقة بل التقدم عليها. ج ـ لايمكن الخروج من حالة التخلف الاقتصادي ـ الاجتماعي الا بالخروج من التخلف الثقافي ايضاً.

ومن الاكيد ان تحقيق الاهداف آنفة الذكر يتطلب القاعدة المادية المناسبة التي قد يوفرها انموذج التطور المعتمد على التصنيع.

وتعمل هذه العوامل على انتصار عنصر السعي الى منعة الدولة ورفاهية المجتمع، وهو وارد في الاسلام، على المخاوف ذات الطبيعة الاخلاقية.

واجمالاً يمكن القول ان موقف الاسلام من التصنيع هو إيجابي. وكما في الماضي والحاضر قد تقف مجموعات معينة من المسلمين في المستقبل ضد نزعة تقبّل اي جديد تقني معتمد على نماذج الحضارة الغربية. الا ان هذا الموقف لايكون مصدره فيما يسميه بعض المؤلفين بـ(قوة الاسلام المحافظة) بل في العوامل القائمة خارج الدين، والشروط التي ترافق وضعاً تاريخياً محدداً. وحقيقة ان الاسلام يتجاوب مع عملية التصنيع لاتنفي مسالة ان هذه العملية لاتلقى المصاعب على شتى المستويات.

وكما اكدت في البدء فان هذه المقالة لاتخص المجتمع الاسلامي ككل بل الاسلام نفسه والذي عومل لاغراض البحث كانموذج، ولو كان التحليل قد تم وفق انموذج البحث الذي اخذ به ماكس فيبير M. Weber في موضوعه حول روح الرأسمالية والاخلاقيات البروتستانتية مع مراعاة قضايا مثل موقف المجتمع الاسلامي من العمل كقيمة، وتاثير العلاقات غير الشكلية على الاخرى الشكلية في عملية الانتاج، لتم كشف العقبات عند تحقيق برنامج التصنيع والتي يضعها المجتمع في هذا الطريق. الا ان مثل هذا المنحى لايخص نطاق مقالتي هذه.



***

H. Djait — La Personalite arabo — I sLamige-ce, Paris, 1973. صفحة ١٢٥ ـ ١٢٦

بدأت الرواية مع الطهطاوي
وجرجي زيدان احدث فيها تطويرا كبيرا

هل بالامكان تعيين محطة اولى لانطلاق الرواية العربية ؟ هذا السؤال لا بد وان يقفز الى الذهن بينما نحن في قراءة لكتاب «الرواية العربية» بتأليف من الباحث الاميركي روجر الن. فالسؤال مشروع في غياب أي تاريخ لمنشأ الرواية العربية وتدرّجها. ولعل «الن» يسدي لنا خدمة جلّى من خلال طرحه لبعض المحطات التي أسهمت في تكوين الفعل الروائي العربي مثلما نعرفه اليوم. فالمحطة الاولى، كما لم نكن نتوقّع من قبل، سوف نتمثّلها عند رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) صاحب كتاب «تخليص الابريز في تلخيص باريز» اذ ضمّن فيه مشاهداته وآراءه حول نمط العيش والتفكير لدى الفرنسيين في خلال زيارته الى باريس مبعوثاً من قبل محمد علي. العبرة ليست هنا، في هذا الكتاب تحديداً حيث اعتبرناه دائماً واحداً من كتب (النهضة) بل في مدرسة اللغات التي أشرف عليها الطهطاوي منذ عام ١٨٣٦ حيث خرجت من بين جدرانها ترجمات عدة لاعلام في الفكر والادب والشعر، وأصبح بمقدور المصري، والعربي تالياً، من اقتناء افكار مونتسكيو وفولتير وفنيلون وأعمال لافونتين وباسكال والكسندر دوماس، وعلى هذا فان القراء المصريين وقعوا، منذ البداية، تحت تأثير الكتابات ذات الصبغة التاريخية الميلودرامية، كما يعتبر «روجر الن».

***

لنسجّل إذن ان حصان الرواية العربية انطلق من ميدان رفاعة رافع الطهطاوي. لكن ثمة معطىً آخر اسهم في دفع النفس الروائي الى أمام. فالصحافة المصرية كان لها أسٌ كبير في احتضان الكثير من النتاجات الادبية، والقصصية خاصة، اذ كانت تفيض بها قرائح الكتاب المصريين الشباب. فالى انغماسها في الجدالات والمماحكات السياسية القائمة ذلك الوقت، بين اواخر القرن التاسع عشر واوائل الحالي، خصّصت الصحف المصرية واحدة من صفحاتها لنشر الجديد والملفت الداخل في نطاق الادب القصصي. فجريدة «الاهرام» التي تاسست في الاسكندرية عام ١٨٧٥ واظبت على نشر قصة ضمن صفحاتها، وهي لاتزال تفعل ذلك الى اليوم. حتى ان نجيب محفوظ لم تتح له الفرصة لنشر اعماله في كتب مستقلة، وانما في حلقات متسلسلة. وهو ما نجده ايضاً في الغرب حيث يخبرنا كوكس في كتابه «من ديكنز الى هاردي» بأن جانباً كبيراً من الادب الفيكتوري، سواء شعره أم نثره، نشر أولاً في الصحف والدوريات «وبذلك كانت هذه الصحف تشكّل فترة الحضانة الاولى للانتاج الادبي»(ص٢٣). ولا يتوقف الامر عند هذا الحد بل ان الصحف والدوريات كان لها ان تلعب أدواراً خيّرة، فهي خلقت القارىء المتمكن من هضم الاعمال الادبية ونقدها، وأيضاً في توفير الاكتفاء المادي لاصحابها.

والى جانب «الاهرام» لعبت المجلات التي كان يشرف عليها مثقفون لبنانيون دوراً مجلياً في بلورة فعل روائي مميز، بينها «المقتطف» ليعقوب صروف، و«الجمعية» لفرح انطون و«الهلال» لجرجي زيدان. وسوف نتوقف عند الاخير لنلاحظ انه حرص دائماً على توفير اعمال روائية تاريخية وتثقف القراء. ولعل رواياته أشبه ماتكون بروايات «والتر سكوت» الانكليزية. وخرجت من بين يدي جرجي زيدان اعمال روائية جمة بينها «فتح الاندلس» و«الحجاج بن يوسف» و«صلاح الدين» و«الانقلاب العثماني».

الا ان ما يميز هذه الروايات كونها تنطوي على بعد تربوي وليس فنياً. اما التقنية التي اعتمدها جرجي زيدان في توصيل خطابه التربوي التثقيفي فكانت تتمثّل من خلال صبّه المضمون التاريخي في اطار عاطفي. ونستطيع ان نجد نموذجاً لهذه التقنية في روايته «استعباد المماليك» التي تجري أحداثها ايام علي بك الكبير وقصة صراعه مع زوج ابنته محمد ابو الذهب.

***

وبعد ان يلاحظ الباحث الاميركي الجم، في هذه الروايات، بين الحدث التاريخي والاثارة الرومنطيقية يذهب الى انها كانت افضل من بعض الاعمال المقتبسة او المترجمة. ولم ينقلنا الى محطة اخرى نجدها عند الصحفي المصري محمد المويلحي (١٨٥٨ ـ ١٩٣٠) الذي نشر مقالاته بعنوان «فترة من الزمن»، وذلك في صحيفة والده «مصباح الشرق». اما الراوي في هذه المقالات فكان شاباً مصرياً اطلق عليه الكاتب اسم عيسى بن هشام، وهو نفسه كان اطلقه بديع الزمان الهمذاني لراوية مقاماته «وهكذا كانت كتابات المويلحي هذه احياء للادب الكلاسيكي، وهو امر كان واضحاً كل الوضوح في مقدمات تلك الحلقات والتي كان المويلحي يستخدم فيها السجع، اي النثر المقفى المستخدم في المقامة والذي ابتُلي به النثر، كما ابتلي الشعر في استخدام البديع. غير ان المويلحي لا يستخدم السجع الا كمقدمة لمقالاته، وبعد ذلك ينتقل الى اسلوب واضح ومصقول يذكرنا باحسن الكتابات الكلاسيكية العربية»(ص٢٦).

ان نقاداً كثراً اعتبروا ان كتاب «حديث عيسى بن هشام» (العنوان الذي اختاره المويلحي لمجموع مقالاته) يمكن ان يكون من بدايات الرواية العربية. لكننا، في حال اخذنا بمثل هذا الكلام، سوف ننظر فيما قدّمه المويلحي على انه عمل روائي سيء، اذا اعتبرنا خصوصاً انه رزمة من المقالات كتبت في مدى سنوات أربع بحيث لانتبيّن الخيط الرفيع الموصل فيما بينها. فهي تفتقد الى عمود فقري يجعلها منتصبة كقامة روائية. وكي لا نطيل الكلام حول المويلحي وكتابه «حديث عيسى بن هشام» نقول بان الكاتب نفسه لم يقدم مقالاته على أنها رواية.

***

وطالما الحديث لايزال عن بدايات الفعل الروائي العربي فاننا نتوقف مع الباحث «الن» عند اثنين اسهما كل بدوره، في ارساء أسس متينة لهذا الفن الذي راح يتسرّب شيئاً فشيئاً الى حقل الادب العربي: انهما جبران خليل جبران والمنفلوطي (مع ملاحظة الفارق الكبير بين الاثنين وهو ان الاول مثّل ثورة على القديم حين ذهب الثاني الى محاربة ومناهضة كل جديد). لكن الباحث يتوقف طويلاً عند كاتب آخر هو محمد حسين هيكل وروايته «زينب».

نشرت «زينب» لاول مرة عام ١٩١٣ فلاقت ترحيباً من النقاد بعد ان اعتبرت، بنظرهم اول رواية غير تاريخية. في هذه الرواية حمّل المؤلف بطلها اسماً مستعاراً هو «فلاح مصري»، لكن سرعان ما اكتشف النقاد ان «الفلاح المصري» ليس الا هيكل نفسه. واذا كان ثمة ما تمتاز به فهو، على مانرجّح، الشغف الذي يبديه الكاتب إزاء الريف المصري. يمكن ان نضيف شيئاً آخر. فاذا كانت الاعمال الروائية السابقة افتقدت الى أرضية حقيقية وواقعية، فان هيكل استطاع أن يثبّت مثل هذه الارضية لروايته حيث اننا قادرون على تمثّلها في اي قرية من قرى الريف. لكن علينا ان نعترف، من وجه آخر، ان ما تخلّفه رواية هيكل في النفس لا يعدو ان يكون شعوراً حسيّاً عاطفياً، الامر الذي يعود بلاشك الى حنين الكاتب لبلده مصر ابان فترة دراسته في الخارج «وهذا الاحساس بالحنين، بالاضافة الى رغبة الكاتب في طرح آرائه بوضوح فيما يتعلق بوضع المراة في المجتمع المصري هما الدافعان الرئيسيان اللذان دفعا بالكاتب الى كتابة روايته»(ص٣٠).

يبقى ان نقول بان الباحث الاميركي «روجر الن» استطاع ان يرتّب نوعاً من التاريخ لمسرى الرواية العربية، منذ نشوئها وحتى الآن. ولئن تكلمنا هنا على بعض البدايات اذ ان ثمة بدايات اخرى مهدت لبروز الرواية العربية ربما وجدناها عند طه حسين في «الأيام» وابراهيم المازني في «ابراهيم الكاتب» وتوفيق الحكيم «في يوميات نائب في الارياف» وميخائيل نعيمة في أغلب اعماله وتوفيق يوسف عواد في «الرغيف» فاننا، ومن جانب آخر، نرى الى المحاولة التاريخية ـ النقدية التي وضعها «الن».

الكتاب: الرواية العربية ـ نظرة تاريخية ونقدية.
المؤلف: روجر الن (ترجمة حصة منيف).
الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧، ١٧٢ صفحة.

كتبتها بالفرنسية: د. سامية أسعد ترجمها: عبدالمطلب صالح

تأثير المسرح الفرنسي في مسرحية: «يا طالع الشجرة» لتوفيق الحكيم

قبل ان نبدأ هذا الموضوع المحدّد، ينبغي التذكير بانه الى فترة حديثة نسبياً، كان النوع التراجيديّ مجهولاً في الادب العربيّ، وان ظهوره المتاخر في هذا الادب، ولادته، وتطوّره قد دُرس جيّداً بصورة خاصة، درسه (عطية ابو نجا) في كتابه: «المصادر الفرنسية للمسرح المصري» ١٨٧٠ - ١٩٣٩ (الجزائر SNED ١٩٧٢) ولقد خصّص هذا الباحث لتوفيق الحكيم فصلاً طويلاً حيث يُري فيه بان كاتب التراجيديا المصري قد اثر فيه المسرح الحديث، الفرنسي وغيره، تاثيراً بيّناً، إذ استوحى من هذا المسرح خلال إقامته المتعدّدة في فرنسا.

ونشير منذ البدء الى ان توفيق الحكيم عرف «المسرح الحديث» في فرنسا، الموسوم بـ «مسرح الطليعة» او «مسرح اللامعقول».

وفي سنة ١٩٢٥، ذهب توفيق الحكيم الى فرنسا للمرّة الأولى ليهُيء للدكتوراه في القانون، لكن الدراسات القانونية لم تستحوذ عليه مثل الادب البوهيميّ والمسرحيات الطليعية التي كان يمثّلها (بتوييف) حينذاك على المسارح الفرنسية.

ولقد عاد الحكيم الى القاهرة في سنة ١٩٢٧، ولم يرجع الى فرنسا الاّ سنة ١٩٥٩ مندوباً دائمياً للجمهورية العربية المتحدة لدى منظمة اليونسكو لكنّه كما يقول (ابو النجا) لم يلائمه الجو الباريسي، واعباء الحياة الدبلوماسية، هذا العصفور الشرقي المتلهّف الى الشمس، والحرارة، والحياة الداخلية. لذلك طلب عودته الى القاهرة، فتحقق له ذلك في سنة ١٩٦٠. فكان ان اكتشف خلال إقامته الاخيرة هناك مسرح «إ. يونسكو»، ومسرح «بيكيت».

ولا نكران بانّ بين كلّ التاثيرات، الفرنسية او الاجنبية التي طرات على المسرح المصري المعاصر هو التاثير الفريد الواضح لمسرح اللامعقول، وبفضل ترجمة اعمال (جان بول سارتر) و(البير كامو)، في معظمها، والمسرحيات الرئيسة لـ(يونسكو) و(بيكيت) اكتشف الجمهور العربي نوعاً تراجيدياً جديداً كان قد اقلق بعمق عاداته الثقافية والفنية.

ونلمح في الحداثة السائدة ولادة مسرحيات «اللامعقول» وانتشارها، التي لم تحظ بالنجاح الماول دائماً الاّ قليلاً.

ومن كتّابها: (يوسف إدريس) و(سعد الدين وهبة) و(الفريد فرج) و(صلاح عبدالصبور) و(نعمان عاشور).. و(توفيق الحكيم) الذي هو - دون منازع - اكبر مؤلف عربي للتراجيديا.

ولقد اهتمّ النقاد بتوفيق الحكيم وشرحوا مؤلفاته اكثر من اي كاتب آخر، كما ان آثاره قد ترجمت اكثر من سواه من الكتاب العرب، مما جعله مفعماً بهذا الشرف، متسربلاً بهذا المجد سواء في بلده ام في البلدان الاجنبية (ابو النجا، المصدر السابق ص ٢٧٥).

فايّ «لا معقول» كان يعني ذلك، في هذه الحالة؟ إنّ كتّاب التراجيديا المصريين لم يفكروا بالتاكيد في «اسطورة سيزيف» لـ(كامو) او في «الغثيان» لـ(سارتر) عندما كتبوا مسرحياتهم التي تُبرز النوع التراجيدي الجديد. فالأحرى انه قد كان بين ايديهم انموذج (ص. بيكيت) و(إ. يونسكو)، وكان عليهم ان يستوحوا المفهوم الوافد من «اللامعقول» الى المحلّي، فيمصّروه كما يقال.

وبانقلاب مدهش للموقف حاول (توفيق الحكيم) ان يبرهن على ان

اللامعقول ذو جذور عميقة في التربة المصرية، الذي كان معروفاً بالبداهة في الفولكلور المحلي قبل ان يكتشفه الفن والفكر الغربيان بكثير، وان مقدّمة المسرحية الوحيدة التي كتبها «ياطالع الشجر» ـ ١٩٦٢ ـ هي بهذا الصدد ذات دلالة رفيعة.

ولقد بدأ (توفيق الحكيم) ملاحظاً ان الفنّ الحديث: الرسم، النحت، المسرح...الخ، لايبحث في تقليد الطبيعة او الواقع المرئي، لكنّه «يقول شيئاً ما عندما لايقول أيّ شيء»، إنه يعمل بواسطة الاحساس الذي يظلّ قابلاً للاكتشاف وإعادة الابداع، هذا الذي يبدو لنا خالياً من الاحساس لانه ليس ذا علاقة بالمنطق الاعتيادي، انه يبتعد عن الاحساس والمنطق لكي يتوجه نحو هذه الانحاء حيث يسيطر اللغز، والأسرار، ونتيجة لذلك فإنه لايمرّ عبر العقل» بل يلبث مرتبطاً بالعين او الأذن. إنه يعطي إذن تعبيراً غير واقعي لما هو واقعي، ويلجأ في كل تعبير فنّي الى ماهو غير منطقي وغير معقول، وحين يؤكد (توفيق الحكيم) بأنّ كل ذلك قد وجد في الفولكلور المصري، منذ الأزمنة السحيقة يقول:

«هنا بعد عودتي الى بلادي منذ عامين أخذت أتأمل فنون شعبنا. وإذا بي أجد الارض الحقيقية التي احتوت معدن هذا الفن الحديث كلّه..» المقدمة ص ١٥.
ويزيد على ذلك قائلاً:

«لأن الفنان الشعبي في بلادنا ـ مصوراً كان واديباً ـ قد أدرك بالسليقة هذه المنطقة الغنية العميقة من مناطق التعبير الفنّي، قبل ان يدركها الفنان الغربي ويضع لها المذاهب» ـ ص ١٨ من مقدمة «ياطالع الشجرة».

فلماذا ؟ لأنّ هذا الفولكلور ذو صلة مباشرة بالطبيعة والكون: إنه يُبلغ ـ بضم الياء وكسر اللام ـ كثيراً من الامور من دون ان يبدو عليه ذلك، والغموض الظاهر ليس الّا إحدى صيغ التعبير الذي يكون تلقائياً بصورة جوهرية. وعند ملاحظتنا ذلك عن كثب نرى ان بالامكان ان يكون ذلك مصدراً متميّزاً للايحاء الفني. إن (توفيق الحكيم) يستوحي من ذلك حقاً عندما كتب: «ياطالع الشجرة»، المسرحية التي يقول فيها:

«ولكنّي في هذه المسرحية أستلهم المنبع الشعبي في إطار موضوع عصري». ـ ص٣٠ ـ المقدمة.

والمصدر الشعبي الوحيد المؤكد هو الاغنية التي يأخذ مطلعها عنوان المسرحية، التي أُلفت من كلام خالٍ من المعنى:

«ياطالع الشجرة، هات لي معك بقرة، تحلب وتسقيني بالملعقة الصيني....الخ».

«إن من غير المعقول في رأيه ان تكون هناك بقرة فوق الشجرة، وبرغم هذا انطلق يردّده في نشوة ومرح.. اذن.. فشيء خفي في هذا الكلام يستطيع ان يقوم بنفسه دون حاجة الى معنى او منطق» ص ٨ ـ المقدمة .

وعندما نقرا مقدّمة ـ يا طالع الشجرة ـ يبدو للوهلة الأولى ان (توفيق الحكيم) قد فهم «اللامعقول» خلافاً لما فهمه الكتاب الغربيون. وليس هناك شيء من ذلك، لأن مطالعة هذه المسرحية يُري ـ بضم الياء وكسر الراء ـ أن درس اللامعقول كان قد تمثّله التراجيديون جيّداً، ولو ان ذلك يحتاج الى برهان ، يمكن التأكيد بأن الموضوعات الكبرى ، والشخوص ، والمواقف وحتى اللغة والتقنية التي تميز تراجيديا اللامعقول: كل ذلك مصور في هذه المسرحية، هو دلال من المؤلف جعله يقول: إنه بدأ ، وهو يجهل هذه الحركة التي يصعب نقلها، لكنّها قد اتت الى هناك ثانية، عندما لاحظ نجاحها في فرنسا.

وياتي سؤال اساسي يطرح نفسه في هذا الموضوع: هل يمكن لمسرح اللامعقول ان يثبت، كما هو، في بلد مثل مصر، معتبراً الظروف السياسية، الثقافية، والاجتماعية التي شهدت مولده؟ وهل يتطابق مع ذوق الجمهور المصري، وأيّ جمهور؟. وبخلاف ذلك فان مسرح اللامعقول، كما هو في الغرب، هل يمكن ان يضرب جذوره في الارض المصرية ؟

فمن البديهيّ، يتطلب الجواب عن كل هذه الاسئلة ابحاثاً متأنية ودقيقة . وعندما يختار (توفيق الحكيم) ان يكتب مسرحية من «اللامعقول» يدرك الحدث إذ يباشر نوعاً يصعب على الجمهور المصري ان يرضاه، لكنه لايترك نفسه مثبّط العزيمة لذلك، بل انه يفكر بوجوب الالتزام في هذه الطريق، طالباً ان يُدرس هذا النوع التراجيدي غير الواقعي ضمن حدود ضيّقة.

وفي الواقع «فلولا دواعي النهضة التي تقضي بان تكون كل انواع الفن، في المسرح وغيره ممثلة لدينا.... وأن تفتح جميع الأبواب امام كل السبل والطرق والاساليب، حتى يستطيع كل جيل، ان يتحرك، ويسير، لايعيقه باب مغلق عن اختيار النوع الذي يؤهله له استعداده، لولا هذا الاعتبار المهمّ لما رأيت ضرورة لفتح هذا الباب.. فان ماينبغي ان نخشاه هو ان فنّنا في قالب واحد، في الوقت الذي يتحرك فيه الفن العالمي في مختلف

الاتـجـاهـات...» ص ١٩ ـ ٢٠ ـ مـن المقدمة ـ

ولمـاذا كتب (تـوفيق الحكيم) هـذه المسرحية؟ في البدء يضرب اللامعقـول بجذوره في الفولكلور المصـري، ويجب اكثـر من اي شيء آخـر، ان يُستـوحى مـايقدمه من التقـاليـد الفنيـة، ثم ان اللامعقول يقنع تماماً بالوسيلة التي بها يدرك (توفيق الحكيم) المسـرح: اما هـو فيفكر بأنّ المسرحية يجب ان تقول شيئاً، ولايمكن ان توجد بدون شخصيات، التي عليها ان تتحدث: وإن تكلمت، فينبغي لها ان تقول شيئاً.

وبالنسبة للحكيم فإن المسرحيـة هي «عمل انساني: اي يتعلّق بذات الانسان، وهي اكثر التصاقاً بالانسان من القصة، ومن الشعـر ومن اي خلق فني آخر...» ص ٢٤ ـ من المقدمة.

وإن التزام العالم بالصمت غير معقول في نـظر الانسـان. وتـظل مشكلة اللـغـة العـربيـة التي تـطرح نفسهـا بحـدّة مخصـوصـة، نـظراً لتعـايش العـربيـة الفصحى مع اللهجات الاخرى.

ولقد كان طبيعياً ان يلجا الحكيم الى اللهجـة العـاميـة، مـادام يستـوحي الفـولكلور المصري، لكنّـه لم يفعل ذلك لسببين: اولاً، إنّ الاستيحاء كمـا يفهمه الحكيم هنـا لايستند الى اللغـة، ثم ان المسـرحية غـير الواقعيـة لايمكنها ان تستعمـل اللغة الواقعيـة للشخصيات، والسبب الثـاني: ان المسرحيـة ـ وقـد خرجت قصداً عن الواقعية ـ سقط المبرّر لاستخدام اللغة الواقعيـة لاشخاصهـا، واصبح من الملائم لحوادثها غير الواقعية لغة غير واقعية ايضاً: اي غـير عاميـة، وبـذلك يبتعد التعبير والتصـويـر عن الواقـع على قـدر الامكـان... «سـواء في الشخصيـة او اللغة....» ـ ص ١٩ من المقدمة ـ

ومنذ البدايـة، يؤكـد توفيق الحكيم الصفـة المسرحيـة المحضة لمسرحيته، وهذا شاهد قد التزم به ـ إن قال ذلك ام لم يقل، فهذا ليس بذي اهمية كبيرة ـ

إن النظريات المسرحية لـ(آ . آرتـو) تتحـدّد ، والحالة هـذه، بالتمثيـل عـلى خشبـة المسرح، هـو تمثيـل «عـلاقـات بلاستيكية» بين الشخصيات، والمـواقف والازمنـة، والامكنـة، الاصـوات التي تتداخل فيما بينها بصورة مادّية، شانها في ذلك شان الالوان، الخطوط، الاشكال في التصوير الحديث.

وفي الواقع، فإن التوجيهات المسرحية التي يفرضها المـؤلف تشخص في بدايـة المسرحية إذ تشير الى تداخل كل العناصر الخاصة بالمشاهد ـ بفتح الميم والشين ـ فليس هناك حدود بين الازمنة والامكنة، بين الماضي والحاضر، بل حتى المستقبل، انها تُثار في آنٍ واحـد، فشخصيـةٌ مـا . تكون ماثلة في الوقت نفسـه، في مكانـين مختلفين، والسمات المحـدّدة هي ايضـاً محـذوفة، إذ ليس من ديكـور، ولا اثاث معين، فكل شخصية تدخـل وتخرج مـع الملحقات التي يحتاج اليها، وإن كان حقاً، وفقاً لاعترافه، فقد تاثر (توفيق الحكيم) بعمـق بـ(بيـرانـدللو)، واقـلّ عـمقـاً بـ(إبسن) وب(برناردشـو) وبـ(اندريـه جيد) و(جيرودو).....الخ.

ومن المؤكد تقريباً، تاثره في مسرحية «ياطالع الشجرة» بـ(يونسكو)، واجداً في الفـولكلور المـصـري ادبـاً مـن ادب اللامعقول الذي يمكن ان يقارن بـاعمال (يـونسكو). ويـعطي (الحكيم) على ذلك برهاناً حين كتب «ياطالع الشجرة»، التي استوحاها من اغنية شعبية، مبدعاً عالماً مثيلاً لعالم (يونسكو).

وهكـذا، وبمفارقـة عجيبـة، تتّضـح عالمية ـ بكسر اللام ـ توفيق الحكيم في فنٍ ذي صفة وطنية.

ويحسب (تـوفيق الحكيم) ان عـلى الفنان ان يجمع ثروته انّى وجدها، لكن مثل النحلة، إذ يجب عليه ان يتمثل كل ما يكتسب، من اجل ان ينتج شيئاً ذاتياً.

وربمـا سنتساءل: لمـاذا تتحدّد هـذه الدراسة بتوفيق الحكيم، وبـواحدة من مسرحياته؟ هل يعني هذا ان اللامعقول ـ بوجه آخر ـ هو غير موجود في المسرح المصـري المعـاصر؟ والجـواب عن ذلك بالتاكيد سلبي، والامثلة هي: «الفرافير» ليوسف إدريس، و«مسافر الليل» لصلاح عبدالصبور....الخ. ويمكن التوسع بهذه الامثلة، وعلى ايـة حـال، تبقى مسرحيـة «ياطالع الشجرة» مثلاً ذا دلالة خاصة.

وتتالف المسرحية من قسمين: وتمثّل بخمسـة اشخـاص: الزوج، المحقّـق، الدرويش، والخادمة العجوز. امّا الحدث فبسيط بساطة مدهشة، إذ يبدا بتحقيق، فيجلب المحقّق الزوج الذي اختـفت زوجتـه، معترفـاً بانّـه هو الذي قتلهـا. فيـوقف الزوج، ويـوضـع في السجن، لكن... هاهي زوجته تـعـود حيّة تمـاماً، فيطلق سراح الزوج الذي يسال زوجته اين كـانت، لكنه يُـواجه بصمت عنيـد، فيقتلها حقيقة، ويـدفنها تحت الشجـرة الوحيدة التي تُزيّن حديقتهما .

امّا البنية المكرّرة للمسرحية فتعيد الى الذهن بنية مسرحية «في انتظار غودو»، بهذا الاختلاف الذي نحضر بالقسم الاول منه، إعادة للمعنى المسرحي لحدّ القتـل بجميع تفاصيله، وفي القسم الثاني يُنفّذ القتل في الظروف نفسها التي اعلنها.

والغريب هنا هو واحد من خصائص

مسرح اللامعقول يثبّت منذ البداية، عندما تضمّ الخادمة العجوز اختفاء الزوجة الى اختفاء حيوان السمندل، الذي يختبيء في ثقب عند اسفل الشجرة. هذه العلاقة التي يمكن ان نشاهد فيها تظاهرة للرمزية التي دوسوا الحكيم مدةً طويلة، تصبح واضحة في النهاية، عندما تموت الشخصيات - يكون السمندل احدها - في الوقت نفسه؛ لكن إذا كانت جثة الزوجة لايمكن إيجادها، فجثة السمندل تكون قد وجدت. وفضلاً عن ذلك، يصبح هذا الحيوان في لحظة معينة من الحدث انعكاساً مجازياً عن الطفل الذي لم تحرزه الزوجة ولن تحرزه:

«الزوجة: لقد استرحت الآن حقاً وانا اشهد حفلة «سبوعها». مارايك في ثوبها الاخضر. هذا الذي نسجته لها بيدي ؟ .. الم يكن بديعاً على جسمها الصغير؟!

الزوج: جسمها الصغير يكسوه دائماً هذا الثوب الاخضر.. صيفاً وشتاء.. حتى عندما تتجرّد الشجرة من ورقها الاخضر تظلّ هي متألقة في اخضرارها، وهي تهبط الى مسكنها في اسفل الشجرة...» ص ٥٢ من المسرحية.

وهناك تظاهرة اخرى لفكرة «الغريب»، مايمكن ان نسميّه ايضاً عجيباً مدهشاً: ان الزوج، وهو على المسرح، يُرى ثانية مارساً وظيفته كمفتش في القطار، ويلتقي درويشاً يصعد قطاراً يسير، «مثل كل الناس، مادّاً يده في الهواء، خارج نافذة القطار، يجد بطاقتين محلّ بطاقة واحدة، تلك التي يطلبها منه المفتش، الم يقدم للمفتش وثيقة ميلاده عوضاً عن البطاقة؟

وتبدو شخصية الدرويش آتية مباشرة من حكاية عجيبة من «حكايات الف ليلة وليلة». وببصر، وهو يقرا القلوب كما في كتاب المستقبل. عندما تُطلب منه فكرته عن اختفاء الزوجة، فيجيب:

«الدرويش: زوجته.. إمّا انه قتلها... وامّا انّه لم يقتلها بعد...»ص ١٠١.

اما دور الشاهد، او بدقة اكثر، دور المتهم - بكسر الهاء - الذي يؤديه في التحقيق يذكر بما هو الوف في مسرح (يونسكو)، يذكر بالفرسي في مسرحية «ضحايا الواجب» الذي يسبر اغوار اللاوعي ، عند (جوبير) المتّهَم - بفتح الهاء - كمحلّل نفساني حقيقي .

ومع الدرويش، ننتزع الواقع، وننفذ في المناطق الغامضة لما هو ليس بواقع، حيث يصبح كلّ شيء ممكناً، إنّه الدرويش الذي يقول:

«الشجرة... في الشتاء تطرح البرتقال.. وفي الربيع المشمش.. وفي الصيف التين.. وفي الخريف الرمّان...» ص ٩١ .

فبفضل شهادة الدرويش يصبح الزوج البريء متهماً قبل ان يصير قاتلاً.

ومن دون ان نريد الكمال، نستطيع ان نرى في الدرويش رجلاً دينياً مسلماً - هو التحويل الشرقي لـ(غودو) لـ(بيكيت).

وربما احتفظ توفيق الحكيم بالتفسير الذي يكون بموجبه (غودو) إلهاً، جاعلاً من الدرويش ممثلاً لهذه القوة المتسامية التي تُثقل على مصير الإنسان، وتتخذ في الشرق مايُسمى بـ«المكتوب». فلقد نُبّه الزوج مثلما نُبّه «اوديب» لكن بالرغم من كل الاحتياطات لم يستطع شيئاً ضد المصير. وهذا التقارب بين (غودو) والدرويش قد اسنده الظرف نفسه، الذي فرضه هذا الاخير:

وهو طَلَبُ كل شيء، لكن من دون إلقاء اسئلة؛ اليس ذلك هو وسيلة قطع كلّ رابطة بين الانسان والعالم الاخر؟

إنه فقدان القدرة على الارتباط خاصةً، وهو الموضوع الاساسي لمسرح اللامعقول ، الذي امسك به، وردّده (توفيق الحكيم). ويبدو لي ان معابر الاتصال قد قطعت بين الانسان والعالم الاخر، لهذا فالمأساة، مأساة الانسان الحديث، كما قدّمت هنا هي بالتحديد مأساة المعرفة. فالزوج يلاحظ بمرارة:

«منذ مدة طويلة لم اطرح اسئلة على اي احد.. ولم اتلقّ اجوبةً من اي احد» ص ١١٣ .

«الزوج: ولكن سيدنا الشيخ يزعم اني قتلت بسبب الفلسفة...

الدرويش: فلسفة العصر...

الزوج: (للمحقق) اسمعت؟.. ها هو ذا يكرّرها...

الدرويش: فلسفة العصر موجودة فيه.. وفلسفة الشجرة موجودة فيها .

الزوج: فلسفة الشجرة ؟..

الدرويش: نعم..

الزوج: وماهي فلسفة الشجرة؟..

الدرويش: تنتج ولاتسال.. تنتج زهراً لاتشمّه، وثمراً لاتاكله.. ولا تسال لماذا؟ لايجذبها السؤال عن جواب لن تتلقاه ابداً..

إنّ السؤال الخبيثّ الذي لايقدر الزوج ان يطرحه على الدرويش ، يتحوّل في المسرحيّة الى سؤال ساخر، هو جزء تام من حياة الزوجين اليومية: فالزوج يطلب من زوجته، اين كانت في اثناء غيابه، لكنه يواجه بجواب سلبي، «لا»، تكرّر على امتداد ثماني صفحات، فيرتكب الزوج مالا يعوّض، فجدار الصمت الذي يسدّ عليه طريق المعرفة يقوده الى الجريمة، انه مجرم، لانه جرؤ على طرح السؤال.

انّ عدم القدرة على التواصل هو ايضاً صفة من صفات الزوجين في مسرحية: «ياطالع الشجرة»، وهما ليسا دون تماثل، او بصورة دقيقة لايتشابهان كثيراً بالزوجين التقليديين في مسرح (يونسكو) فهما على الأرجح، الرجل المسنّ، والمرأة العجوز لمسرحية «الكراسي» يعودان للظهور هنا.

وفي الواقع، فالزوج والزوجة هما عجوزان، وغياب الزوجة لايمكن تفسيره بحبّ مزيّف. فباعترافهما الخاص، يحبّ احدهما الآخر، وهما متفاهمان بصورة متبادلة. لكن، في المشهد «الخيالي» حيث يراهما المحقق قد عادا ثانية الى الحياة، فيلاحظ ان ليس هناك شيء من ذلك، فعلى النقيض من ذلك تماماً، كل شيء في تصرفاتهما يؤدي الى الاعتقاد بان الزوج قادر على قتل زوجته.

وتتعايش الشخصيتان في المكان نفسه، لكنّ كلاً منهما يحيا منعزلاً في عالم ليس فيه ترابط مع الآخر، فالزوجة لاتحيا الاّ من اجل ابنتها «التي هي غير مولودة»، اما «هو» فلا يعيش الاّ من اجل الشجرة وحيوان السمندر. وشبيهٌ هذان الزوجان بزوجيْ «الكراسي» او «آميديه»، قد انفصلا عن العالم الخارجي، لااحد يراهما، ولا يريان ايّ احد.

إن غياب الرابطة يفسّره وجود التابع «التلفون» الذي يظلّ غير مستعمل خلال سنين، لكن بسبب محاورة كاذبة ـ او بالأحرى حواران داخليان متّسقان ـ التي تصبح ممكنة بسبب غموض العبارات المستعملة المقبولة للواحد والآخر، بالاستعادة المنظّمة لاجابة الآخر. امّا الكلمات فقد اختارها المؤلف بحيث انه احيا هذا الاتّصال الظاهري .

إن «اللامعقول» كما فهمه (توفيق الحكيم) هو الذي وجده ثانية في تقنية المسرحية، وبهذا الصدد، ينبغي لنا الكلام عن الحداثة اولى من التحدث عن التصرّفات غير المعقولة، فمثلما اعلن المؤلف في المقدمة، فانّه يُزيل الحدود بين الازمنة، والامكنة، فالزوج يعيش في ماضٍ ـ حاضر ، والقتل الآتي مكتوب في الماضي، ومن اجل التطوّر المقبل للشجرة الخيالية نجد الزوج يقتل.

إنّ (توفيق الحكيم) يُدرك واقع ان الزمن في المسرح غير منعكس لمدة طويلة، فيلجأ الى قطع التسلسل التاريخي، ويُحيي مشاهد الماضي في الوقت نفسه، الذي يقدّم فيه الحدث، والشخصية التي تكاد تتمتع ببهجة الغموض ، تلعب، وتجد نفسها تلعب في مكانين وزمانين مختلفين. وفضلاً عن ذلك، فالرغبة اللاشعورية لكلٍ من الزوجين المتنازعين تظهر باشارات مسموعة تامّة، اي باغنيتين شعبيتين: والتعبير عن حبّ الامومة الحاصل باشارات لغوية يتضاعف بالاغنية التقليدية «سبوع»، العيد المحتفل به في اليوم السابع لميلاد طفل، وحبّ الشجرة يوضحّ باغنية ينشدها مجموع من التلاميذ في القطار.

لقد خضعت اللغة لبحث خاص، ومثلما يقول (توفيق الحكيم) فإنه لايلجأ الى اللهجة العامية، لكنّه يذلّل الصعوبة، ويجعل شخوصه تتحدّث بلغة ظريفة قريبة جداً من العامية، إنه يعود الى طريقة استخدمها بحذق، وعندما تمثّل درس (يونسكو) و(بيكيت) فانه يحتال لكي يمنح اللغة دوراً قريباً جداً من ذاك الذي نسباه لها، إنّها اللغة المصوغة من سلسلة من الاحاديث الذاتية التي تبرز عزلة الزوجين، وهي اللغة الدائرة في فراغ تكشف عبث المنطق التقليديّ.

«المفتش: .... اعطني تذكرتك التي تركب بها قطاري هذا.

الدرويش: واذا لم اعطك التذكرة...

المفتش: تتخذ ضدك الاجراءات...

الدرويش: وماهي الاجراءات ؟

المفتش: دفع ثمن التذكرة مع الغرامة..

الدرويش: واذا لم يكن معي نقود ...

المفتش: انزلك من القطار في اوّل محطة واسلمك الى ناظرها...

الدرويش: وماذا سيصنع بي ناظرها؟

المفتش: يسلمك للبوليس ...

الدرويش: وماذا يصنع بي البوليس ؟

المفتش: يحرّر لك محضر مخالفة ويقدّمك للمحاكمة...

الدرويش: وبماذا تنتهي المحاكمة ؟

المفتش: بالحكم عليك بغرامة...

الدرويش: واذا لم ادفع الغرامة ؟

المفتش: توضع في الحبس...

الدرويش: وماذا افعل في الحبس؟..

المفتش: لا تفعل شيئاً..

الدرويش: انا الآن لا افعل شيئاً..»

ص ٨٦ ـ ٨٨ من المسرحية ـ

ان إظهار آلية اللغة يكشف عن إقامة علاقات «لامعقولة» من السبب الى النتيجة، اذ تتحول اللغة من وظيفتها المنطقية كوسيلة للارتباط فتبدو الذكريات هنا وهناك في «المغنيّة الصلعاء».

لكن الحكيم لا يقف عند هذا الحدّ، بل يمضي نحو ايحاء الفكرة التي تميتها الكلمات: تماماً، مثل استاذ «الدرس» الذي يقتل تلميذه الذي لايفتأ يعيد ان لديه «وجعاً في الاسنان» في اثناء هياج لفظيّ، فالزوج يقتل زوجته التي تُصرّ على الاجابة بدلاً، عن سيل الاسئلة التي يطرحها عليها الزوج.

الدكتور مجدي محمد شمس الدين ابراهيم

استاذ مساعد بكلية التربية

جامعة عين شمس

الخرافات والمواعظ والمحاورات على لسان الحيوان

الفصل الاول

الخرافات على لسان الحيوان

الخرافة على لسان الحيوان قصة رمزية ممثلوها من الحيوانات وهذه تقوم بدور انساني بحت وهي تعي وتفكر وتتحدث وتتكلم كالانسان. وتشتمل الخرافة على مغزى خلقي فيما نرجح.

وقد اختلف الباحثون وتباينت آراؤهم ونظراتهم في الخرافة. فيرى بعض الباحثين انها تشتمل على الافكار الفلسفية الرفيعة والتعاليم الدينية السامية، بينما يرى آخرون ان الخرافة ليست الاداة المناسبة لحمل هذه الافكار والمبادىء. ويشترط بعض الدارسين اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي وان هذا مما يميزها عن حكاية الحيوان التي تتكون من شخوص من عالم الحيوان ولكنها لاتشتمل على مغزى خلقي، بينما لايشترط آخرون اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي.

واعرض فيما يلي بعض آراء الباحثين في الخرافة:

يرى المفكر الالماني لسنج ان القصص الشعبي عموماً يتصف بالتماسك وان الغرض الاخلاقي اهم صفات الخرافة[1].

وقد ذكر الكزاندر هجرتي كراب راي لنج السابق وتصدى له ورد عليه وقدم الدليل على بطلانه وهذا الدليل يتمثل في المصير المؤلم الذي لقيه راي لسنج السابق في الخرافة فقد طواه النسيان ولم ياخذ به احد[2]. ويرى الكزاندر هجرتي كراب ان الخرافة قد نشات عن حكاية الحيوان الشارحة وهذه الاخيرة قد تتصف باي صفة الا ان تكون شيئاً متماسكاً او مطلقاً. وهو يرى انه ليس من الضروري اذن ان نطيل الحديث عن الغايات الاخلاقية التي تنتحلها الخرافات وان الخرافة ليست الاداة

اما دكتور جونسون dr. johnson فيعرف الخرافة[1] بانها قصة تخترع فيها شخصيات غير عاقلة وتتكلم كالانسان ولها عواطف ومشاعر كالناس ولابد ان تشتمل الخرافة على المغزى الخلقي.

اما شارل اوبرتان Ch. Aubertin فيرى[2] ان للخرافة معنيين، معنى عام ومعنى خاص، اما المعنى العام فهو قريب من قصة خيالية. اما المعنى الخاص فهو انها قصة قصيرة من الشعر او النثر ذات تمثيل مسرحي والممثلون غالباً من الحيوانات لكن طبيعة الانسان تبقى ظاهرة في هذا التمثيل ويبقى الطابع الانساني ملحوظاً ابداً.

فالخرافة عند اوبرتان تشتمل على ممثلين من الحيوانات ولكنها تقوم بادوار انسانية وتتصف بصفات انسانية بحتة ولايشترط اوبرتان اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي وهو يختلف في ذلك مع الباحثين السابقين .

اما لافونتين الشاعر الفرنسي العملاق (١٦٢١ ـ ١٦٩٥) فيرى[3] ان خرافة الحيوان تشتمل على عنصرين احدهما الروح، والثاني الجسم. اما الجسم فهو الحكاية واما الروح فهو المغزى الخلقي والمعنى الرمزي للحكاية ولكي يكشف عن الروح لابد من تصويره تصويراً يبرز كل ما للروح من خصائص .

اما الدكتور غنيمي هلال فيعرف الخرافة على لسان الحيوان بانها[4] حكاية ذات طابع خلقي وتعليمي في قالبها الادبي الخاص بها وهي تنحو منحى الرمز في معناه اللغوي العام لا في معناه المذهبي، فالرمز فيها معناه ان يعرض الكاتب او الشاعر شخصيات وحوادث على حين يريد شخصيات وحوادث

اخرى عن طريق المقابلة والمناظرة بحيث يتتبع المرء في قراءتها صور الشخصيات الظاهرة التي تشف عن صور شخصيات اخرى تتراءى خلف هذه الشخصيات الظاهرة وغالباً ماتحكى على لسان الحيوان او النبات او الجماد ولكنها قد تحكى كذلك على ألسنة شخصيات انسانية تتخذ رموزاً لشخصيات اخرى.

وحكايات الحيوان تنشأ فطرية في ادب الشعب قبل ان ترتقي من الحالة الشعبية (الفلكلورية) الى المكانة الادبية وادنى صورها في هذه الحالة ان تفسر ظواهر طبيعية تفسيراً ميتافيزيقياً اسطورياً على حسب عقائد الشعب او تبين اصل ما سار بين العامة من امثال، وحينئذ تجري هذه الخرافات والاساطير الشعبية مجرى الحقائق ولايكون لها معنى رمزي في صورته التي تحدثنا عنها واذن لاتندرج مثل هذه الاساطير والخرافات في الجنس الادبي الذي نحن بصدد الحديث عنه مهما اجيدت صياغتها الادبية ولكنها هي الاصل البدائي لنشأته اما حين ترتقي هذه الاساطير والحكايات ويتوافر لها ماذكرناه قبل من معنى رمزي فانها تؤلف الجنس الفني المقصود هنا.

والدكتور غنيمي هلال يذهب الى ماذهب اليه الكساندر هجرتي كراب من ان حكاية الحيوان تعتبر الاصل للخرافة فهم جميعاً قد فرقوا بين مصطلح خرافة الحيوان، ومصطلح حكاية الحيوان ومع هذه التفرقة يعود غنيمي هلال فيخلط بين المصطلحين فيقول: واذن لاتندرج مثل هذه الاساطير والخرافات في الجنس الادبي الذي نحن بصدد الحديث عنه ....الخ.

فهو يعني بالخرافات في هذه العبارة حكاية الحيوان الفطرية التي تخلو من المعنى الرمزي وكان الادق ان يعبر عنها بحكاية الحيوان لابخرافة الحيوان لاسيما انه فرق بينهما من قبل.

وخلط الدكتور غنيمي هلال بين مصطلحي (خرافة الحيوان، وحكاية الحيوان) اضطره ان يقول في آخر كلامه السابق (اما حين ترتقي هذه الاساطير والحكايات ويتوافر لها ماذكرناه قبل من معنى رمزي فانها تؤلف الجنس الفني المقصود هنا) فالجنس الفني المقصود هنا هو (خرافة الحيوان) ولو انه حدد المصطلحات تحديداً دقيقاً لما وقع في هذا الخلط والاضطراب بين استخدام كل من مصطلح خرافة الحيوان ومصطلح حكاية الحيوان على نحو مارأينا.

ونخلص من استعراض هذه الآراء الى ان العلماء اختلفوا فيما بينهم وتباينت آراؤهم في معنى الخرافة ، فذهب بعضهم وهو اوبرتان الى انها ترادف مصطلح (قصة خيالية) .

بينما رأى آخر هو لسنج انها الاداة المناسبة لحمل الافكار الفلسفية العميقة والمبادىء الدينية والاخلاقية السامية، بينما ذهب ثالث وهو كراب الى انها ليست الاداء المناسبة لحمل مثل هذه المبادىء والقيم والافكار. وبينما يشترط معظم الباحثين اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي فان قلة من الباحثين مثل اوبرتان لايشترط هذه الشرط .

وان دلّ هذا الاختلاف على شيء فانما يدل على ان مصطلح (خرافة الحيوان) لم يستقر ولم يثبت ولم يحدد تحديداً نهائياً بعد .

ونحن نلاحظ مثل هذا الاختلاف بين العلماء وتباين وجهات نظرهم عندما يتعرضون لتحديد مصطلحات انماط الادب الشعبي عامة مثل الاسطورة[١٠] والحكاية الشعبية[١١] والحكاية الخرافية[١٢]، لان هذه المصطلحات لم تستقر ولم تتحدد تحديداً نهائياً بعد ولايزال العلماء يختلفون حولها اختلافاً بيناً.

ومهما يكن من امر فخرافة الحيوان هي القصة التي تتكون من شخوص من عالم الحيوان وهذه الشخوص تقوم بادوار انسانية بحتة مع احتفاظها بحيوانيتها ونرى انه لابد وان تشتمل خرافة الحيوان على مغزى خلقي معين وان هذا المغزى اهم مايميز خرافة الحيوان عن حكاية الحيوان التي لاتشتمل على مغزى خلقي كما ساوضح بعد قليل.

وتتضمن الخرافة المغزى في ثناياها دون ان ينص عليه في نهاية القصة وهذا مما يميز خرافة الحيوان عن قصة الموعظة التي ينص فيها على المغزى في نهايتها كما سياتي . على انني ارى ان المغزى الذي تتضمنه الخرافة يكون مغزى قريباً بحيث لايتجاوز بعض المبادىء الاخلاقية القريبة او اعطاء بعض الدروس النافعة فنحن نرى ان الخرافة صالحة لان تلقن مثل هذه الدروس النافعة وان تحمل مثل هذه المبادىء الاخلاقية القريبة ولكنها غير صالحة لنقل الافكار الفلسفية العميقة والمبادىء والقيم الاخلاقية والدينية السامية الرفيعة. اما حكاية الحيوان فهي قصة يمثل فيها الحيوان ويتكلم كالانسان الا انها لاتشتمل على مغزى خلقي ولا غاية اخلاقية وهذا مما يفرق بينها وبين خرافة الحيوان.جاء في دائرة المعارف البريطانية مادة Fable ماياتي (ونجد في قصص الحيوان الاولى وهي الاصل المباشر لخرافات ايسوب ان القصة تروى لذاتها

فقط وانها تخلو من المغزى).

وقد نشأت حكاية الحيوان نشأة فطرية طبيعية لتفسير بعض الظواهر الطبيعية او لتفسير بعض الظواهر المتعلقة بالحيوان كصوت الحيوان او خلقته او طبعه او رائحته وحكاية الحيوان الخالية من المغزى تمثل النشأة الاولى للقصص الحيوان وقد وضعها الانسان الاول بتفكيره الساذج المحدود وعندما ارتقى التفكير الانساني وترك الانسان اطوار البداوة وفكر تفكيراً مركباً بدأ في الحاق المغزى الخلقي بهذه القصص وصارت حكاية الحيوان صورة من صور الرمز او التلميح فهي تتضمن قصة ومن ورائها غاية خلقية ترمي اليها او فكرة بذاتها تهدف الى تحقيقها. هذه الحكايات التي صارت تتضمن المغزى والتي صارت صورة من صور الرمز او التلميح هي ما نطلق عليها خرافات الحيوان.

ومما يميز حكاية الحيوان انها تكون بسيطة ساذجة اما خرافة الحيوان فتكون اكثر تعقيداً وطولاً من حكاية الحيوان ولذا فان خرافة الحيوان تتطلب تفكيراً مركباً لما تتطلبه من خيال يستطيع ان ينتقل من القصة الى مغزاها او الى هدفها.

ومن الامثلة على حكاية الحيوان الحكاية التالية التي تحاول ان تعلل صوت البومة وتروى هذه الحكاية[13] انه ذات يوم اتخذ الاله صورة شحاذ ودخل مخبزاً والتمس من اصحاب هذا المخبز ان يعطوه شيئاً من الخبز الذي كانوا يخبزونه في ذلك الوقت واخذت صاحبة المخبز قطعة من العجين ووضعتها في النار كي تخبزها لهذا الشحاذ ولكن ابنتها لامتها على اسرافها وتبذيرها وان العجينة كبيرة وطلبت منها ان تنقص منها فاقتطعت الام جزءاً من العجينة ووضعت الباقي في النار ولكن قطعة العجينة اخذت تكبر وتزيد حتى صارت عظيمة الحجم وعندئذ صاحت ابنة الخباز هيو هيو هيو .. وكانت تلك هي صيحة البومة.

لقد مسخ الاله الفتاة وحولها بومة جزاءاً لها على شرها وخبثها.

وقد وصلتنا هذه الحكاية المفسرة برواية اخرى لم تكن البومة فيها ابنة خباز بل كانت من اصل اكرم وقد وردت هذه الرواية في الاغنية الشعبية الانكليزية التالية التي تقول :

«ذات مرة كنت ابنة ملك».
«اجلس في حجر سيدة».
«ولكنني اليوم مشردة بالليل».
«منفية بين اشجار الصفصاف».
«ازعق هو هو هوا هوا».
«هوا هوا».
«وقدماي باردتان».
«الرحمة لي».
«فانت تراني مظلومة فقيرة عجوزاً».
«وذات يوم كنت ابنة ملك».
«اجلس في حجر ابي».
«ولكني اليوم مشردة فقيرة».
«اختبيء في شجرة جوفاء»[14] .

فالبومة في هذه الاغنية كانت ابنة ملك في الاصل وقد ذكرت الرواية الاولى السبب في تحول ابنة صاحبة المخبز الى بومة اما الرواية الثانية فلم تذكر لنا السبب في هذا التحول. ولكن الروايتين تفسران السبب في صوت البومة كما تعكسان التصور الشعبي لهذا الطائر المشؤوم.

والرواية الاولى تقرن بين البومة والنفسية الشريرة الخبيثة لابنة الخباز التي كانت خبيثة النفس مناعة للخير.

ويعلق كراب على الرواية الاولى للقصة بقوله: (ولعلنا نرى بغير عناء ان الذي وضع هذه الحكاية لم يكن انساناً مستقراً بل كان الغالب الظن شخصاً متشرداً او قل انه كان طفيلياً شحاذاً).

ونحن لانتفق مع كراب في هذا التفسير اذ اننا لو سلمنا به لارجعنا كل حكاية كهذه الى واضع يتفق في صفاته الشخصية مع بطلها الامر الذي لم يقل به احد من الباحثين ولايتفق مع طبيعة هذا النوع من الحكايات، فقد وضعت حكاية الحيوان لتفسير بعض الظواهر الطبيعية او الكونية او تفسير بعض الظواهر الخاصة بالحيوان، وقد رسمت شخوصها بطريقة طبيعية تلقائية دون ان يكون هناك علاقة بالضرورة بين واضع الحكاية وطبيعة هذه الشخوص .

ومن الامثلة على حكاية الحيوان التي تفسر بعض المظاهر الطبيعية تلك الحكاية التي تحاول ان تعلل كثرة الجزر في الهند وهذا الجسر الذي يصل بين الهند وجزيرة سيلان وهذه الحكاية تقول[15]:

ان راما فقد زوجته سيتا بحيلة دبرها له رافانا ملك سرنديب ولما علم بحقيقة الامر قصد مسرعاً الى مكان رافانا في

مدينة لانكا بجزيرة سيلان وفي طريقه الى الساحل الجنوبي مر باقليم تسكنه قبيلة متوحشة تشبه هيئة القرود فحاولت ان تعوقه ولكنه شق طريقه بينها في غير خوف فاعجبت القرود ببسالته وحالفته وتطوع جيش جرار منها لصحبته ليعاونه على عدوه وبلغ راما على راس جيش القرود الشاطىء الجنوبي ولما عاقه البحر عادت القرود الى جبال هملايا وحملت منه اثقالاً لاحصر لها من الصخر فقذفت بها الى الماء فشيدت بها جسراً يصل مابين الارضين وعطف اله البحر على راما ايضاً فرفع له قاع البحر حتى يهون على القردة ماكلفوا بصنعه ومادامت السماء سماء والارض ارضاً فسيظل هذا الجسر ناطقاً باسم راما وعبر جيش القردة الى مدينة لانكا وحاصروها ودامت الحرب بين المغيرين والمدافعين قوية عنيفة حتى هزم رافانا وقتل وتخلصت سيتا وعادت الى زوجها.

وهذه الحكاية جزء من الملحمة الهندية القديمة التي تسمى رامايانا وهي كالمهابهاراتا تحتوي على كثير من اساطير الهند وفيها قصص حيواني يشرح مظاهر فلكية وكونية.

والقصة تفسر كثرة الجزر في الهند تلك الجزر الصغيرة المنتشرة بين الهند وسيلان والتي لاتزال تسمى عند الاهالي جسر راما وهي التي يطلق عليها الجغرافيون اسم جسر آدم.

والقصة تشتمل على الحيوان الذي يمثل دوراً انسانياً ولكنها لاتتضمن المغزى الخلقي وهذا المغزى اهم مايميز الخرافة ويفرق بينها وبين حكاية الحيوان .

ونستطيع ان نقول ان خرافة الحيوان هي في الواقع حكاية حيوان متضمنة للمغزى الخلقي وتمتلىء الاداب العالمية بنماذج متنوعة من خرافات الحيوان .

واقدم فيما يلي انموذجاً لخرافة الحيوان من تراثنا العربي القديم جاء في البصائر والذخائر[١٥]: «اولم طائر فارسل رسله يدعو اخوانه فغلط بعض الرسل وجاء الثعلب فقال: اخوك يقرا عليك السلام ويسالك ان تتجشم الغداء له يوم كذا وتجعل غذاءك عنده فقال الثعلب قل له السمع والطاعة فلما رجع واخبر الطائر بغلطه اضطربت لذلك الطيور وقالوا له يامشؤوم اهلكتنا وعرضتنا للحتف ونغصت علينا امرنا فقالت القبرة انا صرفت الثعلب بحيلة لطيفة مالي عندكم؟ قالوا تكونين سيدتنا، عن رأيك نصدر، والى امرك نصير. فقالت:
• مكانكم ومشت الى الثعلب فقالت له اخوك يقرا عليك السلام ويقول تحضر غداً يوم الاثنين وقد قرب الانس بحضورك ..فاين تحب ان يكون مجلسك مع الكلاب السلوقية او مع غيرها من انواع الكلاب؟ فتجرعها الثعلب ثم قال ابلغي اخي السلام وقولي له انا مسرور بقربك شاكراً على مامنحتني من مكانك ولكن قد تقدم لي نذر منذ دهر بصوم الاثنين والخميس فلا تنتظروني».

وهذه القصة تكشف عن دهاء الثعلب ومكره وهي تقدم للانسان بعض الاداب التي تدعو الى اعمال الفكر والحرص ومصانعة الاقوياء طالما عجز الضعيف عن المقاومة، ولكنها لاتشتمل على مبادىء اعمق ولا ابعد من ذلك ولاتستطيع ان تعطي اتجاهاً فلسفياً معيناً او مذهباً دينياً بذاته.

ومثل هذه الخرافة الاتية التي يرويها لنا الميداني عند حديثه عن المثل القائل «لااحب تخديش وجه الصاحب».

يقول الميداني[١٦] (قال يونس تزعم العرب ان الثعلب راى حجراً ابيض بين لصبين[١٧] فاراد ان يغتال به الاسد فاتاه ذات يوم فقال (يا ابا الحارث الغنيمة الباردة شحمة رايتها بين لصبين فكرهت ان ادنو منها واحببت ان تولى ذلك فهلمّ لاريكها) قال فانطلق بي حتى قام به عليه فقال دونك ياابا الحارث فذهب الاسد ليدخل فضاق به المكان فقال له الثعلب اردس براسك اي ادفع براسك قال فاقبل الاسد يردس براسه حتى نشب فلم يقدر ان يتقدم ولا ان يتاخر ثم اقبل الثعلب يخوره اي يخدش خورانه من قبل دبره فقال الاسد (ماتصنع ياثعالة ؟ قال اريد لاستنقذك قال فمن قبل الراس اذن فقال الثعلب لااحب تخديش وجه الصاحب يضرب للرجل يريك من نفسه النصيحة ثم يغدر).

ويعتبر كتاب كليلة ودمنة اول مؤلف مستقل للخرافات في الادب العربي. وقد ترجمه عبدالله بن المقفع في القرن الثاني الهجري فيما نرجح[١٨] والكتاب اصل في الهندية السنسكريتية بعنوان البنجاتنترا وهذا الاصل الهندي كان موجوداً فيما يرجح العلماء في القرن الخامس الميلادي. وقد وصل العلماء الى هذه النتيجة عندما وجدوا انه اعتمد على كتاب كوطيلة ارثا شاسترة ونقل فقرات متعددة منه وبذا يكون كتاب البنجاتنترا قد ظهر بعد كتاب كوطيلة ارثا شاسترة والم يقطع العلماء بتاريخ محدد لظهوره بل اعتمدوا على الظن والترجيح ومهما يكن من امر فقد وضع كتاب البنجاتنترا فيما بين سنتي ١٠٠ق.م و٥٠٠م كما يرجح الدكتور عبدالحميد يونس[١٩] .

وقد قام الدكتور عبدالحميد يونس بترجمة الاصل السنسكريتي للبنجا تنترا الى العربية وذلك في كتابه القيم

الاسفار الخمسة او البنجاتنترا.

القول ان كتاب ابن المقفع كان اول مؤلف مستقل لخرافة الحيوان في الادب العربي وحقاً وجدت خرافات حيوانية قبل ابن المقفع في العصر الجاهلي كما سنبين فيما بعد الا انها لم تجمع في مؤلف واحد مستقل فصاحب كليلة ودمنة هو اول من افرد لخرافة الحيوان مؤلفاً مستقلاً بها وكان لكتابه اثر كبير على ثقافات العالم اجمع حيث ترجم الكتاب الى معظم اللغات العالمية وحاكاه كثير من الادباء في هذه اللغات شعراً ونثراً.

واقدم فيما ياتي انموذجاً من خرافات كليلة ودمنة وهو باب الثعلب واليمامة ومالك الحزين الذي يقول فيه ابن المقفع:

قال الملك للفيلسوف: قد سمعت هذا المثل فاضرب لي مثلاً في شان الرجل الذي يرى الراي لغيره ولا يراه لنفسه. قال الفيلسوف: ان مثل ذلك مثل الحمامة والثعلب ومالك الحزين. قال الملك: ومامثلهن ؟

قال الفيلسوف: زعموا ان حمامة كانت تفرخ في راس نخلة طويلة ذاهبة في السماء فكانت الحمامة تشرع في نقل العش الى راس تلك النخلة فلايمكن ان تنقل ماتنقل من العش وتجعله تحت البيض الا بعد شدة وتعب ومشقة. لطول النخلة وسمقها. فاذا فرغت من النقل باضت ثم حضنت بيضها، فاذا فقست وادرك فراخها، جاءها ثعلب قد تعاهد ذلك منها لوقت قد علمه بقدر ما ينهض فراخها، فيقف باصل النخلة فيصيح بها ويتوعدها ان يرقى اليها، فتلقي اليه فراخها، فبينما هي ذات يوم قد ادرك لها فرخان إذ اقبل مالك الحزين فوقع على النخلة، فما راى الحمامة كئيبة حزينة شديدة الهم قال لها مالك الحزين: ياحمامة مالي اراك كاسفة اللون سيئة الحال؟ فقالت له: يامالك الحزين، ان ثعلباً دهيت به كلما كان لي فرخان جاءني يهددني ويصيح في اصل النخلة. فافرق منه فاطرح اليه فرخي قال لها مالك الحزين: اذا اتاك ليفعل ماتقولين فقولي له: لا القي اليك فرخي ، فارق الي وغرر بنفسك، فاذا فعلت ذلك واكلت فرخي، طرت عنك ونجوت بنفسي. فلما علمها مالك الحزين هذه الحيلة طار فوقع على شاطيء نهر. فاقبل الثعلب في الوقت الذي عرف فوقف تحتها، ثم صاح كما كان يفعل. فاجابته الحمامة بما علمها مالك الحزين: فقال لها الثعلب: اخبريني من علمك هذا؟ قالت مالك الحزين. فتوجه الثعلب حتى اتى مالكاً الحزين على شاطيء النهر. فوجده واقفاً. فقال له الثعلب: يامالك الحزين، اذا اتتك الريح عن يمينك فاين تجعل راسك؟ قال: عن شمالي. قال: فاذا اتتك الريح عن شمالك فاين تجعل راسك؟ قال: اجعله عن يميني او خلفي. قال: فاذا اتتك الريح من كل مكان وكل ناحية فاين تجعله؟ قال اجعله تحت جناحي. قال: وكيف تستطيع ان تجعله تحت جناحك؟ ما اراه يتهيا لك. قال: بلى. قال: فارني كيف تصنع؟ فلعمري يامعشر الطير لقد فضلكم الله علينا، انكن تدرين في ساعة واحدة مثل ماندري في سنة، وتبلغن مالانبلغ، وتدخلن رؤسكن تحت اجنحتكن من البرد والريح. فهنيئاً لكن. فارني كيف تصنع فادخل الطائر راسه تحت جناحه فوثب عليه الثعلب مكانه فاخذه فهمزه همزة دقت عنقه ثم قال: ياعدو نفسه. ترى الراي للحمامة، وتعلمها الحيلة لنفسها، وتعجز عن ذلك لنفسك حتى يستمكن منك عدوك ثم اجهز عليه واكله.

وتقدم القصة مجموعة من المبادىء الاخلاقية فنجد فيها دعوة الى الحذر ومصانعة الاقوياء ومسالمتهم عندما يعجز الشخص الضعيف عن مصارعتهم ومقاومتهم لان التهور والاندفاع في هذه الحالة قد يطيح بالضعيف كما اطاح بحياة مالك الحزين عندما تهور واندفع ولم يكن على حذر في موقفه مع الثعلب فدفع حياته ثمناً لتهوره هذا .

وتقدم القصة صورة لثلاثة نماذج بشرية جديرة بالملاحظة حقاً يرمز اليها الثعلب واليمامة ومالك الحزين . اما الثعلب فيرمز للشر والانانية وهو ينتهز كل فرصة تواتيه لنيل مآربه الوضيعة وتحقيق اغراضه الدنيئة ولايسع جهداً في التغرير بالاخرين وتنفيذ خطته التي تستهدف النيل من الضعفاء. وانانيته تدفعه دائماً الى عدم الاكتراث بمشاعر الاخرين واحاسيسهم مادام يحقق اطماعه، وهو جبان لاينال الا من الضعفاء ولا يستطيع مواجهة الاقوياء وهو يعمل ما استطاع ان يضرب حصاراً حول ضحاياه ويعزلهم عن العالم الخارجي حتى لاتتسرب اليهم الافكار التحررية الواعية فيتمردون عليه. لذا ينزعج الثعلب غاية الانزعاج عندما يوقف مالك الحزين اليمامة على حقائق الامور ويهديها سبيل الرشاد ويدلها الى تلك الفكرة الواعية التي تخلصها من ظلم الثعلب وجبروته ولايزال الثعلب بمالك الحزين هذا حتى يقضي عليه في النهاية ليتخلص من عقبة كؤود وعندما يقضي عليه فانما يقضي في الواقع على الفكر الواعي الحر الذي يمكن ان يتسرب الى ضحاياه جميعاً فيتمردون عليه كما تمردت اليمامة من قبل.

اما اليمامة فرمز لطبقة البسطاء الذين لايملكون عدا قدرات قليلة للغاية وهم يتميزون بالغفلة والقصور الفكري فلا

يستطيعون ادراك ابسط الامور والمسلمات من الحقائق ثم انهم يتصفون بالاستسلام والسلبية في حياتهم فلا يحاولون مقاومة اي عدوان يوجه اليهم او درء اي خطر يحدق بهم او دفع اي ظلم يستهدف النيل منهم.

وهكذا تتعرض اليمامة لاعتداء الثعلب على صغارها وينالها منه الظلم مرة بعد اخرى ولا تحاول مقاومته او دفعه او تجنب هذا الظلم ولا تحاول اعمال فكرها في تجنب المصير المؤلم الذي يلقاه صغارها في كل مرة على يد الثعلب فنراها تلقي بهن اليه باستسلام مطلق دون ان تفطن للحقيقة التي كشفها لها مالك الحزين اخيراً والتي تعتبر بديهة من البديهيات وهي ان الثعلب لايستطيع ان يرقى اليها فاذا فرض جدلاً انه استطاع فانها تطير وتنجو بنفسها فلا ينالها اكثر مما كان ينالها من قبل وهو فقدان صغارها.

اما مالك الحزين فهو رمز للشخصية التي تجمع بين التناقضات فهو يرى الراي لليمامة ويعلمها الحيلة التي تتخلص بها من ظلم الثعلب وجبروته ويعجز ان يرى مثل هذا الراي لنفسه. فعندما تعرض للخطر من الثعلب لم يستطع ان يعمل فكره عن التخلص منه كما عمل من قبل لليمامة بل وقف من الثعلب نفس الموقف الذي وقفته اليمامة من قبل والذي يتسم بالضعف والاستسلام والسلبية والعجز وينم عن قصور فكري وعجز عن التفكير السوي.

ولقد كان لخرافة الحيوان في كليلة ودمنة اثر كبير على خرافات لافونتين الشاعر الفرنسي العملاق[٢٠]. ومع هذا يعتبر لافونتين اعظم من برع في فن خرافة الحيوان وبلغ فيه اقصى ما قدر له من رقي واكتمال حتى اليوم.

وتمتاز خرافات لافونتين ببساطتها ورقة شعرها وتنوعها والدقة الكبيرة في رسم شخوصها الحيوانية وتشتمل كل منها على مغزىً خُلقي يتضح من خلال المواقف والمحاورات التي تجري على لسان الحيوانات[٢١].

ويتخذ لافونتين من خرافاته وسيلة لنقد المجتمع والناس من حوله فيوازن بين بعض الحيوانات في خرافاته وبعض النماذج البشرية من المجتمع لما بينهم من اوجه التقاء وتشابه في السلوك والتصرف كما نجد في خرافته (الحمار الذي لبس جلد الاسد) فهو يسخر فيها من هؤلاء الذين يتصفون بالعجز وضيق الافق وقلة الحيلة فيتصورون انهم قادرون على خداع الآخرين. وهذه الشخصيات العاجزة تدعي القدرة والقوة فاذا جد الجد ودعيت الى العمل والانجاز تقاعست وتراجعت وظهرت حقيقة امرها وبرز عجزها[٢٢].

يقول لافونتين في هذه الخرافة:

وفي فرنسا قام جم عدد ... يجلبون بغية التمجدِ
بهم يليق مثل لم يبعد ... عنهم فهم ان تبلهم لم تحمدِ
وان يرعك باسهم ذو السؤدد ... فجله لموكب محتشدِ
بهم تروح خيلة وتغتدي[٢٣]

وقد التفت هنري تين[٢٤] الى الموازنات التي يجريها لافونتين بين حيوانات خرافاته وبين نماذج بشرية معينة فنشر كتاباً طريفاً عن خرافات لافونتين بين فيه التشابه الكبير بين الرموز الحيوانية في خرافات لافونتين وماترمز اليه من النماذج البشرية ومن ذلك الاسد فهو عظيم ووقور دائماً وهو يعي ويدرك كل مايليق بعظمته من سلوك ومالايليق ولذا ترفعت مخالبه عن افتراس الوعل عندما امتنع عن البكاء على اللبوءة حين ماتت. مع هذا فلم يعفه من العقاب ولكنه دعى الوحوش ان تقدمه قرباناً لروحها الطاهرة كما جاء تين بموازنات كثيرة بين حيوانات اخرى واشباهها من طبقات المجتمع في العصر الذي كان يعيش فيه لافونتين كالموازنة بين الثعلب والذئب والكلب ومن يشبهها من افراد حاشية السلطان والموازنة بين الرجل العادي والنسناس ويرى تين ان الشاعر لافونتين قد استطاع بملاحظته الدقيقة ان يرسم طبقات المجتمع الفرنسي في القرن السابع عشر بدقة كبيرة وان يشمل كل ما يعيد اليها الحياة بعظمتها ونقاط الضعف فيها ومن طرفها المفرط الى فقرها المضجع ومن الحاكم الى الرجل العادي او قل من الاسد الى النسناس[٢٥].

وقد اقتبس لافونتين عشرين خرافة من خرافات كليلة ودمنة ضمنها الجزء الثاني من خرافاته على ماصرح في مقدمة هذا الجزء، بل ان لافونتين يتجاوز التاثر بكتاب كليلة ودمنة الى التاثر بكتاب البنجا تنترا ومن ذلك القصة المشار اليها (حمار في جلد اسد) فقد تاثر فيها لافونتين بقصة البنجاتنترا (حمار في جلد نمر) وهي تقول[٢٦]: (يحكى ان غاسل ثياب كان له حمار وهنت قواه بسبب ماكان يحمله من الثقل عظيمة من الثياب تفوق طاقته وراى غاسل الثياب ان ينعشه فكساه بجلد نمر واطلقه يرتع ويمرح ليلاً وياكل الحب الذي يملكه غيره واخذ

الحمار يأكل من الحب ماشاء بدون ان يقترب منه احد ولم يفكر احد في ان يبعده عن الحب لان الناس ظنوه نمراً واتفق يوماً ان رآه فلاح كان يعمل حارساً للحب وقال في نفسه هذا نمر انثى هالك لامحالة وانحنى ولف جسده في عباءة رمادية وتسلل يتخذ في حذر وفي يده قوس مشرعة وعندما رآه الحمار عن بعد وكان قد سمن واستعاد قواه ظن ان الفلاح اتاناً. ولما كانت شهوته قد حانت فقد عدا خلف الفلاح باقصى مايستطيع من سرعة وبدا يطارده فاطلق الرجل ساقيه للريح وجرى كما لم يفعل من قبل وقال الحمار في نفسه لعلها اخطأت الظن بي واعتقدت انني نمر لانني ارتدي جلده ولابد لي ان اعود الى طبيعتي واطمئنها بالنهيق. وما ان استقر على هذا الراي حتى بدا في النهيق وسمع حارس الحب هذا الصوت فدهش له وعرف انه انما يواجه حماراً لانمراً فاستدار واطلق عليه سهماً صرعه في الحال.

ولهذا اقول ان الحمار الاحمق الذي كان يرتدي جلد نمر لقي مصرعه بعد ان ظل يرعى الحشائش بلا انقطاع امداً طويلاً بسبب زلة الكلام.

ومن الواضح الجلي ان لافونتين اقتبس حكايته من حكاية البنجاتنترا المشار اليها الا ان حمار لافونتين كان اقرب الى المنطق والعقل من حمار البنجاتنترا اذ يخدع الاول الحيوانات وهو امر يقبله العقل ويقتنع به اما خداع الحمار للحارس في البنجاتنترا فامر لايستسيغه العقل ولا يقتنع به فربما خدع هذا المظهر المزيف حيواناً ولكنه لايستطيع ان يخدع انساناً فما اجدر الانسان ان يكتشف هذا الخداع وان يكشف النقاب عن الزيف الصادر عن حمار احمق غبي. ولافونتين انما يطابق في خرافته بين الرمز والمرموز اليه فالحيوانات المخدوعة بالحمار رمز للغباء والغفلة وهي كذلك في الواقع اما ان يخدع الانسان بهذا المظهر المزيف فهو امر غير مقبول ومستبعد ان يحدث في الواقع ومطابقة لافونتين بين الرمز الحيواني والمرموز اليه من ابرز الخصائص المميزة لخرافته[3].

ويبدو انه كان لقصة (حمار في جلد نمر) في البنجاتنترا اثر كبير على كثير من الادباء والشعراء فحاكوها شعراً ونثراً فقد حاكاها الشاعر المصري عثمان جلال والشاعر جبران النحاس على ماسنوضح فيما بعد. وحاكاها ابن المقفع قبل عثمان جلال وجبران النحاس وقبل لافونتين . ولكن ابن المقفع قد حور فيها وبدل وغير فيها بما يتلاءم مع المجتمع الاسلامي فكراً وثقافة هذا المجتمع الذي اخضع كل شيء للعقل والمنطق بتأثير المعتزلة الذين حكموا العقل في كل شيء وقد راى ابن المقفع ان عقلية المجتمع الاسلامي لاتقتنع بصورة حمار في جلد نمر وراى انها صورة مزيفة لحري بحيوانه ان يرفضها وقد عرف هذا الحيوان بالمنطق والعقل والتفكير السوي حتى في جنونه وحتى في هزله لذا لم يجد ابن المقفع بداً من ان يتخلص من الحمار اللابس المزيف الذي كان يرتديه في البنجاتنترا وان يظهره في صورته الحمارية الواقعية الحقيقية وذلك في قصة الاسد وابن آوى والحمار في باب القرد والغيلم.

وتكاد الالتقاء بين قصة ابن المقفع وقصة البنجاتنترا تتمثل في الحمار الذي يكد ويتعب ويشقى ويحمل الاثقال ليلاً ونهاراً ومع هذا يحرم من حقوقه التي تتمثل في الطعام وفي الاتان وهو يتطلع ويتلهف كي يحصل عليهما ولكنه يقضي نحبه ويفقد حياته دون ان يظفر باي منهما. الا ان ابن المقفع قد اخضع حماره للعقل والمنطق حتى يلائم ثقافة المجتمع الاسلامي العربي فغير صورة حمار البنجاتنترا بما يتلاءم ويتفق مع هذا المجتمع فكراً وثقافة فتخلص منه الثوب المزيف.

ونحن نجد ان حمار البنجاتنترا قد زيف الحقيقة ولو لوقت قصير وان الحقيقة قد زيفت له ايضاً او انها بدت له كذلك فهو قد لبس الثوب المزيف وخدع به الحارس لوقت وايضاً فانه تخيل الحارس في صورة مزيفة غير حقيقية حيث تصوره اتاناً فهو ان كان قد نجح في تزييف الحقيقة على الاخرين فان الحقيقة قد زيفت له كذلك ووجد مثيلاً من التزييف ايضاً.

اما في قصة ابن المقفع فان الحمار يظهر في صورته الحقيقية ولايلجا الى التزييف وهذا هو طابع حيوان ابن المقفع فنحن لانجد فيه صورة واحدة لحيوان لبس غير ثوبه او ظهر في غير صورته. ونحن لانجد في قصة ابن المقفع المشار اليها اي مظهر من مظاهر التزييف للحقائق واذا كان ابن آوى قد نجح في خداع الحمار فان تلك الخديعة بصورة يقبلها العقل ويرتضيها المنطق وهي تتلاءم كل الملاءمة مع ماعرف عن ابن آوى من دهاء ومكر وخبث وايضاً مع ماعرف عن الحمار من غباء وبله حتى ضرب بغبائه المثل فقيل (كالحمار في الغباء) وهو في القصة يتمكن من النجاة والهرب في المرة الاولى الا انه يعود ثانية ويخدع بنفس الخدعة ويأتي الى الموت بقدميه ويقضي نحبه ويفقد حياته في هذه المرة لانه حمار غبي وقد خدع ابن آوى الحمار بطريقة طبيعية ودون ان يلجا الى التزييف او ارتداء جلد حيوان آخر فخرافة الحيوان اذن في قديم الثقافة الا انه ارتقى

على يد لافونتين وصارت له خصائصه الفنية وبناءه الدرامي وتركيبه الاسلوبي وسماته الخاصة التي تميزه عن سائر الفنون الادبية الاخرى.

واذا تأملنا النماذج السابقة التي قدمناها لخرافة الحيوان فاننا نلاحظ ان كلاً منها يقدم مجموعة من المبادىء الاخلاقية ويشتمل على بعض الدروس النافعة ويتضمن غاية خلقية وهي مبادىء ودروس وغايات قريبة لاتتجاوز الخرافة فيما نرجح مثل هذه المبادىء والدروس والغايات القريبة الى مبادىء فلسفية عميقة او غايات او قيم دينية سامية.

فالخرافة غير صالحة لحمل هذه الافكار العميقة خلافاً لما ذهب اليه لسنج المفكر الالماني الشهير.

***

الفصل الثاني

قصة الموعظة على لسان الحيوان

وهذه القصة حيوانية رمزية قصيرة يراد بها ان تكون وسيلة لغاية خلقية او ان تلقن درساً نافعاً وتشتمل على الحيوان الناطق بالحكمة والموعظة والذي يسلك سلوكاً انسانياً بحتاً مع احتفاظه بحيوانيته.

ويتلخص مغزى قصة الموعظة في اخرها ولعل هذا مايميزها عن الخرافة فالخرافة تشتمل على المغزى في ثنايا الحكاية اما الموعظة فهي الى جانب اشتمالها على المغزى في ثنايا الحكاية تلخصه وتنص عليه في آخرها ومن جهة اخرى فان هناك من الباحثين من لم يشترط اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي على نحو ما اشرنا اما الموعظة فلابد من اشتمالها على المغزى الخلقي وان تنص عليه في نهاية القصة.

ومما يميز الموعظة عن الخرافة ايضاً انها تكون اقل تعقيداً وتكون اقصر من الخرافة عادة .

وقد قدم لنا الشاعر المصري الشهير عثمان جلال (١٨٢٩ - ١٨٩٨) كتابه بعنوان العيون اليواقظ في الامثال والمواعظ فاستخدم مصطلح موعظة ولم يستخدم مصطلح خرافة لانه التزم بايراد المغزى في نهاية كل قصة من قصصه المائتين التي يضمنها كتابه .

ومن مواعظ عثمان جلال الطريفة قصة طاعون الوحوش، وفيها يقول عثمان جلال[٣٩] :

قد وقع الطاعون في الوحوش	وجمع السباع بالكبوش
حتى اصيب كل من بالغابة	بما جناه غاية الاصابة
فجمع السبع العظيم جنده	وقام فيهم بالكلام وحده
وقال ايها الوحوش الكاسرة	عني اسمعوا يامعشر الجبابرة
قد قسم الله لكم بالمرض	لما طغيتم فوق وجه الارض
حرمتم النعجة من وجه الحمل	ومن ورا الناقة رحتم بالجمل
وكلنا بالظلم فيكم نعترف	ومن بحار البغي كنا نغترف
لابد منكم واحد يفدينا	كفارة لما جنت ايدينا
فاعترفوا الواحد بعد الواحد	حتى نرى من كان فينا معتدي
ومن يكن اذنب او اساء	نجعله قربانا او فداء
اما انا فكم بصفو النية	بطشت بالراعي وبالرعية
وكم طغيت وبغيت في الخلا	واشتكي لله ما قد نزلا
عساه يشفي انني ندمت	وباعتراف الذنب قد قدمت
قال له الثعلب ما اطيبك	ياسيد القوم وما اعجبك
انك ما اذنبت في القفار	ذنباً يؤديك الى استغفار
هب انك استهلكت جيشاً من غنم	او شرب الراعي بنابك العدم
فانك الاغنام يكفيها شرف	وانك الراعي جزاء ما اقترف
وكلنا من مرض نفديك	حاشا فدا القوم يكون فيك
واعتذروا للنمر ثم الدب	ولم يحيطوا ضرراً بالذئب
بل عول الكل على الحمار	واخذوا الجار بظلم الجار

فانت ترى تلخيصاً لمغزى القصة في آخر سطر منها في قوله:

بل عول الكل على الحمار　　　　واخذوا الجار بظلم الجار

ونجد في القصة اثراً مسيحياً يتمثل في فكرة الفداء التي ترى التضحية بفرد واحد للتكفير عن ذنوب وآثام الجماعة وخلاصها.

كما حاكى عثمان جلال قصة حمار في جلد اسد التي اشرنا اليها من قبل ولكنه كان الى التاثر بالبنجاتنترا اقرب منه الى لافونتين. فانه جعل الحمار يخدع الانسان شانه في ذلك شان حمار البنجا تنترا فلم يطابق بين الرمز والمرموز اليه كما فعل لافونتين على نحو ما اشرنا[٤٠] .

يقول عثمان جلال في خرافته قصة (الحمار يلبس جلد

السبع)[31]:

قد لبس الحمار جلد السبع	فانتفخت اجنابه بالطبع
وراح في ازقة المدينة	يزار مثل الليث في العرينة
فنظرته من خباها الناس	وغرها الهيئة واللباس
وفزعوا منه وسدوا الدورا	واغلقوا في وجهه القصورا
وبينما الحمار في مناه	اذ ظهرت للناس اذناه
فخرجوا له وقلعوه	ومن لباس السبع اطلعوه
ووقعوا ضرباً به وقالوا لا	بمثل هذا تضرب الامثال
كم من جبان لاح تحت صابغه	يبدد الابطال وهي فارغة

وقد نظم جبران النحاس هذه القصة ايضاً وبداها بقوله:

راى الحمار مرة ان يرتدي	لكي يهابوه بجلد الاسد
فخافه الناس حيث دبا	طار بقلوب الناظرين رعبا

***

الفصل الثالث

قصص المحاورات بين الانسان والحيوان

ومما يلحق بخرافة الحيوان حكايات تتضمن محاورات بين الانسان والحيوان وهذا النوع من الحكايات على ضربين :

أ ـ حكايات مرحة فكاهية تروى للتسلية وقتل الوقت والترفيه والسمر.

ب ـ حكايات تعليمية تهدف الى تلقين بعض الدروس النافعة .

وتشتمل على حكم وعبر كما ترمي الى التهكم من بعض السلوك الاجتماعي السيء او السخرية من بعض الصفات الانسانية القبيحة .

(أ) الحكايات المرحة الفكاهية :

وقد نشأ هذا النوع من الحكايات فيما يبدو لي للتقرب به الى الخلفاء والامراء للظفر بعطاياهم وهباتهم وجلّ هذا النوع من الحكايات صيغ في قالب شعري مما يزيد من طرافتها ويزيد بالتالي من الجوائز والهبات التي كانت تمنح لقائلها، فقد كانت الجوائز والعطايا تمنح للشاعر على قدر اجادته وعلى قدر طرافة بضاعته.

وأرى ان هذه الحكايات الفكاهية قد وضعها واضعوها كوسيلة للاكتساب المادي حيث يرويها الشعراء للخلفاء والامراء فاذا وجدت عندهم قبولاً واستحساناً اغدقوا على صاحبها الهبات والعطايا وربما كان الشعراء يقصونها على جمهور المستمعين ويتقاضون منهم اموالاً كمقابل للقص في عصر كان يتجرد من وسائل الترفيه التي نعرفها الان كالمذياع والتلفزة والسيما والمسرح وكان الاستماع الى مثل هذه القصص العجيب المدهش المستملح من اهم وسائل الترفيه في هذه العصور حيث يلتف جمهور المستمعين حول القاص ليروي لهم قصصه وما تتضمنه من المغامرات والاحداث العجيبة التي يتملحونها ويتعجبون منها ويطربون لسماعها ولطرافتها.

ومن الامثلة على هذا النمط من الحكايات تلك القصة الطريفة التي يرويها لنا ابو الفرج الاصفهاني فيقول[32] :

(حدثني محمد بن الحجاج جاءنا بشار يوماً فقلنا له: مالك مغتماً؟ قال: (مات حماري) فرايته في النوم فقلت له لم مت؟ الم اكن احسن اليك؟ فقال:

سيدي خذني اتانا	عند باب الاصبهاني
تيمتني ببنان	وبدل قد شجاني
تيمتني يوم رحنا	بثناياها الحسان
وبغنج ودلال	سل جسمي وبراني
ولها خد اسيل	مثل خد الشيفران
فلذا مت ولو عشت	اذا طال هواني

فقلت له ما الشيفران ؟

قال مايدريني هذا من غريب الحمار فاذا لقيته فاسأله

ويروي المسعودي هذه القصة نفسها ويسندها الى ابي العنبس لا الى بشار ويذكر ان ابا العنبس كان عند الخليفة المتوكل في مجلس انس وطرب فقص عليه هذه القصة وكان في المجلس البحتري الشاعر المعروف والفتح بن خاقان وزير المتوكل.

يقول المسعودي[33] :

«فابتدأ (البحتري) ينشد قصيدة يمدح بها المتوكل وفي

المجلس ابو العنبس الصيمري فانشد البحتري قصيدته التي اولها:

عن اي ثغر تبتسم ... وباي طرف تحتكم
حسن يضيء بحسنه ... والحسن اشبه بالكرم
قل للخليفة جعفر ... متوكل ابن المعتصم
المرتضى ابن المجتبى ... والمنعم ابن المنتقم
اما الرعية فهي من ... آمنات عدلك في حرم
يا بانى المجد الذي ... قد كان قوض فانهم
اسلم لدين محمد ... فاذا سلمت فقد سلم
نلنا الهدى بعد العمى ... بك والغنى بعد العدم

فلما انتهى الى ذلك مشى القهقرى للانصراف فوثب ابو العنبس فقال ياامير المؤمنين تامر برده فقد والله عارضته في قصيدته هذه فامر برده فاخذ ابو العنبس ينشد شيئاً لولا أن في تركه بتراً للخبر ماذكرناه وهو:

من اي سلح تلتقم ... وباي كف تلتطم
ادخلت راي البحتري ... ابي عبادة في الرحم

ووصل ذلك بما اشبهه من الشتم فضحك المتوكل حتى استلقى على قفاه وقال يدفع الى ابي العنبس عشرة آلاف درهم فقال الفتح ياسيدي البحتري الذي هجي واسمع المر المكروه ينصرف خائباً قال ويدفع للبحتري عشرة آلاف درهم فانصرفنا كلنا في شفاعة الهزل ولم ينفع البحتري جده واجتهاده وحزمه.. ثم قال المتوكل لابي العنبس اخبرني عن حمارك ووفاته وما كان من شعره في الرؤية التي اريتها قال نعم ياامير المؤمنين كان اعقل من القضاء ولم يكن له جريرة ولا زلة فاعتل علة على غفلة فمات منها فرايته فيما يرى النائم فقلت له ياحماري الم ابرد لك الماء وانقي لك الشعير واحسن اليك جهدي فلم مت على غفلة وماخبرك - قال نعم لما كان في اليوم الذي وقفت على فلان الصيدلاني تكلمه في كذا وكذا مرت بي اتان حسناء فرايتها فاخذت بمجامع قلبي فعشقتها واشتد وجدي بها فمت كمداً متاسفاً فقلت له ياحماري فهل قلت في ذلك شعراً ؟ قال نعم وانشدني :

هام قلبي باتان ... عند باب الصيدلاني
تيمتني يوم رحنا ... بثناياها الحسان
وبخدين اسيليـ ... ـن كلون الشنقراني
فيها مت ولو عشـ ... ـت اذن طال هواني

قال قلت ياحماري فما الشنقراني فقال هذا من غريب الحمير فطرب المتوكل وامر الملهين والمغنين ان يغنوا ذلك اليوم بشعر الحمار وفرح في ذلك اليوم فرحاً شديداً وسر سروراً لم ير مثله وزاد في تكرمة ابي العنبس وجائزته.

وهكذا ينسب ابو الفرج القصة الى بشار بينما ينسبها المسعودي الى ابي العنبس ونحن لانستطيع ان نقطع براي في نسبة القصة الى اي من الشاعرين وكل مانقوله في هذا المقام لايعدو ان يكون مجرد افتراضات وترجيحات علمية فقط دون ان نجزم بها . بل ربما كانت القصة لشاعر ثالث ونسبها الرواة الى بشار او ابي العنبس .

وان دل هذا على شيء فانما يدل على خلط الرواة في الاخبار وفي نسبتها واعتقد ان هذا الخلط قد لعب دوراً خطيراً في تراثنا العربي وهذا التراث في حاجة ماسة الى ان يمحص وان يفحص ويدرس من جديد لتصفية هذه الاخبار ومحاولة التحقق من نسبتها الى اصحابها الحقيقيين لان بعض هذه الاخبار لاتتفق اطلاقاً مع ما عرف عن الاشخاص الذين تنسب اليهم من صفات معينة تتعارض مع هذه الاخبار .

ونستطيع من الوهلة الاولى ان نرفض نسبتها الى هؤلاء الذين تنسب اليهم وخذ مثلاً على هذا القصة التي نحن بصددها الآن كما جاءت في الاغاني فان نسبتها الى بشار لايستقيم اطلاقاً مع ماعرف عن هذا الشاعر من صفات وعن شخصيته من سمات فقد كان ثقيل الظل وكان سخيفاً قبيح الخلقة دميم الصورة ومن اخباره[٣٠] انه كان معقداً وكان اشد الناس تبرماً بالناس وكان يقول (الحمد لله الذي اذهب بصري) فقيل له (ولم يا ابا معاذ؟) فقال لئلا ارى من ابغض. وكان ضخماً عظيم الخلق والوجه مجدراً طويلاً جاحظ الحدقتين قد تغشاهما لحم احمر وكان اقبح الناس عمى وافظعهم منظرا وكان اذا اراد ان ينشد صفق بيديه وتنحنح وبصق عن يمينه وشماله ثم ينشد فياتي بالعجب وولد اعمى وهو الاكمه وقال ابو هشام الباهلي يهجوه :

ان الاستماع الى مثل هذه القصة كان من وسائل الترفيه كما اشرت من قبل وكان راويها يشبه المنلوجست في العصر الحديث الذي يضحك الناس ويسري عنهم هذا المنولوجست

يتطلب فيه الجمهور الا يكون دميماً قبيحاً على الاقل فنحن لانتصور ان يكون شخص على صورة بشار ويقدم المنلوج للجمهور وايضاً فاننا نستبعد ان تكون القصة لبشار كما يذكر ابو الفرج الاصفهاني وقد تكون القصة لابي العنبس او غيره من هؤلاء الشعراء الذين عرفوا بخفة الظل واشتهروا بالدعابة والنكتة وعرف عنهم انهم كانوا يغشون مجالس الخلفاء والامراء لينشدوهم الشعر ويقصوا عليهم القصص العجيبة المدهشة لينالوا عطاياهم وهباتهم. وكان ابو العنبس من هؤلاء الشعراء وكان فيما يقال يضحك المتوكل ويطربه بشعره وقصصه فينال عطاياه وجوائزه على نحو مايستفاد من رواية المسعودي للقصة فقد ذكرالمسعودي ان المتوكل كان في مجلس انس وطرب يستمع الى ابي العنبس وانه عندما طرب لهذا اجازه واعطاه عشرة آلاف درهم وزاد من تكرمه وانه صرف ابا العنبس عن البحتري وطلب منه ان يقص عليه قصة حماره ومعنى هذا ان المتوكل قد الف ان يسمع من ابي العنبس مثل هذه القصة المضحكة وانه كان يعرفها من قبل وانه ربما طلب من ابي العنبس ان يستمع اليها او الى قصص غيرها مشابهة لها في مجالس مختلفة أي ان ابي العنبس كان يضحك الخليفة ويسري عنه بمثل هذه القصة.

وليس من المستبعد اذن ان تكون القصة له كما انها من المحتمل ان تكون لشاعر غيره ونسبت اليه لما عرف عنه انه كان يضحك المتوكل ويطربه على نحو ما اشرنا. ولكن من المستبعد تماما ان تكون لبشار.

وقد ذهب فريق من المستشرقين[36] الى ان واضع هذه القصة كان يهدف الى السخرية والتهكم من المحبين الذين كانوا يبالغون في حبهم مبالغة تسليم عقولهم وارادتهم وافئدتهم فيبدو عليهم البؤس والشقاء والضياع فيثيرون عطف الناس لما يبدو عليهم من اكتواء بنار الحب ولوعة الفراق والم البعاد.

قالوا وقد جعل واضع القصة الحمار بطلاً لقصته سخرية من هؤلاء المحبين العاشقين المتيمين المستغرقين في غرامهم على هذا النحو ويرى هؤلاء الباحثون ان هذا الحب المبالغ فيه اثر من آثار اليونان فقد حاكى العرب اليونان في حبهم وهيامهم فظهر فيهم شعراء كابي العنبس يسخرون من المحبين المتيمين في مثل هذه القصة.

ولست اتفق مع هذا الراي وارى فيه نوعاً من المبالغة وتحميل معنى القصة اكثر مما يستحق فالقصة ابسط في معناها وغايتها من هذا التخريج الذي اراده لها هؤلاء الباحثون وقد اشار المسعودي الى ان القصة قد رواها ابو العنبس للخليفة في مجلس انس وطرب ليضحكه ويطربه أي انه كان يهدف من وراءها تسلية الخليفة واطرابه لنيل عطاياه وهباته وهذا في حد ذاته مقصد يجعل الشعراء يبدعون مثل هذه القصص ليقصوها على الخلفاء والامراء لنيل العطايا والجوائز والهبات وهي من نتاج الخيال ولاتهدف لابعد من ذلك.

ومن جهة اخرى فاننا لو سلمنا جدلاً بان هذه القصة كانت تهدف الى السخرية من المحبين المبالغين في عشقهم فاننا نرفض تماماً ان يكون هذا العشق المبالغ فيه اثراً يونانياً فليس هناك مايدعو العرب ان يقلدوا اليونان في حبهم وهيامهم وعشقهم وغرامهم وعندهم صوراً متنوعة للعشق والغرام والهيام تصل درجة اكثر من المبالغة ونرى فيه المحبين قد سلبوا عقولهم والبابهم وارادتهم وافئدتهم واثاروا عطف الناس عليهم. والامثلة على هذا في ادبنا العربي اكثر من ان تحصى ويكفي ان نشير هنا الى المجنون وكثير وجميل وغيرهم.

واقدم فيما يلي قصة فكاهية اخرى من عمل الخيال تشتمل على محاورة بين احد الاعراب والضبع التي اكلت شاته وقد رواها الجاحظ عن ابي زياد الكلابي.

يقول الجاحظ[37]: قال ابو زياد الكلابي اكلت الضبع شاة رجل من الاعراب فجعل يخاطبها ويقول:

ما انا ياجعار[38] من خطابك　　　على دق العضل من انيابك
على حذا جحرك لا اهابك

ثم قال الاعرابي:

ما صنعت شاتي التي اكلت　　　ملأت منها البطن ثم جلت
وخنتني وبئس ما فعلت

قالت له لازلت تلقى الهمّا　　　وارسل الله عليك الحمّى
لقد رأيت رجلاً معتماً[39]

قال لها: كذبت ياخباث　　　قد طال ما امسيت في اكتراث
اكلت شاة صبية غراث[40]

قالت له والقول ذو شجون　　اسهبت في قولك كالمجنون
اما ورب المرسل الامين　　لاقبضن بعترك[1] السمين
واسه وجحشه القربى　　حتى تكون عقلة العيون
قال لها ويحك اعذريني　　واجتهدي الجهد واعيديني
وبالاماني فعلليني

لاقطعن ملتقى الوتين　　منك واشفي الهم من دفيني
فصدقيني او فكذبيني

او اتركي حقي وما يليني　　اذن قتلت عندها يميني
تعرفي ذلك باليقين

قالت ابا القتل لنا تهدد　　وانت شيخ عشر مفند
قولك بالجبن عليك يشهد　　منك وانت كالذي قد اعهد
قال لها فابشري وابشري　　اذا تجردت لشانتي فاصبري
انت زعمت قد امنت منكري　　احلف بالله العلي الاكبر
يمين ذي شريبة لم يكفر　　لاغصبن منك جنبي المنصر
برميبة من بارع مذكر　　او تتركين اصري وبقري
فاقبلت للقدر المقدر　　فاصبحت في الشرك المزهر
مكبوبة لوجهها والمنخر　　والشيخ قد مال بقرب مجهر
ثم اشتوى من احمر واصفر　　منها ومقور وما لم يقدر

وهذه القصة كسابقتها من القصص الفكاهية التي تروى للتسلية وقتل الوقت والسمر والترفيه وارى انها وضعت لهذا الغرض وانها كانت وسيلة للاكتساب المادي كسابقتها.

(ب) حكايات تعليمية تهدف الى تلقين بعض الدروس النافعة

من خلال المحاورات بين الانسان والحيوان ومن خلال هذه المحاورات تقدم القصة حكما وعبرا وترمي الى التهكم من بعض السلوك الاجتماعي السيء والسخرية من بعض الصفات الانسانية القبيحة. واقدم فيما ياتي انموذجين لهذا النوع من الحكايات ورد في العقد الفريد تحت عنوان (مثل في الرياء)

اما القصة الاولى فتقول (نصب رجل من بني اسرائيل فخا فجاءت عصفورة فنزلت عليه فقالت مالي اراك منحنيا؟ قال لكثرة صلاتي انحنيت. قالت فمالي اراك بادية عظامك. قال لكثرة صيامي بدت عظامي. قالت فما لي ارى هذا الصوف عليك. قال لزهدي في الدنيا لبست الصوف. قالت فما هذه العصا التي عندك؟ قال اتوكا عليها واقضي حوائجي. قالت فما هذه الحبة في يدك؟ قال قربان ان مر بي مسكين ناولته اياها قالت: فاني مسكينة. قال فخذيها فدنت فقبضت على الحبة فاذا الفخ في عنقها فجعلت تقول (قعي قعي) تفسيره، لاغرني ناسك مراء بعدك ابداً).

واما الثانية فتقول ان رجلاً من بني اسرائيل صاد قبرة فقالت ماتريد ان تصنع بي ؟ قال اذبحك فآكلك. قالت والله ماتشفي من قرم ولا اغني من جوع. ولكني اعلمك ثلاث خصال هي خير لك من اكلي. اما الواحدة فاعلمك اياها وانا في يدك والثانية اذا صرت على هذه الشجرة والثالثة اذا صرت على هذا الجبل. فقال هات الاولى. قالت لاتتلهفن على مافاتك فخلى عنها فلما صارت فوق الشجرة قال هات الثانية قالت لاتصدقن بما لايكون انه يكون ثم طارت فصارت على الجبل فقالت ياشقي لو ذبحتني لاخرجت من حوصلتي درة فيها زنة عشرين مثقالاً، فعض على شفتيه وتلهف ثم قال هات الثالثة قالت له انت قد نسيت الاثنتين فكيف اعلمك الثالثة. الم اقل لك لا تتلهفن على مافاتك فقد تلهفت على إذفتك وقلت لك لاتصدقن بما لايكون انه يكون فصدقت انا وعظمي وريشي لا ازن عشرين مثقالاً فكيف يكون في حوصلتي مايزنها).

وتتضمن القصتان حكما ومواعظ ومبادىء سلوكية وتسخران من بعض السلوك الاجتماعي وتتهكمان على بعض الصفات الانسانية.

ففي القصة الاولى نجد تهكما عنيفاً وسخرية لاذعة من هذا الصنف من الناس الذين يتخذون من التظاهر بالتقوى والورع والتدين ستارا يخفون وراءه اغراضهم الخبيثة الوضيعة وهي تكشف النقاب عن هؤلاء المرائين الذين يتخذون من التظاهر بالتدين وسيلة لخداع الاخرين. وتبرز القصة المقدرة العجيبة لهؤلاء المخادعين على اتقان خططهم لايقاع ضحاياهم في حبائل مكرهم حتى يغدروا بهم وينالوا منهم ماربهم

اما القبرة فهي رمز لتلك الفئة التي تتسم بالغفلة والسذاجة فهي تخدع بسهولة وبسذاجة عجيبة وهي كيمامة ابن المقفع التي اوردنا قصتها مع الثعلب ومالك الحزين فكلاهما ينتمي الى فئة واحدة هي فئة الضعفاء السلبيين عديمي الحيلة.

ونجد في القصة الثانية دعوة الى التربص وعدم التهور والاندفاع كما نجد دعوة الى اعمال الحيلة للخروج من المازق او الورطة ومصانعة العدو لاتقاء كيده وغدره. وقد استطاعت القبرة بحسن الحيلة واعمال الفكر ان تتخلص من قبضة الصياد وتظفر بحريتها. وقد اورد ابن عبدربه القصتين في كتابه العقد الفريد تحت عنوان (مثل في الرياء).

واری ان هذا العنوان غير موفق وغير صالح لان يطلق على موضوع القصتين معاً اذ ان القصة الثانية لاتتضمن معنى الرياء اطلاقاً بل هي تدور حول عاقبة الطمع وما يؤدي اليه من نتائج وخيمة وخسائر فادحة وهي تدور حول المعنى الذي يتضمنه المثل الشعبي المصري (الطمع يقل ماجمع) بل ان الطمع في القصة قد اطاح بكل ما جمع ولم يبق منه ولم يذر كما تدور القصة حول معنى يتكرر كثيراً في الفلكلور العالمي وهو التفريط في شيء متحقق ظفر به فعلاً وتركه طمعاً في الحصول على شيء آخر لم يتحقق ولم يوجد بعد وتكون النتيجة في النهاية ضياع الامرين معاً وعدم الظفر باي منهما. وهذا المعنى يشير اليه المثل المصري الشعبي (عصفور في اليد خير من عشرة على الشجر).

وليت ابن عبد ربه وضع هذه القصة تحت عنوان مستقل خاص بها وليكن هذا العنوان (مثل في الطمع) او (مثل في عاقبة الطمع) فاذا كان لابد من وضع القصتين معاً تحت عنون واحد فقط فلايكون هذا العنوان الذي وضعه لهما ابن عبدربه وهو مثل في الرياء وليكن مثلاً (مثل في الخداع) او (مثل في الاحتيال) لان القصتين تتناولان هذا المعنى في الواقع. ففي القصة الاولى خدع الصياد العصفورة حتى نزلت على الفخ وفي الثانية خدعت القبرة الصياد واحتالت عليه حتى خلى سبيلها فافلتت من قبضته وظفرت بحريتها.

ونجد في بعض الحكايات المحاورات تقوم بين حيوان وحيوان لابين حيوان وانسان واقدم فيما يلي انموذجاً من هذا النوع وهو قصة البازي والديك وقد رواها الجاحظ عن خلاد بن يزيد الارقط فقال[١٣] بينما ابو ايوب المورياني جالس في امره ونهيه اذ اتاه رسول ابي جعفر فامتقع لونه وطارت عصافير راسه واذن بيوم باسه وذعر ذعراً نفض حبوته واستطار فؤاده ثم عاد طلق الوجه فتعجبنا من حاله وقلنا له انك لطيف الخاصة قريب المنزلة فلما ذهب بك الذعر واستفزك الوجل فقال ساضرب لكم مثلاً من امثال الناس ،زعموا ان البازي قال يوماً للديك ما في الارض شيء اقل وفاء منك قال وكيف قال اخذك اهلك بيضة فحضنوك ثم خرجت على ايديهم فاطعموك على اكفهم (ونشات بينهم حتى اذا كبرت صرت لايدنو منك احد الا طرت ها هنا وها هنا وصحت واخذت انا من الجبال مسناً فعلموني وآلفوني ثم يخل عني فآخذ صيدي في الهواء فاجيء به الى صاحبي. فقال له الديك: انك لو رايت من البزاة في سفافيدهم مثل مارايت من الديوك لكنت انفر مني ولكنكم انتم لو علمتم ما اعلم لم تتعجبوا من خوفي مع ما ترون من تمكن حالي.

فابو ايوب المورياني يرمز بالديك الى حاله فقد امتقع لونه وذعر ذعراً عظيماً عندما جاءه الرسول يطلب منه ان يذهب الى الخليفة ابي جعفر المنصور مع ما كان يتمتع به المورياني هذا من مكانة رفيعة ومنزلة عالية لدى الخليفة وان دل هذا على شيء فانما يدل على احساس الرجل ان تلك المنزلة الرفيعة والمكانة القريبة من الخليفة هي في الواقع سلاح ذو حدين فهي وان كانت تمنح صاحبها سلطة وجاهاً وعزاً وسلطاناً فانها ربما اطاحت به في غمضة عين اذا ما سخط عليه الخليفة فبطش به وما اشد بطش الحكام وتنكيلهم بمن يغضبون عليه وخاصة اذا كان الحاكم قوي الشكيمة شديداً عنيفاً على نحو ما عرف عن الخليفة ابي جعفر المنصور وقد حدث فعلاً ان نقم الخليفة المنصور على هذا الرجل فنكل به وقتله عام ١٥٤هـ.

وقد اراد المورياني ان يعبر لاخوانه عما يحف بهذه المكانة الرفيعة التي يتمتع بها من اهوال واخطار ولم يستطع ان يعبر لهم عن هذا باسلوب مباشر صريح فلجا الى تلك الصورة الرمزية التلميحية التي تتمثل في القصة المشار اليها هذه القصة التي تجري على لسان كل من الديك والبازي ليعبر بها عما لايستطيع ان يصرح به.

ولاشك ان كثرة مفرطة من الخرافات والمواعظ على لسان الحيوان قد وضعها اصحابها ليعبروا من خلالها عن آراء لا يستطيعون ان يعبروا عنها صراحة وخاصة الآراء التي تتصل بالسياسة والحكومة.

ويبدو ان الادب الرمزي مطلقاً قد اغرى كثيراً من النقاد والباحثين ان يسلكوا هذا الاتجاه في تفسيره فقد رايت مثل هذا الاتجاه في تفسير الامثال الفردية وانها تكثر في عصور الظلم والطغيان فقد جاء في الوسيط عنها انها تكثر[١٤] (في الايام التي يكثر فيها الجور والاستبداد). والتضييق على الهداة والمرشدين

فيضطرون اليها للوصول الى اغراضهم مع الامن على حياتهم على ما فيها من الترويح عن المخاطر ولطف المدخل وجمال الفكاهة المطوية في تضاعيفها النصيحة وذلك اعمل في النفس وادعى الى الاتعاظ والامثال مرآة تريك صور الامم وقد مضت وتقفك على اخلاقها وقد انقضت وهي ميزان يوزن به رقي الشعوب وانحطاطها وسعادتها وشقاءها وادبها ولغتها).

تناول احمد شوقي السياسة وحث المصريين على الثورة على المستعمر الغاشم للتحرر من ظلمه وطغيانه واستبداده في خرافاته الاثنتين والخمسين التي ضمنها الجزء الرابع من الشوقيات كما نجد في قصة امة الارانب وفيها يثير الشاعر حمية ربين ويلهب عواطفهم وحماسهم ليثوروا على المستعمر الغاشم الأثيم وهو يدعوهم الى الوحدة والوقوف صفاً واحداً في وجه الاستعمار ويحذرهم من مغبة التهاون في حقوقهم والتفريط في أي شبر من بلادهم كما يحذرهم من وخامة عاقبة الاستعانة ببلد اجنبي للتخلص من المستعمر بل عليهم ان يقاوموا الاستعمار بانفسهم لانهم اذا استعانوا ببلد آخر للتخلص من المستعمر فان هذا البلد ربما احتلهم من جديد بعد ان يتخلصوا من المستعمر الاول وكأنهم بذلك قد انتقلوا من مستعمر الى مستعمر.

وفي نهاية القصة يمني الشعب المصري الظفر بالحرية والاستقلال اذا ما تعاونوا في التصدي للمستعمر والوقوف في وجهه. كل هذا يقدمه احمد شوقي في صورة رمزية تلميحية في قصته امة الارانب وفيها يرمز بالارانب الى المصريين وبالفيل الى المستعمر البغيض. يقول احمد شوقي[٤٦] :

يحكون ان امة الارانب	قد اخذت من الثرى بجانب
وابتهجت بالوطن الكريم	وموئل العيال والحريم
فاختاره الفيل له طريقاً	ممزقاً اصحابنا تمزيقاً
وكان فيهم ارنب لبيب	اذهب جل صوفه التجريب
نادى بهم يامعشر الارانب	من عالم وشاعر وكاتب
اتحدوا ضد العدو الجافي	فالاتحاد قوة الضعاف
فاقبلوا مستصوبين رايه	وعقدوا للاجتماع راية
وانتخبوا من بينهم ثلاثة	لا هرماً راعوا ولا حداثة
بل نظروا الى كمال العقل	واعتبروا في ذاك سن الفضل
فنهض الاول للخطاب	فقال ان الراي ذا الصواب
ان تترك الارض لذي الخرطوم	كي نستريح من اذى الغشوم
فصاحت الارانب الغوالي	هذا أضر من ابي الاهوال
ووثب الثاني فقال	اني اعهد في الثعلب شيخ الفن
فلندعه يمدنا بحكمته	ويأخذ اثنين جزاء خدمته
فقيل لا يا صاحب السمو	لا يدفع العدو بالعدو
فانتدب الثالث للكلام	فقال يا معاشر الاقوام
اجتمعوا فالاجتماع قوة	ثم احفروا على الطريق هوة
يهوى اليها الفيل في مروره	فنستريح الدهر من شروره
ثم يقول الجيل بعد الجيل	قد اكل الارنب عقل الفيل
فاستصوبوا مقاله واستحسنوا	وعملوا من فورهم فاحسنوا
وهلك الفيل الرفيع الشان	فامست الامة في امان
واقبلت لصاحب التدبير	ساعية بالتاج والسرير
فقال مهلاً يا بني الاوطان	ان محلي للمحل الثاني
فصاحب الصوت القوي الغالب	من قد دعى يا معشر الارانب

وما اجمل ان يطابق امير الشعراء احمد شوقي بين الرمز الحيواني وما يرمز اليه في القصة السابقة فالارانب رمز للمصريين بما يتصفون به من طيبة ووداعة ومسالمة.

وهذه الصفات تنطبق على الارانب في واقعها. والفيل رمز للقوة العاتية الباغية للمستعمر المستبد وهذه صفات تنطبق على الفيل في واقعه ايضاً.

والشاعر المصري احمد شوقي قد اقتبس قصته السابقة من قصتين اثنتين في كليلة ودمنة الاولى هي قصة الفيل والقنبرة. التي وردت في باب مقدمة الكتاب والثانية فهي قصة ملك الفيل والارانب التي وردت في باب البوم والغربان.

قصة الفيل والقنبرة:

وتروى ان قنبرة اتخذت ادحية وباضت فيها على طريق الفيل، وكان للفيل مشرب يتردد اليه فمر ذات يوم على عادته ليرد مورده فوطىء عش القنبرة وهشم بيضها وقتل فراخها فلما نظرت ماساءها ، علمت ان الذي نالها من الفيل لا من غيره ، فطارت فوقعت على رأسه باكية ثم قالت: ايها الملك لم هشمت بيضي وقتلت فراخي، وانا في جوارك؟ افعلت هذا استصغاراً منك لأمري واحتقاراً لشاني؟ قال: هو الذي حملني على ذلك، فتركته وانصرفت الى جماعة الطير، فشكت اليها مانالها من الفيل. فقلن لها وماعسى ان نبلغ منه ونحن طيور؟ فقالت للعقاقي والغربان: احب منكن ان تسرن معي اليه فتفقان عينيه فاني احتال له بعد ذلك بحيلة اخرى. فاجبنها الى ذلك. وذهبن الى الفيل، ولم يزلن

ينقرن عينيه حتى ذهبن بهما، وبقي لا يهتدي الى طريق مطعمه ومشربه الا ما يلقمه من موضعه. فلما علمت ذلك منه، جاءت الى غدير فيه ضفادع كثيرة، فشكت اليها مانالها من الفيل، قالت الضفادع: ماحيلتنا نحن في عظم الفيل؟ واين نبلغ منه؟ فقالت: احب منكن ان تصرن معي الى وهدة قريبة منه، فتنققن فيها، وتضججن، فانه اذا سمع اصواتكن لم يشك في الماء فيهوى فيها، فاجبنها الى ذلك، واجتمعن في الهاوية فسمع الفيل نقيق الضفادع وقد اجهده العطش فاقبل حتى وقع في الوهدة، فارتطم فيها وجاءت القنبرة ترفرف على راسه وقالت: ايها الطاغي المغتر بقوته المحتقر لأمري، كيف رأيت عظم حيلتي مع صغر جثتي عند عظم جثتك وصغر همتك.

قصة ملك الفيلة والارانب:

زعموا ان ارضاً من اراضي الفيلة تتابعت عليها السنون واجدبت، وقل ماؤها وغارت عيونها، وذوى نبتها، ويبس شجرها، فاصاب الفيلة عطش شديد، فشكون ذلك الى ملكهن، فارسل الملك رسله ورواده في طلب الماء، في كل ناحية، فرجع اليه بعض الرسل فاخبره: اني قد وجدت بمكان كذا عيناً يقال لها عين القمر، كثيرة الماء، فتوجه ملك الفيلة باصحابه الى تلك العين ليشرب منها هو وفيلته، وكانت العين في ارض للارانب، فوطئن الارانب في اجحارهن، فاهلكن منهن كثيراً، فاجتمعت الارانب الى ملكها فقلن له: قد علمت ما اصابنا من الفيلة فقال: ليحضر منكن كل ذي راي رايه، فتقدمت ارنب من الارانب وكان الملك يعرفها بحسن الراي والادب، فقالت: ان راى الملك ان يبعثني الى الفيلة ويرسل معي اميناً، ليرى ويسمع ما اقول، ويرفعه الى الملك، فقال لها الملك انت امينة، ونرضى بقولك فانطلقي الى الفيلة، وبلغي عني ما تريدين، واعلمي ان الرسول برايه وعقله، ولينه وفضله، يخبر عن عقل المرسل، فعليك باللين والرفق، والحلم والتاني، فان الرسول هو الذي يلين الصدور اذا رفق، ويخشن الصدور اذا خرق. ثم ان الارنب انطلقت في ليلة قمراء، حتى انتهت الى الفيلة، وكرهت ان تدنو منهن، مخافة ان يطانها بارجلهن فيقتلنها وان كن غير متعمدات، ثم اشرفت على الجبل، ونادت ملك الفيلة وقالت له: ان القمر ارسلني اليك، والرسول غير ملوم فيما يبلغ، وان اغلظ في القول. قال ملك الفيلة: فما الرسالة؟ قالت: يقول لك: ان من عرف فضل قوته على الضعفاء فاغتر بذلك في شان الاقوياء، قياساً لهم على الضعفاء، كانت قوته وبالاً عليه، وانت قد عرفت فضل قوتك على الدواب، فغرك ذلك، فعمدت الى العين التي تسمى باسمي، فشربت منها وكدرتها، فارسلني اليك، فانذرك الا تعود الى مثل ذلك وانك ان فعلت اغشِ بصرك واتلف نفسك وان كنت في شك من رسالتي، فهلم الى العين من ساعتك، فاني موافيك بها، فعجب ملك الفيلة من قول الارنب، فانطلق الى العين مع الرسول، فلما نظر اليها راى ضوء القمر فيها، فقالت له: خذ بخرطومك من الماء فاغسل به وجهك واسجد للقمر، فادخل الفيل خرطومه في الماء فتحرك فخيل للفيل ان القمر ارتعد. فقال: ماشان القمر ارتعد؟ اتراه غضب من ادخالي الخرطوم في الماء؟ قالت الارنب: نعم. فسجد الفيل للقمر مرة اخرى، وتاب اليه مما صنع، وشرط الا يعود الى مثل ذلك هو ولا احد من فيلته.

وتلتقي القصص هذه في الظالم والمعتدي يستبد بالضعيف ويستهين به وبمشاعره وهذا الضعيف وان بدا مسالماً ومستكيناً فانه يدبر في نفسه امراً ويخطط للثورة والانتقام والثار وهو ينتصر في النهاية. ونرى في القصص ايضاً صورة للصراع الرهيب بين الخير والشر وانتصار الخير في النهاية وهذا الصراع عرفته البشرية منذ بدء الخليقة وستظل تعرفه الى ماشاء الله وحتى يرث الله الارض ومن عليها. كما نجد فيها موازنة بين القوة العضلية والجسمية والقوة العقلية والفكرية ينتهي بتفوق الثانية، وهكذا يستطيع كل من الارنب والقنبرة ان ينتصرا على الفيل رغم ضآلة جسميهما وضخامة جسم الفيل.

وتلخص هذه القصص مجموعة من المبادىء السلوكية تدعو الى الاتحاد والتعاون وتبرز حقيقة هامة هي ان الضعفاء لو اتحدوا فيما بينهم وتعاونوا لاستطاعوا ان يكونوا قوة هائلة وان يصدوا اي عدوان يستهدف النيل منهم كما تدعو الضعفاء الى اعمال الحيلة ماداموا قد عجزوا عن صراع الاقوياء.

الهوامش

١ ـ علم الفلكلور ـ الكساندر هجرتي كراب ـ ترجمة رشدي صالح ص ١٢٢ط : دار الكاتب العربي.

٢ ـ السابق ص ١٢٢ . ٣ ـ السابق ص ١٢٢ .

٤ ـ لنظر صفحات ٥١٠ وما بعدها من مجلة ميركردا فرنس ١٩٠٢ بعنوان «حياة الحيوان والغايات الاخلاقية في خرافات لافونتين لريمي دجورنمونت.

٥ ـ علم الفلكلور: الكساندر هجرتي كراب. ترجمة رشدي صالح ص ١٢٣.

٦ ـ دائرة المعارف البريطانية ج٩ ص ٢٠ مادة Fable.

٧ ـ Fables de lafontaine. Ch Aubertin 19.

٨ ـ LaFentaine: Fables, edd. des Belles letters Preface, p. 12.

٩ ـ الادب المقارن. دكتور غنيمي هلال ـ ط دار نهضة مصر للطبع والنشر ص ١٧٨ .

١٠ ـ الاسطورة: دكتور مجدي محمد شمس الدين. مجلة آفاق عربية. ايلول سبتمبر سنة ١٩٨٧ ص ٦٤.

١١ ـ الحكاية الشعبية. دكتور عبدالحميد يونس ، سلسلة المكتبة الثقافية العدد ٢٠٠ ١٥/يونيو/١٩٦٨ .

١٢ ـ الحكاية الخرافية ـ تاليف فريد رش فون ديرلاين. ترجمة دكتورة نبيلة ابراهيم راجعه دكتور عزالدين اسماعيل ـ سلسلة الالف كتاب رقم ٥٦١ ـ القاهرة.

١٣ ـ علم الفلكلور: الكساندر هجرتي كراب. ترجمة رشدي صالح ص ١٢٠.

١٤ ـ قصص الحيوان ـ دكتور عبدالرازق حميدة ص ٢٢.

١٥ ـ البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي ـ ص ٢٤٤ لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٣ الطبعة الاولى تحقيق احمد امين والسيد احمد صقر.

١٦ ـ مجمع الامثال. الميداني. الجزء الثاني ـ طالسنة المحمدية ص ٢٤٠ المثل رقم ٣٦٥٥ .

١٧ ـ اللسان ـ مثنى لصب بكسر اللام وسكون الصاد وهو الشعب الصغير في الجبل.

١٨ ـ اختلف الباحثون في شان ترجمة هذا الكتاب؛ ارجع الى الفصل الثاني من كتابنا كليلة ودمنة بين الاصول القديمة والمحاكاة الشرقية ط دار الفكر العربي سنة ١٩٨٦ ص ٨١.

١٩ ـ الاسفار الخمسة او البنجاتنترا . دكتور عبدالحميد يونس ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ص ٩ .

٢٠ ـ من اسرة فرنسية ارستقراطية وقد اراد ان يدرس الدين في اول الامر ولكنه عدل عنه الى دراسة القانون ثم بدا الكتابة بعد الثلاثين وبدا كتابة الخرافات بعد ذلك.

٢١ ـ لافونتين في الادب العربي الحديث ـ دكتور مجدي محمد شمس الدين ـ مجلة آفاق عربية ـ ديسمبر كانون الاول سنة ١٩٨٥ ص ٥٢

٢٢ ـ الادب المقارن ـ دكتور طه ندا ط دار المعارف سنة ١٩٨٠ ص ١٥٣.

[illegible] لافونتين الكتاب الخامس ص ٧٦ نظم الاب نقولا ابو هنا المخلص ـ صيدا سنة ١٩٣٤ .

٢٤ ـ فيلسوف ناقد ومؤرخ فرنسي ١٨٢٨ ـ ١٨٩٣ قصص الحيوان في الادب العربي دكتور عبدالرازق حميدة ص ٢٠١ .

٢٥ ـ لافونتين في الادب العربي الحديث ـ دكتور مجدي محمد شمس الدين ـ مجلة المناهل المغربية عدد ابريل ومايو ويونيو ١٩٨٧ ص ٢٧٥.

٢٦ ـ الاسفار الخمسة او البنجاتنترا ترجمة دكتور عبدالحميد يونس ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ١٨١ .

٢٧ ـ لافونتين في الادب العربي الحديث ـ مجلة آفاق عربية ديسمبر كانون الاول ١٩٨٥. دكتور مجدي محمد شمس الدين.

٢٨ ـ العيون اليواقظ في الامثال والمواعظ للشاعر محمد عثمان جلال تحقيق: عامر محمد بحيرى ـ ط الهيئة العامة للكتاب ص ٨٣ ـ ٨٤ حكاية رقم ٣٧ .

٢٩ ـ العيون اليواقظ في الامثال والمواعظ للشاعر محمد عثمان جلال ص ١٥٦ حكاية رقم ٨٩ .

٣٠ ـ السابق ص ٨٦ حكاية ٣٩ . ٣١ ـ السابق حكاية رقم ٣٩ .

٣٢ ـ The Book of judges— Vol. 2 p. 118.

٣٣ ـ العهد القديم: كتاب القضاة ـ اصحاح رقم ٩ آيات ١٥/٧ ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ .

٣٤ ـ كتاب الاغاني : تاليف ابي الفرج الاصفهاني، ج ٣ ، الناشر دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٦

٣٥ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر: ج٢ ـ ط سلسلة كتاب التحرير ١٩٧٠ ص ٣٩٥ .

٣٦ ـ مختار الاغاني في الاخبار والتهاني ـ اختيار ابن منذور، محمد بن مكرم، تحقيق عبدالستار احمد فراج، ج ٢ ـ ط المؤسسة المصرية العامة للتاليف والانباء والنشر ـ الدار المصرية للتاليف والترجمة ص ٣٦ ـ ٣٧ .

٣٧ ـ Von Crunboun Medieval Islam p. 312—313.

٣٨ ـ الحيوان ـ الجاحظ ، ط مكتبة الفلاب وشركة الكتاب اللبناني ـ العازارية ـ ج٦ ص ٥٥٤.

٣٩ ـ جعار روام جعار وام جعور «الضبع».

٤٠ ـ العضل «جمع اعضل وعضلا، وهي المعوجة.

٤١ ـ المعتم «المكتمل، ولعلها تعتذر عن اكلها لحشاته بانه رجل عجوز لاحاجة في الادخار.

٤٢ ـ غرات «جياع». ٤٣ ـ العتر: شاة او خروف او جمل.

٤٤ ـ العقد الفريد ـ ابي عمر احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسي ـ ط دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ص ٧٦.

٤٥ ـ الحيوان ـ الجاحظ ج٣ ، حققه وقدم له فوزي عطوي، مكتبة الفلاب وشركة الكتاب اللبناني ـ اللعازاريه ـ بيروت ص ٣٩٠ .

٤٦ ـ الوسيط ـ الادب العربي وتاريخه ـ احمد الاسكندري ـ مصطفى عناني.

مقامات ابي محمد الحريري

العالم العربي الذي وضع اسلوباً مميزاً
وقدم لوحات اجتماعية تمثيلية باقية الى اليوم

الرجـل والاديـب: ٤٤٦ ـ ٥١٦هـ/ ١٠٥٤ ـ ١١٢٢م

في التعـريف بصـاحب «المقـامـات الحريرية»، يتفق الباحثون من القدماء والمحدثين، على ان الرجل هو القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، ابو محمد الحريري البصري. من مواليد بليدة فوق البصرة تعرف بالمشان. اما وفاته فقد كانت بالبصرة نفسها. انتسب الى ربيعة، كما كانت له نسبة اكثر شهرة الى عمل الحرير او بيعه. ويقال ان والده كان من اثرياء اصحاب النخيل في المشان. درس في البصرة وتسلم القاسم فيها منصب «صاحب الخبر» في ديوان الخلافة، كما يذكر الطبري في تاريخه، وظلّ هذا المنصب لاولاده حتى عهد عماد الدين الاصفهاني، وكان بيته كما ذكر المؤرخون في حي «بني الحرام» في مدينة البصرة، على ان عمله كان في بلدة المشان.

كان واحداً من ائمة عصره في علوم اللغة وآدابها، وقد بلغ النثر الفني ذروته في مقاماته التي تتصل بمقامات الهمذاني. وقيل انه كان دميم الصورة غزير العلم. ومن مؤلفاته بالاضافة الى المقامات، «درة الغواص في اوهام الخواص» و«ملحة الاعراب» و«صدور زمان الفتور وفتور زمان الصدور» في التاريخ، و«توشيح البيان» الذي نقل عنه الغزولي. الى جانب ديوان في الشعر وديوان في الرسائل.

وتعتبر مقامات ابي محمد الحريري اشهر كتبه على الاطلاق، وهي مجموعة من خمسين مقامة اسرف فيها مؤلفها في التأنق اللفظي والبديعي، والتزيّد في تقصّي الفوائد اللغوية والادبية وامثال العرب وحكمها.. وقد روى فيها مشاهدات اديب متجول هو ابو زيد السروجي، غير انه كما يقول بروكلمن، «ماكان ليهتم في مقاماته تلك، بان يصور هذا الاديب الذي ابتدعه خياله تصويراً حياً ما امكن، وان يصف بيئته وصفاً يبرزها ويقربها من القارىء، بقدر ما كان يهتم بتزيين اخباره بكل ما يمكن من الدقائق الاعرابيّة والمعجمية».

اما مرجليوث فيقول بان الحريري كان يقص بلسان الحارث بن همام في المقامات، مغامرات رجل يدعى ابازيد السروجي، ويروى خبر المؤلف ابن الدبيثي، ان ابا زيد هذا لم يكن شخصية خيالية، بل هو شخص حقيقي يدعى المطهر بن سلام الذي اهدى اليه الحريري اشعاره. غير ان مرجليوث ينفي ذلك، ويعتبر ان هذا القول من نسج الخيال، شانه في ذلك شان الابطال الذين ورد ذكرهم في قصص المؤلف.

بدا الحريري بتاليف مقاماته سنة ٤٩٥هـ/١١٠١م ويقال انه اكملها بعد هذا التاريخ، كما يذكر هبة الله بن سعيد بن التلميذ، وهو صديق الحريري واحد الذين كاتبوه. والذي يؤكد لنا تاريخ البدء بكتابة المقامات الذي يعود الى عام ٤٩٥هـ، هو انها تتحدث عن استيلاء الفرنجة على مدينة «سروج» عام ٤٩٠هـ. وقد باشر المؤلف بتاليف قصص هذه المقامات بناء على رغبة الوزير شرف الدين ابي نصر بن محمد بن خالد بن محمد القاشاني وذكر ابن خلكان في وفياته، انه رأى نسخة من المقامات بخط الحريري وقد كتب عليها انه صنّفها للوزير جمال الدين عميد الدولة ابي علي الحسن بن ابي العزّ علي بن صدقة المتوفى سنة ٥٢١هـ/١١٢٧م وقد كان وزيراً للخليفة المسترشدبالله. غير ان الشائع الارجح انه الفها للوزير شرف الدين.

عرف عن ابي محمد، القاسم بن علي الحريري ان منصب «صاحب الخبر»

التابع لديوان الخلافة، والذي تسلّمه في البصرة ، كان يفرض عليه ان يتردّد على بغداد، عاصمة الخلافة آنذاك، كما كان يفرض عليه الاتصال بكثير من اعيان قصبة الخلافة. وذكر المؤرخون ايضاً انه قصد بلاد الحجاز في الموسم مؤدّياً فريضة الحج. ويبدو انه كان لهذا العالم الكبير، رحلاته الاخرى الى نواح واصقاع عربية واسلامية اخرى، غير انّها لم تدوّن جميعها، مما فوّت على الباحثين المحدثين ، فرصة الوقوف على جميع البلدان التي زارها او مرّ بها، مع ما لهذا الامر من اهميّة بالغة في محاولة الاستقراء التاريخي والاجتماعي، وحتى الجغرافي، في اثناء تداول مادة المقامات او غيرها من مؤلفات اديبنا بالبحث والدراسة.

مؤلفاته:

سنتوقف ولو لماماً عند اهم الآثار التي تركها لنا مؤلف المقامات الحريرية وصاحب الخبر في ديوان الخلافة بالبصرة، ابو محمد القاسم بن علي الحريري :

١ - كتاب درة الغوّاص في اوهام الخواص :

وقد بيّن فيها المؤلف اخطاء المتعلمين والكتّاب اللغوية، فيما يستعملونه من الالفاظ بغير معناه او غير موضعه. وهناك نسخ من هذا الكتاب موجودة في برلين ٦٥٠٣ - ٥٠٤، وميونيخ ٦٨٩، وليدن٦٩، وآياصوفيا ٣٨٦٦ والاسكندرية «لغة و٦٧ فنون رقم»، ودمشق عمومية ٨٦، ١٢، والموصل ١٦١، ١٧٩، ٢١١، ٦٠، ٢. وقد اشار احد الباحثين الى ان هذا الكتاب ، كان قد اكمل سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م مما يرجح ان المؤلف، لم يبدأ بكتابة وتدوين مقاماته عام ٤٩٥هـ/١١٠١م الاّ بعد ان فرغ من كتابة «درّة الغواص». وقد طبعت هذه الدّرة لاول مرة في ليبسك سنة ١٨٧١م، ثم توالت طباعتها في مصر عام ١٢٧٣هـ وفي الاستانة عام ١٢٩٩هـ مذيلة بشرح شهاب الدين الخفاجي المصري.

٢ - ملحة الاعراب :

وهي ارجوزة تعليمية للنحو، مع شرح له، ومطلعها:

اقول من بعد افتتاح القول
بحمد ذي الطول شديد الحول

وقد وجدت مخطوطتها في برلين ٦٥٠٧ - ٦٥٠٩، مكتبة جمعية المستشرقين الالمان ١٦٧، وجامعة برسلاو ٢١٣، وليدن ١٥٨ وليبزج ٤١٣ وباريس ٥٣٢٩ والموصل ٨٢، والقاهرة ٢/١٣٦، ١٦٤.

وقد شرحها محمد بن محمد الحضرمي، وطبعت مع هذا الشرح بمصر عام ١٣٠٦هـ وتصدى غير الحضرمي لشرح هذه الارجوزة، كما نقلها الى الفرنسية الموسيو ينتو سنة ١٩٠٤م بعد ان كانت قد طبعت في باريس عام ١٨٨٥م مع منتخبات شعرية.

٣ - الرسالة السينيّة والرسالة الشينيّة:

ويظهر ان المؤلف التزم فيها، ان يكون اول كل كلمة في الرسالة السينية، سيناً، وان يكون اول كل كلمة في الرسالة الشينية، شيناً. وقد نقل لنا مسيو دي سلسي صورة ماوجد بالنسخ التي نقلت منها هاتان الرسالتان، حيث كتب عليهما: «هذا من انشاء الشيخ الامام ابي محمد القاسم بن علي الحريري رحمه‌الله، كتب احداهما وهي السينيّة، على لسان الامير امين الملك ابي الحسن بن قطير المدايني، وكان يتولى ديوان الاستيفاء بالبصرة الى الامير الاجل الاسفهسلار النفيس معاتباً له على اختصاصه بالدعوة للامير الحسام، وقد كان نزل على الحسام في داره بالبصرة، في المحلّة المعروفة «بني الحرام» وهي محلة الشيخ الحريري. وكان امين الملك جاره وصديق ابن يقراب النفيس. فلم يدعه، فكتب اليه يمازحه على لسانه. والثانية وهي الشينية الى الشيخ شمس الشعراء طلحة بن احمد بن طلحة النعماني رحمه‌الله »وقد بدا الرسالة السينية بقوله: «باسم السميع القدوس استفتح» وباسعاده استنجح» سيرة سيّدنا... السيد النفيس سيد الرؤساء سيف السلاطين حرست نفسه» واستنارت شمسه...الخ».

اما الرسالة الشينية التي كتبها لأحد اصدقائه يمدحه بها، فقد بداها بقوله: «بارشاد المنشي» انشي» شغفي بالشيخ شمس الشعراء ريش معاشه» وفشا رياشه»... وهاتان الرسالتان موجودتان في برلين ٨٦١٠ وليدن ٤٢٤، ٤٢٥. وقد طبعتا والحقتا بطبعة القاهرة .

٤ - رسالة في «الفرق بين الضاد والظاء»:

مرتبة على حروف الهجاء. وهي موجودة في برلين.

٥ - قصيدة مؤلفة من ثمانية عشر بيتاً ذكرها بروكلمن، وقال ان المؤلف وضعها على بحر الخفيف في الفرق بين الضاد والظاء وذكر انها موجودة في برلين ٦٧٩.

٦ - بعض القصائد: برلين ٧٦٧٤.

٧ - المقامات: اشهر كتابات الحريري على الاطلاق. وهي مؤلفة من خمسين مقامة. حذا فيها المؤلف حذو بديع الزمان

الهمذاني في مقاماته، الذي كان له فضل السبق في ابتكار هذا الفن، وان كان للحصري راي آخر حيث يرى ان الهمذاني عارض بمقاماته «كتاب الاربعين حديثاً، لابي بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي.

بدا الحريري في تاليف مقاماته عام ٤٩٥هـ/١١٠١م. ويقال انه اكملها حوالي عام ٥٠٤هـ/١١١٠م، غير ان كثيراً من الباحثين رجّحوا ان يكون قد اكملها بعد هذا التاريخ. وقبل الحديث عمّا امتاز به أدب هذه المقامات لدى الحريري لابدّ من الاشارة الى واحدة من المخطوطات الكثيرة للكتاب، وقد كتبت سنة ٥١٣هـ وعليها اجازة المؤلف بخطه، وهي موجودة اليوم في مكتبة خالص افندي (بلارقم). وقد اشار بروكلمن الى وجود نسخة اخرى بخط حفيده محمد بن محمد، كتبها سنة ٥٥٧هـ/١١٦٢م في المتحف البريطاني ثان ١٠٠٦. ونسخة ثالثة يقال ان ابنه قابلها في مكتبة سباط ٢٦٥.

وقد نشرت هذه المقامات لاول مرة عام ١٢٦٦ حيث صدرت على مطابع بولاق كما وان المستشرق الفرنسي البارون سلفستر دي ساسي، كان قد عمل على نشر الاصل العربي عام ١٨٢٢م في باريس، مذيلاً النص بشروح فرنسية. ونشرت هذه المقامات ايضاً على يد رينو سنة ١٨٤٧ وعلى يد ستاينجاس في لندن عام ١٨٩٦ مع شروح انكليزية.. ثم توالت طباعتها مراراً في كل من القاهرة وبيروت وتبريز وكلكتا. على اننا نجد نسخاً خطيّة في اكثر المكتبات الكبرى في اوروبا، ومنها نسخة في المتحف البريطاني مزينة بالرسوم، ومؤرخة سنة ٦٥٤هـ ، وفيها احدى وثمانون صورة ملونة. وفي الصورة الثانية يبرز رسم ابي زيد السروجي وابنه بين يدي قاضي معرّة النعمان. امّا الرجل الثاني الى يسار الرسم، فقد اراد به الفنان، شخصية الحارث بن همام راوية المؤلف، الذي كان يتحدث بلسانه، وينقل مشاهداته وانطباعاته نقلت الى معظم اللغات:

ونظراً للفنيّة البالغة والفرادة العظيمة التي اشتملت عليهما مقامات الحريري، فقد سارع كثيرون من المستشرقين الاجانب وغيرهم من ادباء الامم المجاورة للعربية الى ترجمتها ونقلها الى لغاتهم الام. نذكر مثلاً ترجمة «ثيودربريستين» الى الانكليزية والتي طبعت في لندن عام ١٨٥٠م. ثم ترجمة تشنرى وستاينجاس الى اللغة نفسها، وقد استفاضا في الشروح ومهدا لها بمقدمة اضافية.

ولا ننسى ان مقامات الحريري، كانت قد ترجمت الى اللغة اللاتينية على يد شولتز وريسكه وطبعت في هبسبرغ سنة ١٨٣٢م في مجلدات ثلاث، كما ترجمت في عام ١٢٦٣هـ على يد محمد شمس الدين وطبعت هذه الترجمة في الهند، وترجمت الى التركية ايضاً، على يد احمد حمدي شرواني وطبعت في الاستانة عام ١٢٩٠هـ . كما نقل بعض هذه المقامات الى العبرية ونشر في المجلة الاسيوية، حتى انها نقلت الى بعض اللغات الاوروبية الحديثة كالالمانية مثلاً على يد روكرت.

شروح المقامات:

واذا كنا نريد ان نتحدث عن اهمية هذه المقامات الادبية واللغوية وما لاقته من عناية عند كبار ائمة العربية منذ ظهورها، فحريّ بنا ان نعود الى تلك الشروح التي عرفتها الى تلك المقامات والتوقف عندها، لأنها تدل دلالة واضحة، على مدى مابلغته مقامات الحريري في نفوس ابناء الضاد، شيوخاً ومؤدبين.

ويشير بروكلمن في كتابه تاريخ الادب العربي الى اكثر من ثمانية وعشرين مؤلفاً، وضعت كشروح لمقامات الحريري، وعلى مدى فترات زمنية متلاحقة وهي:

١ ـ شرح ابن ابي السعادات المتوفى عام ٥٨٤هـ/١١٨٨م.

٢ ـ وشرح ابن سلامة الانباري الديري: ٥٩٠هـ/١١٩٤م.

٣ ـ شرح محمد بن ظفر الصقلّي : ٥٦٥هـ/١١٦٩م.

٤ ـ الايضاح لابي الفتح نصير الدين بن عبد السيد المطرزي: ٦١٠هـ/١٢١٣م.

٥ ـ شرح عبدالله بن الحسين العكبري: ٦١٦هـ/١٢١٩م.

٦ ـ شرح صدر الافاضل الطرائفي: ٦١٧هـ/١٢٢٠م.

٧ ـ شرح ابي العباس احمد بن عبد المؤمن القيسي الشريشي: ٦١٩هـ/١٢٢٢م. حيث ترك لنا شرحين:

ا ـ الشرح الكبير.

ب ـ الشرح المتوسط .

٨ ـ حاشية موفق الدين عبداللطيف البغدادي: ٦٢٩هـ/ ١٢١[illegible]م على ردود ابي محمد بن الخشاب [illegible]ادي.

٩ ـ شرح عمر بن عبد [illegible] البيضاوي: ٦٨٠هـ/١٢٨١م.

١٠ ـ شرح محمد بن ابي بكر بن عبدالقادر الرازي: ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م.

١١ ـ شرح مجهول رجح انه للتفتازاني المتوفى ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م.

١٢ ـ شرح نجم الدين ابي النجاء

عبدالغفار بن ابراهيم الزبيدي: ٩٠٠هـ/١٤٩٤م.

١٣ ـ شرح عبدالله بن محمد الطبلي: ٩٦٢هـ/١٥٥٥م. وصل فيه الى الثلث الاول للمقامة الرابعة والعشرين واكمله تلميذه ابو السعود بن علي سنة ٩٦٠هـ/١٥٥٣م.

١٤ ـ المقالات الجوهرية لخيرالدين المدني: (حوالي القرن الثاني عشر الهجري).

١٥ ـ شرح ابي راس محمد بن احمد بن عبدالقادر الناصري: ١٢٤٤هـ/١٨٢٨م.

١٦ ـ شرح ابي جعفر بن داوود البلجي.

١٧ ـ شرح ابي عبدالله محمد بن منصور بن حمامة المغراوي السجلماسي ذكره صاحب كشف الظنون، وهناك مخطوطة منه في الاسكوريال ثان ٤٩٦.

١٨ ـ شرح احمد بن مظفر الرازي المعروف بابي العباس القاضي.

١٩ ـ شرح لتاج الدين، وهو موجود في مكتبة السليمانية ٨٧٠.

٢٠ ـ شرح لعلي بن ابي القاسم بن احمد القزويني. وهو موجود في نور عثمانية ٤٠٦٩.

٢١ ـ المقالات الجوهرية على المقالات الحريرية لابي بكر الزمزمي الشافعي: ٩٩٣هـ/١٥٨٥م.

٢٢ ـ شرح لمظهر الدين الزبراوي وهو موجود في مكتبة القاهرة ثان: ٢٢٣/٣ وليدن ٤١٨ .

٢٣ ـ شرح محمد بن اسماعيل ابي المشتاق بن محمد وجيه الدين.

٢٤ ـ شرح لنجم الدين البصري.

٢٥ ـ شرح محمد بن اسماعيل المراد آبادي: ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م.

٢٦ ـ وهناك شرحان مجهولان في بنكيبور ٩/ ٩٣٥ ـ ٩٣٦.

٢٧ ـ وشرح مجهول آخر بالعربية في بنكيبور: ٢٣/ ٩٥ رقم ٢٥٨٤.

وكانت هذه المقامات قد غدت من امهات التواليف في عهد ناظمها الحريري كما يقول مرجليوث في دائرة المعارف الاسلامية، غير انها احتفظت بشهرتها فيما بعد، بدليل هذه الكثرة الكاثرة من الشروح التي احاطت بها وهذه الحفاوة البالغة من ادباء امم العالم اجمع تقريباً، الذين عملوا على نقلها الى لغاتهم الام، كما مرّ معنا. ولا يضيرها في شيء تجريح شانئيها امثال ضياءالدين ابن الاثير ومحمد بن علي بن طباطبا صاحب كتاب «الفخري في تاريخ الآداب السلطانية والدول الاسلامية»، اذ هناك ايضاً من المغرمين العرب القدماء بادب المقامات عند الحريري الذين وصلوا في هيامهم بها الى حدّ المغالاة، كابن شميم الحلّي (ت:٦٠١هـ) الذي هو واحد من شرّاح المقامات القدماء، اذ نقل عنه ياقوت الحموي قوله: «انه انما خلقه الله ليظهر فضل الحريري العظيم، ذلك انه وان برّ عيون الادب العربي جميعاً، فانه يجد نفسه عاجزاً عن ان يسامي المقامات».

عناصر المقامات:

توقف كثير من الباحثين العرب والاجانب في عصرنا الحديث عند هذا النوع من الفنون الادبية الذي عرف بفن المقامة. وكانت لهم ملاحظاتهم المتانية ورؤاهم الواقعيّة، حيال ماتركه لنا الهمذاني والحريري من القدماء، والشيخان ناصيف اليازجي وابراهيم الاحدب من المحدثين، من ادب المقامات. فهناك من الباحثين من يرى ان من اصول فن المقامات:

أ ـ الكلام على بطل واحد، وراو واحد، يظهران في كل مجموعة من المقامات.

ب ـ ادارة الكلام على البطل المشهور بالحيلة والدهاء في الحصول على المغانم، والتاثير في نفوس السامعين، ويمثّل خير تمثيل طبقة المكدّين في الحضارة العربية.

ج ـ ظهور الراوي الذي يجوز عليه الخداع في معظم الاحيان، ثم اكتشافه حقيقة البطل في النهاية.

د ـ التغلّب من قيود الزمان والمكان في المقامات، بحيث تتمّ في بلدان مختلفة يستحيل الانتقال اليها كلّها، وفي ازمنة متفاوتة تفصل بينها مئات السنين.

هـ ـ العناية القصوى بتنخّل المفردات، وصياغة العبارات، وتوخّي السجع، وتحلية النصوص بالشواهد الشعرية، والامثال، والحكم، حتى زعم بعضهم ان الغاية الاساسية من المقامة، هي اظهار التبحّر في العربية واسرارها.

واذا كانت المقامة نوعاً من القصص القصير، تعتمد على الخيال في تاليف حوادثها، بحيث ترمي الى غايات مختلفة، فقد اثر عن العرب منذ القديم، ولوعهم بالقصص والاحاديث والاسمار بالاضافة الى الخرافات والاساطير، اذ يصوّرون بها عاداتهم وطباعهم وغرائزهم من حيث يقصدون او لا يقصدون .

فكانت تجد الناس في اي صقع من الاصقاع العربية، يسمرون في ليالي الصيف المقمرة او يتحلّقون حول المواقد في مواسم الشتاء، يقصون من الطرائف المليئة بالعذوبة وانواع الاخيلة والعناصر الواقعية، مايدلّ على ذكائهم وتوقّد مصورتهم المبدعة.

لعل تلك القصص الطليقة التي كانت تروى على المسامع في غير تحفظ، هي المصدر الاول الذي كان يثرى بحق، فن المقامات. فقد اراد اصحاب هذا الفن، ان يدونوا به بعض الاوصاف عن طريق الحكايات الصغيرة، وان يذيعوا بعض النوادر والفكاهات، وان يسلطوا على بعض الجوانب التاريخية اضواء معتقدهم، بحيث يتمكنون من شرح بعض النظريات الفلسفية والادبية تماماً كما يتمكنون بالتالي، من وصف بعض الحوادث ذات الطابع العاطفي، التي تشقّ القلوب وتشوقها، وتهزّ النفوس وتهذّبها. وعبر المقامات، استطاع الاديب العربي ان يقدم الفكرة الادبية او الفلسفية التي تراوده، او الخطرة الوجدانية التي يجاذبها وتجاذبه، او اللمحة المميزة من لمحات الدعابة والمجون.

هكذا تمّ ابتكارها:

ولرّب سائل يسأل عن اول منشيء لفن المقامات عند العرب. واجابة عن هذا السؤال لابدّ من اعادة قراءة ماكتبه الحريري نفسه حول هذه المسألة، اذ يقول مذكراً بان بديع الزمان الهمذاني هو منشيء هذا الفن وسباق غايات فيه:

«وبعد فانه قد جرى ببعض اندية الادب الذي ركدت في هذا العصر ريحه، وخبت مصابيحه، ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان، وعلامة همذان، رحمه الله تعالى... ويتابع قائلاً: «فاشارة من اشارته حكم، وطاعته غنم، الى ان انشيء مقامات اتلو فيها تلو البديع، وان لم يدرك الظالع شاو الضليع... ثم يقول: «هذا مع اعترافي بان البديع رحمه الله، سباق غايات، وصاحب آيات، وان المتصدّي بعده لانشاء مقامة، ولو اوتي بلاغة قدامة، لايغترف الاّ من فضالته، ولا يسرى ذلك المسرى الاّ بدلالته»..

غير ان هناك من الباحثين المعاصرين امثال زكي مبارك من يقول، ان بديع الهمذاني ليس هو الذي ابتكر فن المقامات، وانّما كان قد سبقه الى ابتكاره ابن دريد الازدي (ت: ٣٢١هـ) وقد استند «مبارك» الى نص ابي اسحاق الحصري الذي اورده في كتابه الذائع «زهر الاداب» حين عرض لكلام بديع الزمان الهمذاني، حيث قال: «ولما راى ابا بكر محمد بن الحسن دريد الازدي اغرب باربعين حديثاً، وذكر انه استنبطها من ينابيع صدره، واستنخبها من معادن فكره، وابداها للابصار والبصائر، واهداها للافكار والضمائر، في معارض عجمية، والفاظ حوشية، فجاء اكثر مما اظهر تنبو عن قبوله الطباع، ولا ترفع له حجبها الاسماع، وتوسع فيها، اذ صرف الفاظها ومعانيها، في وجوه مختلفة وضروب متصرفة، عارضها باربعمائة مقامة في الكدية تذوب ظرفاً، وتقطر حسناً، لامناسبة بين المقامتين لفظاً ولا معنى»..

لعلّ كتاب «الامالي» لابي علي القالي يحوي قصصاً عديدة مروية عن ابن دريد. وقد تعقبها زكي مبارك مثل حديث «اللائي وصفن ازواجهن، وحديث العاشق الجميل»، وقصة خناقر الكاهن»، والرواد الذين ارسلتهم مذ حج لوصف بعض الاقطار العربية. ويستنتج مبارك من كل ذلك، ومن خلال ما استقصاه القالي من القصص العربية المسجوعة ايضاً، ان اهل القرن الثالث للهجرة، كانوا يعرفون نوعاً من المحاورات الادبية يسمى المقامات. ويذكر ان ابن قتيبة كان قد عقد فصلاً في كتابه عيون الاخبار سمّاه (مقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك).. ثم يعطف على ذلك قوله، ان المقامات كانت قد انتقلت بعد ذلك الى كلام المعتفين الذين يتوسلون الى الاغنياء بكلام مسجوع، ثم ينتهي الى قوله الذي يؤكد فيه ان بديع الزمان حين انشا المقامات، كان يتمثل مقامات السائلين في المساجد والاسواق، ولذلك - يضيف مبارك - نجد راويته مشرداً في جميع الاحيان.

من هنا فان ابن دريد هو المبتكر لفن المقامات كما يرى هذا الباحث، غير ان عمل بديع الزمان في هذا الفن القوى والظهر.. الى ان جاء الحريري فصيّر المقامات شريعة ادبية انتشرت في جميع الاصقاع العربية، وصارت مضرب المثل في الفصاحة والبيان، والى الحريري اذن يعود ذيوع هذا الفن الذي افتّن به جميع الكتاب فيما بعد، من عرب واعاجم.

تاثير المقامات العربية في اللغات الاخرى:

يذكر بروكلمن في دائرة المعارف الاسلامية، الى ان فن المقامات، كان قد انتقل بفضل بديع الزمان، الى اللغة الفارسية، ولعلّ من اشهر اصحاب المقامات في الادب الفارسي، القاضي حميد الدين ابو بكر البلخي (ت:٥٩٩هـ)، وقد اشتملت مقاماته على مناظرات مختلفة بين الشباب والشيخوخة والطبيب والمنجم، كما وصف فيها الربيع

والخريف، والحب والجنون. وقد ضمنها مناقشات فقهية وصوفية، وصاغها كما تصاغ المقامات العربية .

ومثلما اثرت المقامات العربية باللغة الفارسية، كذلك كان الامر مع اللغة العبرية واللغة السريانية. فنقل اليهودي الرباني يهودا بن شلومو الحريزي، مقامات الحريري الى العبرية، ثم كان له ان ينشىء خمسين مقامة سمّاها (سفر تحكموني) اي كتاب الحكمة. وفي نصيبين نظم احد السريان خمسين قصيدة حاكت اسلوب الحريري، وقد تضمنت جملة من العظات والاخلاق وبدت من حيث الشكل مثقلة بالمحسنات الجمالية.

كلمة في مقامات الحريري:

ومقامات الحريري التي تعتبر اشهر تآليفه، هي خمسون مقامة، بداها سنة ٤٩٥هـ ، واتمها في بضع سنين، مقلّداً فيها بديع الزمان الهمذاني. غير انه زاد على هذا الاخير في التانق اللفظي، وفي تكلّف انواع البديع، ثم اغرق في الموازنة والمقابلة وفي التضمين والاقتباس، الى جانب تعمّده ابراز مقدرته اللغوية والادبية والتاريخية والفقهية، حتى قيل فيه، انه هو الذي خلق من المقامات فنّاً مستكملاً في الادب العربي.

ولعل فن المقامة بعامة، الذي بدا يظهر شيئاً فشيئاً في النثر العربي منذ مطلع القرن الثالث للهجرة على يد ابن دريد الازدي، والذي استكمل اركانه على يد الحريري، كان قد اسس الظهور الواقعية الاجتماعية ذات السمات المسرحية عبر الخطاب العربي.

يذكر احد اولاد القاسم بن علي ان السبب الذي دعا والده الى وضع المقامات، هي قصة واقعة اتفقت له. قال كان ابي جالساً في مسجد بني حرام، فدخل شيخ ذو طمرتين، عليه اهبة السفر، رث الحال، فصيح اللسان، حسن العبارة، فسالته الجماعة: «اين ؟» فقال: «من سروج». فاستخبروه عن كنيته فقال: «ابو زيد»... ثم ادّعى الفقر امام الجماعة وقال ان الروم اغاروا على بلده وسبوا ابنته، وطردوه من بيته، وانه الآن يجمع بعض المال لافتداء ابنته. فتحركت شفقة الحريري والجماعة، فنفحوه بشيء من المال، فشكرهم وتركهم.

وفي المساء قص الحريري القصة على اصحابه فقالوا له: خدعكم، والله، ليس الرجل فقيراً ولكن هذا دابه. وشهد قوم بانه ادّعى هذه الدعوى وغيرها مراراً. ويبدو ان الحريري حين عرف بذلك داب بكتابة مقامات تنحو هذا المنحى، وتعالج العناصر الواقعية باسلوب فيه ظرف وملحة، وبنى «المقامة الحرامية» (الثامنة والاربعين) على تلك القصة التي جرت معه في المسجد.

اتخذ الحريري راوية لمقاماته سمّاه «الحارث بن همام» وهو يعني به نفسه، مستلهماً ذلك من قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): «كلكم حارث، وكلكم همّام». والحارث هو الكاسب والساعي في الرزق. امّا الهمّام فهو الكثير الاهتمام. وبطل المقامات اي الشخصيّة التي تدور عليها قصصها، هو ابو زيد السروجي. وقد يعرف ايضاً بالمكدي اي الشحاذ.

واذا ماغادرنا هذه الاشارات السريعة الدالة على السمات المسرحية للادب الواقعي، فاننا سنجد ايضاً في مقامات الحريري على وجه الخصوص، اصداء النبرات والاشارات والحركات، ذات الصلة المباشرة بالادب المسرحي المتصل بالواقعية، اضافة الى التنوع في الاسلوب الذي اتبعه صاحب فن المقامة والذي كان يراوح بين المرسل والحواري. نستمع الى هذا المقطع من المقامة العمانية (التاسعة والثلاثين) «فنهدنا الى الجزيرة* على ضعف من المريرة* لنركض في امتراء الميرة* وكلانا لايملك فتيلا* ولا يهتدي سبيلا* فاقبلنا نجوس خلالها* ونتفيا ظلالها* حتى افضينا الى قصر مشيد* له باب من حديد* ودونه زمرة من عبيد* فناسمناهم لنتخذهم سلّماً الى الارتقاء* وارشية للاستقاء* فلما الفينا كلّاً منهم كئيباً حسيراً، حتى خلناه كسيراً او اسيراً* فقلنا: ايتها الغلمة* ما هذه الغمّة* فلم يجيبوا النداء* ولا فاهوا ببيضاء ولا سوداء* فلما راينا نارهم نار الحباحب* وخبرهم كسراب السباسب* قلنا: شاهت الوجوه* وقبح اللكع ومن يرجوه* فابتدر خادم قد علته كبرة* وعرته عبرة* وقال: ياقوم، لاتوسعونا سبّاً ولا توجعونا عتباً* فانّا لفي حزن شامل* وشغل عن الحديث شاغل* فقال له ابو زيد: نفّس خناق البث* وانفث ان قدرت عن النفث* فانك ستجد مني عرّافاً كافياً* ووصّافاً شافياً* فقال له: اعلم ان ربّ هذا القصر، هو قطب هذه البقعة* وشاه هذه الرقعة* الا انه لم يخل من كمد* لخلوّه من ولد* ولم يزل يستكرم المفارس* ويتخيّر من المفارش النفائس* الى ان بشّر بحمل عقيلته* وآذنت رقلته بفسيلته* فنذرت له النذور* واحصيت الايام والشهور* ولمّا حان النتاج* وصيغ الطوق والتاج* عسر مخاض الوضع حتى خيف على الاصل والفرع* فما فينا من يعرف قرارا* ولا يطعم النوم

الاّ غراراء ثم اجهش بالبكاء واعول* وردّد الاسترجاع وطوّل* فقال له ابو زيد: اسكن ياهذا واستبشر* وابشر بالفرج وبشّر* فعندي عزيمة الطلق* التي انتشر سمعها في الخلق* فتبادرت العلمة الى مولاهم* متباشرين بانكشاف بلواهم».

واذا كان المسرح كما هو معروف، يعالج القضايا المتعلقة بطبيعة الانسان، وما يصدر عنه من افعال، وما يعتمل في داخله من مشاعر واحاسيس، وافكار، فان بطل المقامة وراويتها وجميع الشخصيات التي تظهر اثناء سير الاحداث، يقومون بالعمل المتجلّي من خلال طباعهم والمترجم عنه باقوالهم ومواقفهم، وربما كان فيها شيء من السرّد الموضّح او الممهد او الملخّص. غير ان محصلة ذلك كله، هو ما نستنتجه من الحوار او مناجاة النفس او الملامح او النبرات، بحيث يتركز الانتباه في الشخصيات التي تتعارض وتتناقض او تتوافق. ولعل اهم شيء يضفي على المقامة الحريرية طابع المسرحية ذات السمات الواقعية، هو ان الشعور الذي نحسّ به، ونحن نستمع او نشاهد للخطاب المقامة، اننا نقف اما قطعة حيّة، مليئة بالحياة، نابضة بالنشاط غنية بالاحداث، وهذا مما يهيء لنا الاستنتاج ان ادب المقامة قديماً، كان بديلاً عمّا يسمّى اليوم المسرح الاذاعي.

المقامات وثيقة اجتماعية:

واذا كانت المقامات في عصر الحريري وعلى يديه قد بلغت شأواً بعيداً بحيث استطاعت ان تبلغ الذروة الفنية لتشكّل عن جدارة، ناصية الادب العربي، فان كل ذلك يعود لوجه الرواء والرونق في هذا الحقل المبتكر الذي شهدته العربية، والذي كان يختزن بكل صدق الخلفية الاجتماعية لجميع فئات وطبقات المجتمع العربي الاسلامي في طول الامبراطورية الاسلامية وعرضها، عصر ذاك. ففي المقامات مثلاً تقرا ايضاً الخلفية الاجتماعية للدولة العباسية.

وفي المقامات ايضاً، نعايش بغداد التي صبّت فيها اموال امبراطورية عظمى، كما تقاطرت عليها مفاتن والوان، من السمر واللهو والمتعة.

قسم الدراسات الادبية في
مركز الانماء القومي/بيروت

***

■ بقلم: د. كامل مصطفى الشيبي

استاذنا العلامة اربري
لمناسبة مرور عشرين عاما على وفاته

أثارتْ قصيدة الاغتراب ، التي ترجمها أخونا د. داود سلُّوم «للمستشرق الصوفي آربري»، التي نشرتها جريدة العراق في عدد ١٩٨٩/٨/٢، في نفسي شؤوناً وشجوناً اختلطت فيهما السعادة والحزن، كيف لا وقد تنزلَتْ فيها روح شيخي العظيم المستشرق الكبير الاستاذ الدكتور (في الآداب) آرثر جون آربري للتحية والمؤانسة وللتذكرة الصالحة بالأسوة الحسنة والسماحة التي دونها كل أسوة وسماحة؟!

والكلام على أستاذي الجليل البروفسور آربري يجرّ الى العرض للمستشرقين الذين ينظر اليهم كثير من ضيّقي الأفق الذين يجحدون فضلهم، منطلقين، عندنا، من القول المأثور: مَنْ جَهل شيئاً عاداه. ولعلّ هذه السطور، التي نكتبها في مناقب هذا الشيخ الجليل لمناسبة تذكرّنا إيّاه وكذا لمرور عشرين سنة على وفاته، تفثا غضب الغاضبين وتطامن من طماح الزارين الناصبين وترد عاديتهم عمّن لايستحق ذلك منهم، ومن أولئك البروفسور آربري الذي يستحق الاعتراف بالجميل والاشادة بالذكر والتغني بالفضائل .

ان سيرة الشيخ آربري، ومن طرازه كثير من المستشرقين، حافلة بالمفاخر والمناقب مضمخة بعَرَق الجهد عابقة ببخور العلم عامرةً بمآثر لن تعصف بها انواء الزمان ولا لَغط الشّنآن .

ولننظرْ اوّلاً الى عصامية آربري وبيته وبيئته.

يقول أستاذنا آرثر جون آربري ، مترجماً لنفسه في مقدّمة كتاب له نشر في سنة ١٩٦٢ وأرسلها الينا تلميذنا القديم وزميلنا اليوم د. عبدالامير الاعسم أيام تلمذته في كمبردج والعبارات من ترجمتنا:

ولدت في ١٢ أيار ١٩٠٥م [= ٧ ربيع الاول ١٣٢٣هـ] خديجاً [مولوداً قبل اواني] في بيت صغير في حيّ الطبقة العاملة في فراتون التابعة لبورتسموث ، وكنت الرابع من بين خمسة من الاخوة. وفي هذا الوقت رقيّ أبي ، الذي كان قد هرب الى البحر منذ الخامسة عشرة من عمره، الى رتبة ضابط صف في البحرية الملكية. وكان أبي الى ذلك قد خدم في محطة [او قاعدة] الصين وشارك في معركة جَتْلند [شمالي شرق بريطانيا، في المعركة البحرية الضارية التي دارت بين الاسطولين الالماني والبريطاني سنة ١٩١٦م/١٣٣٤هـ واضطرت الاول الى تجنّب الاصطدام بالبريطانيين في البحر ثانية] تحت إمرة جليكو [= الأميرال جون روشويرث ١٨٥٩ - ١٩٣٥م = ١٢٧٥ - ١٣٥٤هـ]. وبعد مدّة أحيل أبي على التقاعد بمرسوم يمنحه مرتب ضابط.

أما أمي - وكانت الكبرى من بين أربع أخوات - فقد بكرت الى العمل منذ الثانية عشرة من عمرها لرأب الصدع في ميزانية الأسرة .

وقال آربري : لقد كان أبواي قارئين نهمين للكتب المعتبرة وربيّا أولادهما تربية أرادا بها ان يجعلا منهم رجالاً متدينين ذوي دأب، وكانا يقدران الثقافة الجادّة حقّ قدرها.

وقال فيما يتّصل بدراسته:

بدأت تعلّمي الرسمي في الثالثة من عمري حين أُخِذْتُ الى صف يضم خمسين من الاطفال ، وكنا نسكن يومئذ منزلاً ، آخر ، متواضعاً مالبث ان دمّرته قاذفات القنابل التي ارسلها هتلر الى بلادنا.

وقيل، فيما بعد: إنّ جاراً لنا سألني - وأنا في الرابعة من عمري: ماذا تنوي ان تفعل في الكبر ؟ فكانت إجابتي:

أريد ان ادخل الجامعة ولا أدري كيف طرأ على ذهني هذا الخاطر، إذ لم يكن لأسرتي ولا لأحد من اقاربي، من قريب او بعيد، عهد بالجامعات، بل إني لم أكذ أفقه المعنى المقصود بلفظ جامعة.

وفي الحادية عشرة حاولت ان أدخل مدرسة متوسطة [بدل المدارس المهنية المتاحة للأحداث بوصفها مصادر للثقافة الالزامية العامة والاعداد للاعمال الحرة] عن طريق التنافس، لتدبير أجورها، ولكني فشلت، واعدتُ الكرّة في السنة التالية واستطعت ان انجح في الحصول على مقعد من بين العشرة المجّانية المعروضة في تلك الايام [للمجتهدين والأذكياء من الفقراء، على الخصوص، وغيرهم].

وفي السادسة عشرة نلت شهادة [ثانوية نظام] كمبردج للمتقدمين، كما كانت تعرف في تلك الأيام، وحزمت أمري على اختيار مجال دراستي؛ إذ قررت، مع تفوّقي في الرياضيات، أن اكون كلاسيكياً [متخصصاً في الآداب اليونانية واللاتينية القديمة]، وهكذا انتميت الى الصف السادس الكلاسيكي [الذي يعدّ للدخول الى الجامعة، بعد إتمام الدراسة الثانوية، ضمن المدرسة نفسها]، وكنت فيه الطالب الوحيد. وجددت في السعي لنيل زمالة دراسية، اخرى، تتيح لي الانخراط في سلك جامعة كمبردج [التي لايقبل فيها إلا الممتازون من الطلبة الارستقراطيين والأكثر امتيازاً من عامّة الشعب].

وقبل انضمامي الى كلية بمبروك، فيها، في خريف ١٩٢٤م [= ١٣٤٤هـ] كنت قد انتمتُ قراءة كلّ ماله قيمة من الكتب اليونانية واللاتينية.

وعن اختيار الدراسات الشرقية يقول البروفسور آربري:

وفي يوم تسلّمي إجازة التخرّج، استوقفني [استاذي] د. مينز، الذي صار فيما بعد الاستاذ والسير إيليس مينز، وسالني

- ماذا تنوي أن تفعل الآن ؟ فاخرجت له برقية وردتني من مدرسة خاصة مشهورة تعرض عليّ العمل مدرساً للكلاسيكيات في الصف السادس الثانوي، وقلت له: لا أمل لي في الدراسات العليا.

فقال: ولم لا تتنافس في الحصول على زمالة براون الدراسية؟

وعاد يسالني: هل تفقه شيئاً من العربية ؟

قلت: كلا، غير اني تعلمّت الحروف العربية في المدرسة ودرست بعض النحو، لكني ارجحّ اني نسيتها الآن.

وختم د. مينز المحاورة بقوله: على كل حال، فكّر في الأمر، وتذكرّ ان في العربية مجالات واسعة للبحث.

واجبته في الحال: لقد فكرت، وحزمت أمري، وساقدم طلباً للحصول على الزمالة.

وقال: وبغية تدبير المال اللازم لنفقات هذه الدراسة طوال سنتين استطعت بجهد جهيد الفوز بزمالتين لاواحدة، وقصدت، فرحاً، الى البروفسور نيكلسون [رينولد آلين، ١٨٦٨ - ١٩٤٥م - ١٢٨٥ - ١٣٦٤هـ] للدراسة عليه فقبلني واوصاني بالاستمرار في الدراسة في العطلة الصيفية، وقدّمني الى د. عفيفي [ابو العلا، ت ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م] ليدرّسني [اللغة العربية والتصوف]. اما اساتذتي الآخرون فكانوا البروفسور نيكلسون نفسه. [ثم الدكتور والاستاذ] د. ليفي.

وهكذا تخرّج آربري، العصامي الفقير النشيط الذكي، في جامعة كمبردج يحمل شهادة الدكتوراه في الدراسات الشرقية بدرجة امتياز في سنة ١٩٢٧م/١٣٤٥هـ.

وبعد ان نال خمس جوائز مالية في مناقشات البحث في الدراسات الشرقية صار عضواً في الهيئة التدريسية فعيّن مدرساً في كلية بمبروك، كليته التي كان من تلاميذها في جامعة كمبردج. ونال الدكتور آربري فيما بعد درجة الدكتوراه في الآداب التي يكافأ بها المتقدّمون اليها على منشوراتهم العلمية مجتمعةً وبذلك وصل الى تتمة التحصيل العلمي الأكاديمي في بريطانية.

وفي سنة ١٩٣٢م/١٣٥١هـ انتدب الدكتور آربري مدرّساً، ورئيس قسم، للدراسات القديمة [اليونانية واللاتينية] في جامعة القاهرة [= الجامعة المصرية يومئذ]. وحدثني البروفسور آربري أنه عانى كثيراً من الدكتور طه حسين [١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ/١٨٨٩ - ١٩٧٣م] زميله في كلية الآداب يومئذ، حين اثبت بحجج علمية دامغة ان كتاب «من الأدب التمثيلي اليوناني لسوفوكليس» [أو غيرة والنسيان مني] الذي ذُكر انه مترجم عن اليونانية لم يكن أصله المترجم كذلك وإنما كان الترجمة الفرنسية له ومنها نقل طه حسين. وانتهى الأمر بانهاء خدماته في مصر بعد سنتين، وبعد ان كوّن له صداقات كثيرة واعدّ كتباً للنشر، سنرى صداها بعد.

وفي سنة ١٩٣٤م/١٣٥٣هـ عيّن آربري اميناً لمكتبة دائرة الهند [أو وزارة الهند السابقة] التي الحقت بوزارة

الخارجية البريطانية بعده ، وفي سنة ١٩٣٩ نقل آربري الى وزارة الحرب ليعمل فيها رقيباً على البريد مدة سنتين.

ولا يذكر المرحوم الاستاذ آربري العمل الذي كان يشغله بين سنتي ١٩٤١ و١٩٤٤ [= ١٣٦٠ - ١٣٦٣هـ] ويبدو انه كان وزيراً للتموين او شيئاً من هذا القبيل، كما انتهى إلينا، والظاهر ان استاذنا تعفّف عن ذكره في هذا السّرد، غير اننا نجد اسمه مكرّراً في الأبحاث وترجمات القصائد العربية التي تضمنتها مجلة الآدب والفن البريطانية، التي صدرت إبّان الحرب الثانية، منافسة لمجلة المختار الامريكية، فلعله تفرغ لهذا العمل الاعلامي.

وفي سنة ١٩٤٤ عين شيخنا استاذاً في جامعة لندن، واخذ يرتقي السلم العلمي مجاوزاً أقرانه من كبار الاكاديميين ، فعيّن في سنة ١٩٤٦م/١٣٦٥هـ استاذاً للغة العربية ايضاً فيها ثم رئيساً لقسم الشرقين الأدنى والأوسط في مدرسة [= كلية] الدراسات الشرقية والافريقية فيها، ثم نقل الى جامعة كمبردج استاذاً للدراسات الشرقية ورئيساً لقسم اللغة العربية فيها حتى وفاته في سنة ١٩٦٩م/١٣٨٩هـ وكان هذا المنصب بمثابة السماء السابعة او السماك الاعلى للأساتذة والباحثين في الدراسات الشرقية في العالم كله.

ورجل كالبروفسور اربري لاغرو انه استحق هذه المناصب وتلك المكانة بكفاءته وتفوّقه ودابه وصبره ، او بتصنيفه وإنجازاته كما يقال اليوم، فلقد عاش أربعاً وستين سنة حافلة بالعمل المثمر تاليفاً وتحقيقاً وترجمة وفهرسة للمخطوطات ونظماً ونثراً ، فاصدر منذ سنة ١٩٣٣ الى ان توفي في سنة ١٩٦٩ اكثر من خمسة وستين كتاباً في موضوعات مختلفة جداً في تقديرنا، لكنها تجتمع عند الدراسات الشرقية من ادب وفكر وفلسفة تاليفاً وترجمةً وتحقيقاً ووصفاً .

وفوق هذا كله، وبسبب من هذا كله على الصحيح، اختير البروفيسور آربري عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية في القاهرة والمجمع العلمي العربي في دمشق، ونائباً للرئيس، في لجنة الترجمة في مؤسسة اليونسكو التابعة للأمم المتحدة.

وبدأ البروفسور آربري النشر بكتاب عنوانه مجنون ليلى سنة ١٩٣٣ يوم كان استاذاً في جامعة القاهرة. وقد اشار المرحوم الاستاذ احمد امين [١٣٠٤ - ١٣٧٣هـ/١٨٨٦ - ١٩٥٤م] في تقديمه لكتاب التوهّم للحارث بن اسد المحاسبي، الذي حققه البروفسور آربري وطبعته له لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧م ، الى داب استاذنا وولعه بكتب التصوّف، وذكر إعداده كتاب المواقف والمخاطبات في هذه المدة للتحقيق والطبع. وفي هذا الشان قال الاستاذ احمد امين: «ومع صعوبة فهمه [= كتاب المواقف والمخاطبات] - حتى على من بلغ مبلغاً عظيماً في العربية وعلومها - فقد استطاع آربري ان يكافح صعوباته بالجدّ والجلد حتى يتغلب على الكثير منها، ثم هو يترجمه الى اللغة الانكليزية في لغة سلسة ، وربّما كانت اوضح من الاصل في بعض المواضع».

ورداً على من يسخر ممّن درس على المستشرقين وتخرّج عليهم في الجامعات الأوربية والامريكية، نورد لهم هنا انموذجاً منهم يتمثل في استاذنا آربري الذي اتسع اطّلاعه على الفكر الشرقي اتساعاً لايدرك بفهرسته لآلاف المخطوطات العربية في كتب مطبوعة تسجّل ذلك منها: فهرس الكتب العربية في مكتبة وزارة الهند (سنة ١٩٣٥) وفهرس المخطوطات فيها (سنة ١٩٣٧) ، وذيل فهرس المخطوطات العربية في جامعة كمبردج (١٩٥٢) وفهرس المخطوطات العربية في مكتبة جستربيتي في دبلن (١٩٥٥) ووصف النسخ المخطوطة (الاحدى والسبعين) من القرآن الكريم في هذه المكتبة العظيمة (١٩٦٧).

وفي موضوع الأدب العربي ترجم استاذنا آربري: المعلقات السبع (١٩٥٧) والشعر المغربي [= رايات المبرزين وغايات المميزين لابن سعيد المغربي] (١٩٥٣)، وديوان ابن الفارض بالحروف اللاتينية (؟)

وترجم قصائد للمتنبي مع مقدمة وهوامش (١٩٦٧) وقصائد من الادب العربي الحديث (١٩٥١) وصنف كتاباً آخر في هذا الموضوع على صورة كتاب مطالعة للطلبة الجامعيين [الانكليز] (١٩٦٥) وثالثاً بعنوان ديوان الشعر العربي جمع فيه مختارات من الشعر العربي متفاوتة العصور (١٩٦٧)، وارتفع الى علياء التبحّر والبلاغة ودقّة التعبير بترجمته للقرآن الكريم (١٩٥٣) ثم ترجمته ثانية تحت عنوان القرآن المفسّر (١٩٥٥) الذي صار معتمد الباحثين الغربيين على الاطلاق وسيبقى كذلك ماشاء الله . وأذكر انّي أبديت إعجابي بهذه الترجمة الدقيقة في جلسة دراسية جمعتني به فزفر زفرة المتني وضرب كفّاً بكف وقال: وقد كافاتني حكومة باكستان على هذه البراعة بمنع

تداوله فيها!

وفي موضوعه المحبّب [= التصوف] كتب آربري كتباً أحدها بعنوان «عقيدة الصوفية» (١٩٣٥) وثانٍ بعنوان: مقدمة لتاريخ التصوّف [١٩٤٣] وثالث بعنوان «التصوّف» (١٩٥١) أوفى فيه على الغاية في الفائدة والدقة والاختصار. ونشر من كتب الصوفية: كتاب التعرّف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي (١٩٣٤) وكتاب المواقف والمخاطبات للنفّري (١٩٣٤ - ١٩٣٥) وكتاب التوهّم للمحاسبي (١٩٣٧) وكتاب الصدق للخرّاز (١٩٣٧) و«صفحات من كتاب اللُمَع للسّراج (١٩٤٧).

ونشر مثل كل هذا او يزيد فيما يتصّل بالتراث الأدبي والصوفي منها كتاب شكوى الغريب لعين القضاة الهمداني (١٩٦٩) وثلاث كتب تتصل بالخيام ورباعياته تحقيقاً وبحثاً وترجمة والأولياء والصوفية في كتاب تذكرة الاولياء للعطار (١٩٦٦).

ونشر المرحوم البروفسور آربري كتباً تدرس الفكر الاسلامي منها: موقف الاسلام من الحرب (١٩٤٠) وواضح انه كتاب اعلامي نشر أيام عمله في وزارة الحرب، ومثله كتاب «الاسلام اليوم» (١٩٤٣)، وبعد تخلّصه من قيد الاعلام والمساهمة في نصرة وطنه وعودته الى قواعده في جامعة كمبردج نشر كتاب «العقل والوحي في الاسلام» (١٩٥٧) و«الحضارة الاسلامية كما تعكسها النصوص الشرقية»(١٩٦٤).

وفي الفلسفة الاسلامية البحتة كتب كتبه: الطبيعة الروحانية عند الرازي (١٩٥٠) وإلهيات ابن سينا (١٩٥١) وسلامان وابسال (١٩٥٦) وترجم طوق الحمامة لابن حزم (١٩٥٣) وكتب عن شهرزاد (١٩٥٢).

ولم ينس آربري البر بزملائه واساتذته من الباحثين البريطانيين فكتب فيهم كتاب: المستشرقون البريطانيون (١٩٤٣) ومدرسة كمبردج في الدراسات العربية (١٩٤٨).

وكتب كتباً ذاتية وعن اسرار الفناء (١٩٥٣) بل لقد ارّخ للادب المالطي بعد عودته من زيارة لها دامت هناك سنتين كما اخبرتني بذلك الصديقة الكريمة المرحومة الدكتورة سوزان سكيلتر اثناء طلبي العلم في كمبردج.

لقد كان استاذنا البروفسور آربري مندفعاً إندفاع السيل الهادر في التاليف والترجمة والتحقيق والفهرسة، اندفاعاً لامزيد عليه ، وقد حمل ذلك زملاءه والمحيطين به على وصفه بانه كان يؤلف الكتاب في اسبوعين اثنين فقط ! والحق ان المعرفة كانت تنبع منه كما ينبع الشلال من الصخر من كثرة ما قرا وراى وسمع وراجع بل من شدة ما احب موضوعه الأثير الذي تعلّق به من ساعة نيله درجة الليسانس سنة ١٩٢٧.

وإذ فرغنا من سيرته وكتبه، ولمّا نكدْ ، لابد من الالتفات الى خلقه الرضي وسماحته العالية وحدبه على طلبته حدباً يبلغ حد الأبوة: فلقد اخبرتني الاخت د.بهيجة الحسني التي درستْ باشرافه بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٦٤، انه كان يرشدها كما يرشد الأب ابنته وانه كان من حَدَبه عليها يدعوها لتناول الشاي مع اسرته كل اسبوع، وانه كتب الى الجهات الرسمية في العراق يحضها على مساعدتها ومساندتها في الأوقات التي حاصرتها فيها الصعاب المالية على الخصوص .

واخبرني أخي د.ناجي التكريتي، الذي درس عليه بين سنتي ١٩٦٧ و١٩٧٠ انه كان يوجّهه علمياً حتى إبّان اصابة استاذنا بالشلل واستمر كذلك الى ما قبل وفاته بقليل، وانه كان يتحسّر على بغداد ومجدها تحسّر العرب ويتالم على الخصوص لما فعله الاتراك بباب الطلّسم لما فجرّوه لدى تراجعهم من العراق سنة ١٩١٧ .

واخبرني اخي د. داود سلُّوم ان المرحوم البروفسور آربري كان مناقشه وممتحنه في درجتي الماجستير (سنة ١٩٥٥) والدكتوراه (١٩٥٨) وانه عند مناقشته في الأولى عذله على قسوته على النقّاد العرب القدماء وقال له بالحرف الواحد: «انتم، معشر الشباب العرب من الباحثين الجدد، حمقى ، وان عليكم ان تحترموا تراثكم وتقدروه حق قدره بدل ان تستخفوا به وتهاجموه وتهجّنوه .

واخبرني د. داود ايضاً انه - لما أهدى استاذنا مجموعة من الكتب العربية التراثية، منها ديوان ابن الفارض - قال له: ديوان ابن الفارض ؟ لقد قراته عشرين مرة، خذه فلست بحاجة اليه، ولعل القراء التفتوا الى انه نشره بالعربية مطبوعاً بالحروف اللاتينية. واضاف د. داود سلوم الى ذلك ان البروفسور آربري سلّمه يومئذ مخطوطاً فيه نحو عشرين قصيدة من نظمه ذات طابع صوفي مستوحاة من الثقافة العربية والروح الشرقية، ومن روح ابن الفارض بالذات، فنسخه واعاده اليه بعد شهر ونصف، ولما عاد يبحث عنه سنة ١٩٧٠ لأمر عَرَض لم يجده عند أحد، ففدت تلك النسخة التي كتبها لنفسه الاصل الفريد الآن. ومن حسنات د.داود سلوم انه نشر

القصائد المذكورة ضمن كتاب طبعته له دار الدراسات العربية في بيروت منذ أسابيع بعنوان «ديوان الحب العربي». فتكأكؤوا عليه، ياقراءنا !

واما كاتب هذه السطور، الذي درس على يد المرحوم البروفسور آربري بين سنتي ١٩٥٩ و١٩٦١، فقد لقي من حدبه وعطفه وعونه وحبّه وتقديره مالامزيد عليه، اذ كان تلميذ استاذه المرحوم د. ابو العلا عفيفي.

وتلميذه المرحوم د. علي سامي النشّار (١٣٣٥ - ١٤٠٠هـ/١٩١٦ - ١٩٨٠م) وأوّل عراقي يتخرّج على يديه. ومما افخر به، عند نفسي، واعتزّ به الى ان اموت انه - رحمه الله - قبل انتقال زميل، عرف بمشاكسة اساتذته، من جامعة لندن الى جامعة كمبردج(!) بتوصيتي وشفاعتي، بل لقد بلغتْ ثقته بي الى حدّ انه قبل احد تلاميذي في هذه الجامعة العريقة العتيقة حتى قبل ان ينال درجته العلمية ومن كلية اهلية حديثة التاسيس يومئذ. واحمد الله على اني لم اقع في نار إحراج الفشل وإلا لكان ذلك خطيئة العمر كلّه.

وبعد، فالحديث عن المرحوم البروفسور آرثر جون آربري حافل بالخير والبركة والانسانية والعلم والادب والاخلاق والفتوة، فلقد كان عالماً فذاً وانساناً كبيراً وفناناً قديراً وشاعراً رقيقاً وناثراً بليغاً ومترجماً دقيقاً سبر اغوار اللغات الانكليزية والعربية والفارسية - وربما غيرها - سبراً قد يعزّ على بلغاء ابنائها.

ولقد وافاه الاجل في الأول من تشرين الاول سنة ١٩٦٩ [= ١٨ رجب ١٣٨٩هـ] في كمبردج وشيّع جثمانه من كلية بمبروك التي لبث فيها من يوم انتمى اليها الى ان شيع منها خمساً واربعين سنة كان في اثنائها فخراً لها وذخراً وذكراً، ودفن في احدى المقابر القريبة منها. وحلّ محل البروفسور آربري في غرفته التي كان يشغلها تلميذه البروفسور ليونز وهو إنسان هادىء وديع كان من المقرّبين الى استاذنا الكبير، ولكنّ همه محصور في الفلسفة البحتة وحدها.

■ محسن ناصر الكناني

تولستوي يقرأ كليلة ودمنة

[تولستوي، روائي معروف عالمياً، باعتباره علماً من اعلام الرواية العالمية. فهو صاحب الروائع: الحرب والسلام، وآنا كرنينا، وغيرهما كثير.

هنا لانبحث عن الوجه المعروف للروائي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) بقدر، مانتنبه القارىء، الى وجهه الآخر: وجه تولستوي، كاتب الاطفال]

//*//

كتب تولستوي، خلال حياته الأدبية، عدداً لايستهان به، من القصص القصيرة للأطفال، والاحداث عُدّت من عيون الادب العالمي، وهذا يعكس اهتمام الكتاب العظام، بالاطفال.. في حين يعتبر الآخرون: الخوض في هذا الادب: منقصةً لهم، تؤثر في مستواهم الابداعي، او تقلل من منزلتهم الأدبية !

ان اهتمام تولستوي بالاطفال، يرجع الى طفولته الفلاحية، واحساسه المرهف، بثقل الاقطاعية، كنظام اجتماعي، متخلف، يمارس قسوة، وظلماً وإستبداداً لايطاق، ورغم ان والده كان مالك ثروة، وأراض زراعية وضياع، وفلاحين ايضاً..!

كتب تولستوي «اقاصيصه» في أواخر القرن التاسع عشر، وبالذات في فترة ظهور أدب الاطفال الأوربي، الذي كان يمر آنذاك بفترة التجريب..

ويمكن اعتبار (قصص للاطفال من تولستوي) من المجموعات المبكرة، الفريدة التي صدرت في بحر السنوات الاخيرة، قام بالترجمة الروائي العراقي غائب فرمان. كما يمكن اعتبار مجموعة (البطة والقمر) التي صدرت عن دار ثقافة الاطفال العراقية، من المجموعات الفريدة ايضاً. وقد قام بالترجمة الأديب كامل يوسف حسين.

لا أستطيع ان اتوغل بعيداً في تحليل قصصه، ضمن المجموعتين لانهما تستاهلان دراسة تحليلية وافية قادمة. الاّ ان هذا لايمنع في تقديري، في التاشير على الملامح الاساسية لفن تولستوي ثم دراسة انموذج تطبيقي، للكشف عن تاثر بيّن وواضح بالأدب العربي، وبالتخصيص في (كليلة ودمنة)..

//

ملامح عامة:

اول هذه الملامح، هو ان القصص مكتوبة للصغار والاحداث معاً. يعني ان قصة الاطفال ترتكز على حدث بسيط، غير متشعب، ومتنامي، الا انه مرسوم في الخارج، بعناية، ويطغي عليه الوصف. فالقاص، معني بالمشهد العام وتفاصيله..

ثاني هذه الملامح، هو الجو الرومانسي الذي يخلقه تولستوي، في عوالم قصصه البريئة، الا اننا نلاحظ بذوراً لوعي حنيني دفاق، يتحكم بهذه العوالم. ويكتشف القارىء، ان الشخوص الذين رسمهم الكاتب، بعناية، ليسوا بعيدين عن همومهم الاجتماعية، او فاقدين لوعيهم الطبقي، بل ينسجمون مع القارىء ، ويحملون همومه.. وبتقديري: ان هذا راجع الى تاثر تولستوي بعالم رواياته الاجتماعية،

مضافاً الى ذلك تاثره بالمدرسة الرومانسية، التي تلف بمعطفها، الآثار الادبية في تلك الفترة.

ثالث هذه الملامح: هو اعتماد تولستوي - في اغلب قصصه - على الحكايات الشعبية المسيطرة في تلك الفترة، على وعي الناس وثقافتهم. فهو لم يكتف بنقل الحكاية، فقط، بل وظف روحها الدرامي، كعنصر من عناصر تطور قصته الجديدة. اي ان الحكاية، بدت غير مقحمة في قصصه، بل هي جزء من العمل، والبناء العام.

رابع هذه الملامح: هو لغة تولستوي المركزة، الصافية المتالقة، ذات المسحة الشفافة الحزينة، الشاعرة. انه ياخذك كالساحر، الى مكامن الابداع والسحر. وحين تلجُ معه عالمه، يصعب عليك التخلص والانفلات ثانية.

//*//

نموذج تطبيقي:

لا اريد، مقدماً ان اقرر، بل ان استفهم: الى اي حد استطاع تولستوي، ان يستفيد من (كليلة ودمنة) وهل قرا تولستوي هذا النص حقاً؟ ومتى ترجمت كليلة ودمنة الى الآداب العالمية؟ وهل لنقادنا، وكتاب تاريخ ادبنا الحديث، واساتذة الادب المقارن، راي في المسالة؟

وانا اقرا في كليلة ودمنة، حكاية عن البطة ص١٢٤، وجدت ما يشابهها، روحاً، وعالماً واحداً، في قصة من قصص تولستوي عنوانها (البطة والقمر) ضمن إصدارات دار ثقافة الاطفال العراقية وبالعنوان نفسه، من ترجمة كامل يوسف حسين.

ساحاول ان اعرض النصين للمناقشة، كما ورد في المصدرين.

١ - نص كليلة ودمنة ص ١٢٤ :

(إنها رات في الماء، ضوء كوكب فظنته سمكة، فحاولت ان تصيدها، فلما جربت ذلك مراراً، علمت انه ليس بشيء يصاد فتركته. ثم رات في غير ذلك اليوم سمكة فظنت انها مثل الذي راته بالأمس، فتركتها ولم تطلب صيدها).

٢ - نص تولستوي في (البطة والقمر) ترجمة كامل يوسف حسين ص ٤ (اصدار دار ثقافة الاطفال العراقية):

(كانت بطة تسبح يوماً في النهر، باحثة عن السمك، وانقضى اليوم باسره، دون ان تعثر على سمكة واحدة. حينما اقبل الليل، شاهدت البطة القمر منعكساً على سطح الماء، واعتقدت انه سمكة، فغطست في الماء، لتمسك به، وراتها البطات الاخريات، فاندفعن ضاحكات منها. ومنذ ذلك اليوم، غرقت البطة في الخجل، والتردد، الى حد انها حتى عندما ترى سمكة تحت الماء، لاتحاول الأمساك بها، ولم يمض وقت طويل حتى ماتت جوعاً).

مقاربة النصين:

لأجل ان ندرس النصين، ونقارن بينهما، يجب الاعتراف، بالحقائق التالية:

١ - ان النص الاول الذي ورد في كليلة ودمنة، يقع في باب (الحكاية الشعبية) التي كانت سائدة في تلك الفترة، وهي نمط ادبي، مكتوب بلسان الحيوانات، وقد اكد هذا الشيء، الدكتور داود سلوم عند دراسته لقصص الحيوان في كتابه (كتاب قصص الحيوان في الأدب العربي القديم) اما النص الثاني، الذي كتبه تولستوي، فهو ينتمي الى نمط (قصة الاطفال) وهو نمط فني، غير الحكاية، وان كان يستند على الحكاية، ظهر حديثاً في القرن التاسع عشر في اوربا، وله رواد في هذا المجال، لعل في مقدمتهم هانز إندرسون الدانماركي وتشارلز ديكنز البريطاني وتولستوي الروسي.

٢ - بعد ان قررنا، ان النص الاول: حكاية. والنص الثاني: قصة فمن الطبيعي، ان يستند الكاتب على الحكاية، ويطورها، ويضيف اليها، ويحذف منها. كما حصل عندما استفادت اوربا - في انطلاقتها الكبرى في الادب - من الادب العربي، وكما حصل في العصور الوسيطة، حينما استفادت اوربا من (الف ليلة وليلة) في بعث نهضتها الحديثة. هنا يطرح سؤال: هل نقلت كليلة ودمنة، الى اوربا، ترجمة او شفاهاً؟

٣ - يلاحظ ان الكاتب: قد حافظ على روح الحكاية الشعبية، واضاف اليها اضافات نوعية، لأجل ان يظهرها بثوب جديد، واضاف اليها، عناصر قصصية جديدة.

وهذا جدول، يحاول ان يستقصي، عناصر القصتين:

الحكاية الاولى :

الموضوع: بطة تبحث عن السمك.

المكان: الماء.

الزمان: ضوء كوكب (ليلاً).

الشخصيات: بطة، سمكة.

الحوار: معدوم.

الحدث: حركة البطة فقط (البحث عن السمك).

عالم القصة: (بطة + ماء + ضوء كوكب + فشل في الصيد).

ـ القصة ـ

الموضوع: بطة تبحث عن السمك.

المكان: الماء (النهر).

الزمان: ضوء القمر.

الحوار: معدوم.

الشخصيات: البطة، السمكة، البطات.

الحدث: حركة البطة في النهر + ضحكات البطات + موت البطة .

عالم القصة: بطة + ماء + القمر + فشل في الصيد + ضحكات البطات + موت البطة .

يتضح مما سبق، ان روح الحكاية الاولى، كانت واضحة في الثانية، لكن الكاتب، لم يبق الحكاية على حالها، بل حولّها من مشهد عادي، الى قصة درامية، بأن اضاف اليها احداثاً جديدة، صعدت من درامية الحدث الاول (ضحكات البطات)، وجعلها تفقد ثقتها في نفسها وفي مقدرتها على الصيد (فتموت جوعاً) وهي ذروة القصة.

ان تولستوي، في قصته هذه، قد نفخ في روح الحكاية الاولى، وحافظ على قوة المخيلة الشعبية و(أصالة) الحكاية، وعناصر قوتها الدرامية، ويزيل الزوائد عن جسد الحكاية، ويحولها الى نمط إبداعي جديد، يمتلك مقوماته، وعناصر بنائه الداخلي اسمه (قصة الاطفال).

وبتقديري ان تولستوي يمتلك رؤية جديدة تلتقي مع رواية الشاعر الامريكي لويس اونترماير في كتابة او اعادة كتابة الحكاية حينما يقول: في سردي لها، تخيلت بعض الاحداث، وزودتها بشيء من التفاصيل، لتساغ قراءتها، مضيفاً اليها بعض الحوار، الا ان اصولها على اية حال لم يتغير، لأنها تملك قوة استمرارها، وحفاظها على حيويتها، ولهذا فهي تبقى دائماً جديدة.

هذه الكلمات المركزة، والمقتصدة، تلخص رؤية الشاعر أونترماير، في كتابة الحكاية باسلوب جديد، وتلتقي مع رؤية تولستوي، رغم ان بينهما قرن من الزمان.

//*//

انني بعد قراءتي للنصين، لايسعني الا ان اعرض الموضوع برمته الى النقاش المفتوح، امام نقادنا وكتاب الأدب المقارن، لفتح ملف الادب المقارن، امام جيلنا الجديد ودراسة تاثير أدبنا العربي في الآداب الأوربية الحديثة.

المصادر

١ ـ كليلة ودمنة ـ ابن المقفع.

٢ ـ قصص للاطفال من تولستوي ـ ترجمة غائب فرمان.

٣ ـ البطة والقمر، ترجمة كامل يوسف حسين، دار ثقافة الاطفال.

٤ ـ (كتاب قصص الحيوان في الادب العربي القديم) د.داود سلوم ـ اصدار: وزارة الثقافة والفنون.

٥ ـ كبرى الحكايات العالمية ـ لويس اونترماير ـ ترجمة غانم الدباغ ـ اصدار وزارة الثقافة والاعلام .

الدكتور عبدالامير الاعسم

عميد كلية الفقه ـ النجف

مستقبل النص التراثي بين العرب والمستشرقين

إنّ ندوة قومية ثقافية مهمة، كهذه الندوة الثالثة للنشر العربي المشترك، لابدّ لها من الاهتمام الأكيد المباشر بصناعة الكتاب العربي المعاصر، وطرق نشره وسبل انتشاره على صعيد الوطن العربي كله من منظور قومي ضروري في مرحلتنا الثقافية العربية المعاصرة.

لذلك نجد العناية عند الزملاء المنتدين بمسؤولية النشر، ودور النشر العربية وتحديد هويتها، وبيان وسائل توحيد سبل النشر في الوطن العربي في ضوء الثقافة العربية والأمن القومي العربي، وحصراً لأهمية دور المؤلف وانتمائه القومي، والدور البارز الذي يمكن ان تضطلع به دور النشر المتضامنة في النشر العربي المشترك لمواجهة التحديات على الصعيد الثقافي.

أن هذا، كما لايخفى، يتطلّب بلا تردد تحديد مسؤوليات المؤلف والناشر والموزّع ازاء الكتاب العربي، منفردين ومتصلين ومجتمعين، وفي هذا السياق يأتي الدور المستقبلي الحقيقي لاستيعاب جنس الكتاب العربي اصلاً وانواعه المعرفية كلها، في الكتب الموضوعة اصلاً للتأليف والنشر والانتشار لتصبّ في اختيارات القارىء العربي.

وفي المقدمة من هذه الانواع كلها في جنس الكتاب، نوع الكتاب المخصص لنشر (النص التراثي)؛ هذا النوع الذي يرتبط بتاصيل الموروث العربي واخراجه الى حيّز النشر بالتحقيق وصناعة الكتاب، نشراً وتوزيعاً في الوطن العربي، هو النوع الذي نهتم به في هذه الورقة المتواضعة لعلاقته بماضينا القومي.

من هنا، تظهر الأهمية البالغة التي يحتلّها النص التراثي العربي ومايجب على النشر العربي المشترك تقديمه من خدمات جليلة لصناعة الكتاب التراثي العربي.

لكننا، ايّها الزملاء الافاضل، يجب ان نلاحظ منذ البداية: ان النص التراثي العربي الذي ندعو الى العناية بنشره يأتي في ثلاثة سياقات معروفة للمعنيين بالتّراث العربي.

الاول: اعادة النظر في قراءات النصوص التراثية التي ظهرت في دوائر الاستشراق منذ بدء عصر الطباعة حتى قرننا الحالي.

الثاني: اعادة النظر في قراءات النصوص التراثية التي ظهرت في الوطن العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر الى وقتنا الحاضر.

الثالث: اعادة النظر في قراءات النصوص التراثية التي ظهرت في بلدان العالم الاسلامي على مدى المائة سنة الاخيرة.

فمن الواضح لدينا الآن، ان النصوص التراثية التي كانت في التداول مخطوطةً وغير منشورة، عَرَفَتْ سبيلها الى النشر والتوزيع عن طرق دوائر الاستشراق منذ القرن الخامس عشر. ونحن الى اليوم لانملك دليلاً يحصر النصوص التراثية العربية التي ظهرت في دوائر الاستشراق على مدى أربعة قرون او يزيد.

ومن المدهش دائماً أن نجد ان بين اوساطنا من الكتّاب والناشرين من يعتقد ان النصوص التراثية العربية التي ظهرت في دوائر الاستشراق غير قابلة لاعادة النظر والتمحيص والتقويم على نحوٍ جديد.

كما نجد ان هناك من المؤلفين والمحققين للنص التراثي من لايرون في

عمل الاستشراق اية فائدة يمكن ان تجلي النصّ التراثي المطبوع: لذلك نجد بعضاً من المعنيين بنشر النصّ التراثي العربي المطبوع من قبل المستشرقين سابقاً، لايقيم وزناً لقراءات العقل الاستشراقي لتراثنا، فيتجاوزه الى اخراج النص وكأنه يُنشر اول مرة .

وليس في الموقفين اي صواب في كل الأحوال، لأن النصّ التراثي العربي الذي اهتم بنشره المستشرقون يقع، في تقديري المتواضع ، في ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه:١ ـ نشر النصوص التراثية العربية التي تمثّل مصادر كبرى في التراث العربي ، ولانستطيع ان ننكر القيمة العلمية لنشر تلك النصوص في دوائر الاستشراق، لكنّها تحتاج منّا على الدوام ان نعيد نشرها وفق اختيار دقيق، وباشراف نخبة من المقتدرين على تصحيح قراءات مغلوطة او موهومة او عفوية عند محققيها من المستشرقين.

الاتجاه: ٢ ـ نشر النصوص التراثية العربية التي وقعتْ وسطاً في الصلة بين التراث العربي والتراث الأوروبي، وهو على صنفين:

الاول: التراث العربي المترجم من اليونانية الذي اعتبره المستشرقون مصدراً مهماً في قراءة النصوص اليونانية في الفلسفة والعلوم القديمة كافة .

الثاني: التراث العربي المترجم الى اللاتينية في العصر اللاتيني المدرسي والذي اعتبره المستشرقون اصولاً للعقل الأوروبي الحديث في ابواب المعرفة على الاطلاق .

ونحن الى اليوم نرجع في قراءتنا لهذه النصوص التراثية العربية المهمة في قراءات المستشرقين ولانبالي في تقديمها وفق ما نستحضره من فهمنا لتراثنا العربي ، وان نعيد قراءاتها، ونحقّقها لنخلّصها من شوائب التفكير الاستعلائي عند مستشرقين لم يكونوا نزيهين على الاطلاق في نشر تلك النصوص .

الاتجاه:٣ ـ نشرتْ دوائر الاستشراق نصوصاً تراثية عربية تلفيقية غير اصيلة، ولاتفيدُ قراءاتنا لتراثنا العربي اليوم، منها ماوقع في مساقط الانزلاق في التفرقة المذهبية والطائفية والدينية والعنصرية والفكرية والسياسية والاجتماعية، بل اننا نجد بين هذه النصوص الذاتية مالايستحق حتى القراءة ، ونأسف للجهود التي بذلها مستشرقون قصدوا الاساءة إلينا عن طريق نشر نصوص من تراثنا غير الجدير بالنشر.

هذا كله يتناول مشاكل النصوص التراثية العربية المطبوعة، وكيف يجب ان ننظر اليها في المستقبل ، لاستثمار الاصيل منها في اعادة نشره وتحقيقه، ولإهمال ماوقع منها موقعُ الغثِ غير المرغوب فيه وعدم ترويجه.

ولنكنْ هنا واقعيين ونحن نراجع النص التراثي العربي ، فنقول إنّه على الرغم من حركة نشر التراث العربي في دوائر الاستشراق والوطن العربي والعالم الاسلامي، فمازال اكثر من نصف (او ربما ثلثي) التراث العربي مخطوطاً غير مطبوع ، وهو متناثرٌ في مكتبات العالم من أقصىٰ مشرق الأرض الى أقصىٰ مغربها.

فما هو موقفنا كتراثيين ، محققين وناشرين، من النص التراثي العربي المخطوط ، الذي يُنشر اولَ مرة فعْلاً ، فلم يعرفْهُ المستشرقون والعرب والاسلاميون ؟

هذا سؤال تفصح عن اجابته معالجةُ النص التراثي العربي المطبوع وكيفيةُ التعامل مع إعادة نشره، كما مرّ بنا . وعلى التحديد ، يجب علينا مستقبلاً :

(١) انْ يهتمَّ النشر العربي المشترك بنشر النصوص الذاتية العربية الجديدة، خصوصاً تلك التي تخدم فكرتنا القومية في إعمام النشر العربي ذي الأصالة التاريخية في كل مجالات المعرفة .

(٢) ان لاتسمح انشطة النشرِ العربي المشترك، مهما كانت دوافعُ صناعة الكتاب التراثي، بنشر مايقع علمياً ادنى من عمل المعنيين بتراثنا تحقيقاً ونشراً، لأن في هذا نقطةَ ضعفٍ تسمحُ للأجنبي ان يعيدَ معالجةَ النصّ في قراءة جديدة لاتتخلّصُ من إثم التمويه والغلط والتحريف.

(٣) ان تتوجّهَ هذه الندوةُ الكريمةُ باسم

المنتدين جميعاً بنداء الى دور النشر العربية للعناية بكتب التراث ونشرها والأخذ بمعايير النص المحقق العلمي الذي يتأسس عليه نشاط معهد المخطوطات العربية في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومن أبسط أوجه اخراج النصوص التراثية :

اولاً: تحقيقُ النص تحقيقاً علمياً رصيناً .

ثانياً: دراسةُ النصّ بمقدمةٍ معمّقة حول النص التراثي .

ثالثاً : تحليلُ النصّ الى فهارسهِ واثباته في الالفاظ والاعلام وغيرها .

رابعاً: الالتزام بعنوانٍ اوروبي للمنشور، مع محتويات مقتضبة، ايضاً، للاسهام في انتشار النص في بلدان العالم، وعلى الأخص دوائر الاستشراق.

ومن هذا كله، ندركُ الاهمية البالغة للعناية بالنص التراثي العربي في المستقبل؛ واذا كان تحقيقُ النصّ ونشرُهُ غيرَ منظّمٍ وغيرَ صحيحٍ وغيرَ دقيقٍ لأسبابٍ تتصلُ بالعقل الاستشراقي او رداءة الطباعة او عدم اهتمام الناشرين العرب بالنص التراثي وما يستحقُّهُ من جهودٍ لإخراجه؛ فان علينا من المهمات ، كمعنيين بالتراث العربي وناشرين، ان نأخذ المبادرةَ من ايدي المستشرقين، بعد ان تَحوّلَتْ مؤسساتُهم الى منافذ للسياسات التي تمثلها بلدانهم، وبعد ان كانت في الماضي ابواباً للاستعلاء الاستعماري التقليدي وآثاره السيئة الكثيرة في ثقافتنا الحديثة .

إنّي أرى بتواضعٍ انّ مستقبلَ النصّ التراثي العربي في النشر العربي يحتاجُ منّا الى الاهتمام الجدّي بانتقاء الأصيل منه، وترصينه بالتحقيق الدقيق والدراسة المعمّقة : آنئذٍ، سوف نجدُ ان الاستشراق المعاصر وفي مستقبلهِ لايَجْرُؤ على تقديم قراءةٍ جديدة لنصٍ تراثي عربي لعملٍ ممتازٍ يظهر في وطننا العربي ويصل الى المستشرقين فعلاً بوسائل الاتصال والتوزيع. ومعنى هذا، انّ مهمّةً عظيمة نجدها دائماً ملقاة على كاهل الناشرين والموزّعين للنص التراثي المطبوع .

واذا كنّا الآن مقتنعين بالقيمة العلمية للنصّ التراثي العربي تبعاً لرصانةِ عملِ المحقق والدارس من الباحثين العرب، فانّه لابدّ من الاعتراف بتقصير دور النشر العربية على اشتراط الرصانة العلمية في النص التراثي العربي ؛ بل نجدُ بعضَ الدورِ تنتحلُ النصوصَ التراثية من نشرات المستشرقين او طبعات دور الطبع القديمة في الوطن العربي والعالم الاسلامي، فتتجاسر على اخراج تلك النصوص بالاوفست وتساهم في تقديم نصٍ تراثيٍ رديء القراءة للمواطن العربي المثقف المعني بالتراث . وكما نجدُ انّ دورَ التوزيع مقصّرةٌ في انتشار النصّ التراثي في العالم ودوائر الاستشراق بوجه خاص على نحوٍ يثير الحزن ؛ فمازالتْ دورُ التوزيع العربية تهتم بتسويق النص التراثي العربي المطبوع في دوائر الاستشراق ولاتبالي بتسويق النص التراثي العربي المطبوع عندنا في الوطن العربي. لذلك تجدنا نعرفُ ماينشرُه المستشرقون، ونقرأ تحقيقهم للنصوص ، ولايعرفون ماينشرهُ الباحثون العرب ، واحياناً لايقراون تلك النصوص إلّا اذا كانوا ضيوفاً علينا (واقصد في كل الاقطار العربية) لحضور ندوة او مؤتمر او مهرجان. ومن كل هذا وذاك، نلاحظ :

١) إنّ مستقبل النص التراثي العربي يزدهرُ بازدهار الأعمال البحثية الرصينة في الجامعات ومراكز البحوث والمجامع العلمية، وهي قليلة بالقياس الى ضخامة التراث العربي .

٢) ان مستقبل النص التراثي العربي لايأتي مجيداً إلّا اذا توفرتْ فيه عناصرُ الاصالة، والرصانة ؛ والدراسة المعمّقة في تقديمه نصّاً ممتازاً يستحق كل الجهد والعناية.

٣) ان مستقبل النص التراثي العربي سيكون مهمةً قومية ثقافية كبيرة عندما تتوحّدُ اساليبُ نشرهِ ، فتعنى بها وتطوّرها دور النشر العربية على نحو علمي وليس بحساب مادي فقط .

٤) ان مستقبل النص التراثي العربي رهين بالقوة التي تتمثّل في دور التوزيع لإيصاله الى انحاء الوطن العربي اولاً ، وانتشاره في العالم .

في كل هذه الملاحظات نجد انفسنا دائماً أصحاب الشان في التعامل مع النص التراثي العربي لانه من موروثنا القومي، مسؤولون عنه والعناية به وليس الاستشراق.

«ورقة مقدمة للندوة الثالثة للنشر العربي المشترك
بغداد : ١٤ ـ ١٨/نيسان/١٩٨٨»

اكرم جواد ذو النون

الوطن العربي: مظاهر الأزمة واعادة البناء

للفترة من الرابع عشر الى الثامن عشر من شهر آب الماضي، انعقدت في مدينة الاسكوريال، القريبة من العاصمة الاسبانية مدريد، حلقة دراسية بعنوان «العالم العربي: مظاهر الأزمة واعادة البناء»، أشرف عليها المستشرق الاسباني القدير بيدرو مارتينث مونتابيث، بمعاونة المستشرقة الاسبانية كارمين رويث، التي تدير دار نشر «كانتارابيا» المختصّة في نشر المواضيع العربية الاسبانية.

جاءت الحلقة الدراسية حول الوطن العربي ضمن الحلقات الدراسية الصيفية التي باشرت جامعة كومبلوتينسي في عقدها منذ سنتين في مدينة الاسكوريال، على مدى شهري تموز وآب. وهذا تقليد دابت في ترسيخه عدّة جامعات اسبانية منذ بضع سنين بهدف توثيق وشائجها مع قطاعات المجتمع وطبقة المثقفين غير الجامعيين، علاوة على اذكاء شعلة النقاش الثقافي والجدل العلمي والحيلولة دون خفوتها ابّان العطلة الصيفية.

وجامعة كومبلوتينسي تحذو في هذا التقليد حذو جامعة مينينديف بيلايو الصيفية الدولية التي واظبت على عقد حلقات الدراسة الصيفية في مدينة سانت انديـر الشمالية خلال السنوات الاخيرة، باعثة بذلك تقليد أكاديمي يرجع الى عهد الجمهورية الاسبانية الثانية (١٩٣١ ـ ١٩٣٦). وان كانت جامعة مينيندث بيلايو الدولية الصيفية تمزج في حلقاتها الدراسية الجانب الاكاديمي والسياسي التطبيقي وتستقطب عادةً قدراً كبيراً من الوزراء والمدراء العامين بهدف ايضاح جملة المواضيع الادارية والتشريعات الجديدة التي تهم الراي العام الداخلي، علاوة على تركيزها على تلكم الجوانب الطليعية في الفنون التي تشغل حيزاً ملحوظاً في اجهزة الاعلام، فان جامعة كومبلوتينسي جهدت في ترسيخ منهجها الاكاديمي، مولية جلّ اهتمامها الى الجوانب النظرية والجدلية، وعملت، بصورة عامّة، على حصر حلقاتها الدراسية في نطاق الجامعة، بغية التعمّق في تلكم المواضيع التي تتولى المناهج الجامعية دراستها وبثّها ابان السنة الاكاديمية. ومن هنا كان القسط الاكبر في انشطة جامعة كومبلوتينسي الصيفية من حصة الاساتذة والطلبة الجامعيين الذين ينتمون الى الجامعات الاسبانية المختلفة. ومن هنا ايضاً الاهتمام بتوثيق العلائق الاكاديمية بين هذه الجامعة وسواها من الجامعات الدولية، عن طريق دعوة الاساتذة الاجانب للاسهام في تقوية الجدل العلمي والوقوف على الواقع الاكاديمي للجامعات الاسبانية. بهذا الصدد يذكر رئيس جامعة كومبلوتينسي، السيد غوستافو فيللا بالوس، ان الصفتين الغالبتين في حلقات الدراسة الصيفية، في الدورة الثانية، هما «التعددية والدولية».

من المفيد الاشارة الى ان الجامعات الاسبانية التي تعد هذا النوع من الانشطة الاكاديمية الصيفية تعتمد في تمويلها، بالدرجة الاولى، على ميزانياتها المستقلّة، بالاضافة الى معونات ماديّة سخيّة من جانب المؤسسات المصرفية والاقتصادية الوطنية التي تدعم هذه الانشطة لدوافع عديدة، ابرزها تقوية حضورها وسمعتها في المجتمع، وتخفيف الثقل الضرائبي الرسمي على رساميلها ودخولها السنوية، في ما يمكن تسميته مجازاً بالزكاة الاجتماعية الثقافية، اي الانفاق على الانشطة العلمية والفنية

والخيرية.

هناك ايضاً ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي انعقاد هذه الحلقات الدراسية الصيفية في مدن ومناطق مشهورة بصيتها السياحي والآثاري ، الامر الذي يضفي على هذه الانشطة قيماً اعلامية وترفيهية ملحوظة ، سواء في حركة السياحة الوطنية، اي تنقّل المواطنين داخل حدود البلد الواحد، او السياحة الدولية التي تعنى باستقطاب السيّاح وتوجيه اهتمامهم الى معالم البلد الحضارية والترفيهية، لاسيّما في بلد يقوم اقتصاده على العرض السياحي الجذّاب.

جاءت الحلقة الدراسية حول الوطن العربي انعكاساً لنشاط قسم الدراسات العربية في جامعتي كومبلوتينسي والاوتونوما (المستقلة) المدريديتين، فالى الثانية ينتمي مدير الحلقة الدراسية ومعاونته ، السيد مونتابيث والسيدة رويث ، الامر الذي يعزز ماذكرناه آنفاً عن التنسيق والتعاون بين الجامعات الاسبانية.

ضمّ جمهور الحلقة حوالي ثلاثين شخصاً ، جلّهم من الطلبة الاسبان الذين يعدّون دراساتهم العليا في مواضيع تخص العالم العربي (آداب ، قانون دولي، تاريخ ....الخ)، بمعنى ان القائمين على اعداد الحلقة راعوا الجانب التخصصي في ثقافة المستمعين وتشكيلاتهم الاكاديمية بغية تعميم الفائدة العلمية واذكاء حدّة الجدل بين المحاضرين والجمهور .

توزّعت المحاضرات على ايّام الحلقة الاربعة (من الاثنين والى الجمعة ، عدا يوم الثلاثاء الذي تزامن مع عطلة وطنية رسمية) ، بمعدّل محاضرتين في اليوم الواحد ، صباحاً وعصراً. انصبّت كلٌ منها في حوارثري مع الجمهور، في جو من الالتزام العلمي والديمقراطية الاكاديمية الناضجة ، كان لمدير الحلقات، السيد مونتابيث ، اليد الطولى في ارسائها وتعميقها خلال جلسات الحلقة .

دشّنت السيدة كارمين رويث ، استاذة الادب العربي في جامعة الاوتونوما ، الحلقة بمحاضرة عنوانها «تأملات العرب في تاريخهم الخاص» ، استعرضت خلالها حركة كتابة العرب لتاريخهم الحديث ، وانعكاسات ذلك في مجالي الابداع الأدبي والفكري ، ثبّتت السيدة رويث محورين مركزيين تبلورت حولهما حركة كتابة التاريخ العربي الحديث ، هما العلاقة مع الغرب والعلاقة مع التراث ، وقسمت حركة التأمّل في التاريخ العربي الى ثلاث مراحل ، أسمت أولاها المرحلة «الرومانسية والمثالية» وحصرتها بين ظهور الوعي التاريخي العربي في أواخر القرن الماضي ونهاية الحرب العالمية الثانية، وذكرت ان هذه المرحلة امتازت بالحس الاصلاحي وبالحرص على تنشيط حركة العلوم وباعادة اكتشاف قيم التراث «عبر مناظر غربية»، واشارت المحاضرة ان ممثلي هذه المرحلة ساووا بين التقدم العلمي والديمقراطية، من جانب، والجهل والاستبداد من جانب آخر ، الأمر الذي قاد الى «الترحيب بالمستعمرين الغربيين باعتبارهم حاملي مشعل الحضارة والرقي». وأسمت المحاضرة المرحلة الثانية بالمرحلة «الواقعية»، وهي المرحلة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى فجيعة الخامس من حزيران ، وهي مرحلة تميّزت ، في رأي الاستاذة رويث ، بطغيان مشاعر الحيرة وعدم اليقين وبالشك بقيمة العلوم والمناظير التاريخية الغربية، واشارت الى ان المؤرخين في المشرق العربي وضعوا، في نهاية الاربعينات، منهجاً موحداً للتاريخ تعتمده المؤسسات الثقافية في بلدان عربية مختلفة، الأمر الذي عُدَّ قمة الوعي القومي ، غير ان تلك التجربة لم تلبث ان خابت، امّا المرحلة الثالثة التي أرّختها المحاضرة من نكسة حزيران حتى الوقت الحاضر فقد اسمتها بالمرحلة «النقدية» وخصّتها باشتداد الحس العلمي وبازدياد التعاون والتنسيق بين المؤرخين العرب وبظهور العلوم المنهجية المتخصصة (الاقتصاد، الاجتماع، الحضارة....الخ)، وبعلو الكلمة العربية ازاء كلمة الغرب، واشارت الى احتدام الجدل بين الاصالة والمعاصرة. وفي ختام المحاضرة ابرزت السيدة رويث ان الابداع الادبي واكب حركة التأمّل في التاريخ وكتابته بشكل ملحوظ ، وان كتابة التاريخ العربي خلت ، بصورة عامة ، من عقدة التباكي على الذات، «الضحيّة»، على الضد من حركة كتابة التاريخ الغربي الحديث التي عانت مناظيرها الاستشراقية من عقدة الشعور بالذنب ومن شرور استفحال سطوة المقولات المجانية المكرورة. وانهت السيدة رويث محاضرتها بانتقاد اقسام ومراكز الدراسات التاريخية المعاصرة في الجامعات الاسبانية لعدم اكتراثها بالبحوث المنصبّة على اضاءة الجوانب المشتركة في التاريخ الاسباني العربي،

القروسطي والحديث .

كان للمحاضرة الثانية نكهة خاصة ، اذ دارت حول تاريخ المخطوطات العربية في مكتبة الاسكوريال وواقعها الحالي، القاها المستشرق الاسباني ، الاب الاغسطيني لوثيانو روبيو، الذي تولى ادارة المكتبة طيلة اثنتي عشرة سنة . والاب روبيو في الثمانين من العمر وهو احد اعرق المستشرقين الاسبان اذ كان قد اعدّ اطروحته للدكتوراه في ترجمة وتحقيق كتيّب لابن خلدون، لُباب المحصّل في اصول الدين ، عام ١٩٤٧، وله دراسات عديدة في مجال الفكر الديني والفلسفي في الاسلام. ذكر الاب روبيو في معرض محاضرته ان مجموع المخطوطات العربية في مكتبة الاسكوريال يصل الى (٢٫٨٧٠) مخطوطة في الوقت الحاضر ، وهو نصف المخزون العربي الذي حوته المكتبة الى مابعد منتصف القرن السابع عشر ، اذ احترقت الموجودات الباقية في حريق شبّ في اروقة قصر الاسكوريال عام ١٦٧٠م ودام اسبوعين كاملين. ومن باب المفارقة ان المخطوطات العربية التي كانت محاكم التفتيش النصرانية قد حظرت الاطلاّع عليها وترجمتها نجتْ من كارثة الحريق لأنّها كانت معزولة في أحد اقبية القصر !

استعرض الاب روبيو مصادر المخطوطات العربية التي آلت الى خزائن مكتبة الاسكوريال في عهد الملك الاسباني فيليبي الثاني ، وابرزها مكتبة السلطان المغربي مولاي زيدان الناصر بن احمد الذهبي (١٦٠٣ ـ ١٦٢٨م) التي غنمها الاسبان في عرض البحر عام ١٦١٤م لدى التعرّض لمراكب السلطان اثر اندحاره وهربه من المغرب، ولم يستطع السلطان العربي المنكوب ، وسواه من السلاطين اللاحقين، استرجاع هذه الذاكرة المسلوبة ودفع «الفدية» التي اشترطتها السلطات الاسبانية آنذاك ، فاندرجت ، كغيرها من الكنوز العربية المسلمة، في املاك الامبراطورية الاسبانية، وتجدر الاشارة الى ان مكتبة السلطان مولاي زيدان ضمّت حوالي (٤٠٠٠) اربعة آلاف مخطوطاً في شتّى صنوف المعرفة، آداباً وعلوماً وفنوناً.

في اليوم التالي ، نظّم الاب روبيو للمشاركين في الحلقة الدراسية زيارة خاصة الى مكتبة الاسكوريال ، واطلعهم على بعض نفائس المخطوطات العربية فيها، فحظي الزائرون من العرب بمفخرة تصفّح وريقات نسخها اسلافهم في اكثر حالات الرقي الحضاري توهجاً وسموّا. فاصغوا وعاينوا وشمّوا وتلمّسوا وذاقوا فاقشعرّوا ثم تجلّدوا وما تضعضعوا ، لريب الدهر وشماتته.

عصر اليوم الاول، القى الدكتور احمد مرسي ، الملحق الصحفي في جمهورية مصر العربية في مدريد، محاضرة ممتعة باللغة الاسبانية ، حول انماط الثقافة الشعبية في الوطن العربي، واستعرض معالمها وفنونها مثل السيرة والحكاية والمواليا والنادرة ، وابرز ان الثقافة الشعبية العربية تمتلك من عوامل الشبه والتقارب مايحيلها الى واحدة من اعمق مظاهر التوحّد والتآصر في الوطن العربي، واشار الى ان غالبية الادباء العرب المعاصرين ، بصورة عامة، لم يعنوا لدى استلهامهم للتراث الشعبي الموروث إلاّ بالنواحي الشكلية، في حين اغفلوا المضامين الانسانية الحقيقية التي ينطوي عليها مثل العدالة الاجتماعية والحريّة ومقارعة الاستبداد ورفض التمييز الطبقي.

في اليوم الثالث، القى الدكتور بشارة خضر ، مؤلف كتاب العالم العربي في اعتاب سنة ٢٠٠٠ ، محاضرة قيّمة، يمكن عدُّها خلاصة لكتابه المذكور، الذي صدر بالفرنسية ثم ترجم الى الاسبانية ونشر في دار كانتارابيا، العلم الماضي . انطوت محاضرة الدكتور خضر على نظرة تفسيرية لجوانب الازمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في الوطن العربي، واستعرضت بعض مظاهرها مثل موجة التطرّف الديني، والانتفاضات الشعبية وثورة الحجارة الفلسطينية، ثم انصبّت على الوسائل والسبل المطروحة للخروج في دائرة الازمة ، مثل سياسات التسوية الاقتصادية والتعددية الحزبية والاصلاحات الادارية، وانتهت باستشراف الخيارات السوقيّة ، المحتملة منها والمرغوبة.

نبّه الدكتور خضر ، الذي يراس مركز دراسات وبحوث العالم العربي المعاصر في بلجيكا، الى ان «الازمة» ليست مرضاً مزمناً في الواقع العربي ، بل هي حالة ملازمة لكل المجتمعات الحيّة ، وعضّد رأيه بما يحدث في الاتحاد السوفيتي وفي اسبانيا بعد دخولها في السوق الاوروبية المشتركة، ولذا فقد عرّف الازمة بكونها تعبير عن حالة «الانتقال واعادة التكيّف». في معرض تطرّقه لمعالم الازمة العربية، اشار المحاضر الى ثابتين، اولهما الصراع من أجل تحديد الهوية القومية الذي اتّصف ، برأيه، بالتناقض ، فالغرب هو في الوقت ذاته الضد والنموذج، وثانيهما العامل العشوائي والتاريخي المتمثّل في مجاورة

العالم العربي للعالم الغربي، الامر الذي قاد الى علاقات متشابكة ومتضادة بينهما على مر القرون. ثم استعرض الدكتور خضر الاجوبة التي افرزها الوطن العربي كحلول للازمة، وفق تسلسل زمني، وحصرها بخمسة اجوبة هي:
أ) الجواب التقليدي الاصلاحي، الذي امتد منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٢٠، وهو جواب تركزّ في احياء الدين والعودة الى اسسه، وفي الجهد في توفيق المنهج الديني مع مفردات العصر الحديث، وعدّد المحاضر بعض دعاة هذا التيار مثل الافغاني والكواكبي ومحمد عبده.

ب) الجواب الليبرالي ـ الاصلاحي (١٩٢٠ ـ ١٩٤٥)، الذي اتّصف بظهور الاحزاب السياسية التي هدفت الى البحث عن الحريات المفقودة وظهور المجالس النيابية العربية في مصر وسوريا والعراق، واشار المحاضر الى ان الغرب تحوّل الى نموذج يُحاكى بعد ان كان عدواً يُقارع، وذكر بعض ممثلي هذا التيار مثل لطفي السيد وطه حسين.

ج) الجواب الاشتراكي (١٩٤٥ ـ ١٩٧٥)، الذي قاد الى الثورات الحديثة والنظم السياسية الجديدة التي دعت الى تحقيق اهداف الاصلاح الزراعي وتنشيط حركة التصنيع الوطني وتحرير الاقتصاد من التبعية الاجنبية، واشار الدكتور بشارة خضر الى بروز دور البرجوازية الصغيرة في هذه الفترة، ونبّه الى آفة حب السلطة واحتكارها من قبل الحزب المهيمن، الامر الذي قاد، في معظم الحالات، الى انعزال السلطة عن القاعدة الجماهيرية العريضة التي ولدت في احضانها اصلاً. د) الجواب «العروبي القومي» Arabista الذي مثّله الرئيس المصري الراحل جمال عبدالناصر بعد تاميمه لقناة السويس، وميّز المحاضر بين مفهومي «العروبة» Arabidad و«القومية العربية» Arabisme، على اساس ان الاوّل لازم لواقع مُعاش ومحسّ به، في حين ان الثاني يعبّر عن ايديولوجية ومنهج وطموح، بحسب عبارات المحاضر الذي اشار الى ان الجواب المعني خلط بين المفهومين، الامر الذي ادّى الى افراغ الشعارات من محتواها العلمي، وذكر ان حرب الايام الستّة كشفت النقاب عن التناقضات في هذا التيّار واسقطت الزعامة الناصرية، فدخل الوطن العربي في مرحلة الشك والحيرة واندلعت الحروب والمطاحنات بين اقطار عربية متجاورة، وولدت معاهدة «كامب ديفيد» المذمومة، وشبّت الحرب العراقية الايرانية.

هـ) الجواب التنموي ـ التطوّري، الذي يعتمد على استلهام التقدم التقني الغربي وتبنّي اشكاله، واشار المحاضر الى ان كلفة هذا الانموذج الاقتصادية كانت باهظة جداً اذ لم تستطع الصناعة العربية توفير الامن الغذائي، في الاقل، علاوة على تعمّق الفروق الطبقية، داخل القطر الواحد او بين الاقطار المختلفة، وظهور طبقة الاغنياء الجدد وتفاقم ازمة النفط، وذكر المحاضر ان «الخواء الايديولوجي» والحيرة العميقة افرزتا تيّارات ارتدادية مثل تيار التطرّف الديني الذي اشتّد، شانه شان الجواب الاوّل، لتخفيف حدة ضياع الهوية الخاصة على اثر محاكاة الغرب واستلهام طرزه وقوالبه، واشار الدكتور بشارة الى انه يعدّ تيار التطرف الديني «ردّة انتقالية ومرحلية»، وتعبيراً عن الازمة الحضارية «الى اين نتجّه ؟)، والاقتصادية (ظاهرة المديونية والتبعيّة)، والسياسيّة (انفصال النظم السلطوية عن قواعدها الجماهيرية) والاجتماعية (العمران الوحشي والانفجار السكّاني).

وفي الختام، تطرّق المحاضر الى الواقع العربي المتوقّع في سنة ٢٠٠٠، فقال بان الاحتمالات «غامضة» وصعبة الاستشراف، بيد انه اجاز لنفسه التنبؤ بان الصراعات المحليّة ستتعمّق وان الازمة ستشتد في العقد المقبل، لكنّها ستعمل في النهاية الى تنشيط الطاقات العربية الحقيقية، ذلك ان الازمة «صحيّة» في الاصل، وعضّد تنبؤه بعودة المشاريع العروبية ـ القومية بشكل هادىء وموضوعي (الوحدات الاقليمية والمؤسسات الاقتصادية العربية المشتركة)، وبانتصار العراق وانبثاق الانتفاضة الفلسطينية الاخيرة. بعدها دار حوار ثري بين المحاضر والمستمعين، فاشار احدهم الى ان منظور المحاضر عانى من منهجية مفرطة ذلك ان التيارات او الاجوبة التي استعرضها المحاضر بدت ومازال متشابكة ومتداخلة الى درجة يصعب حصرها في خانات زمنية محدّدة او اسقاطها في الحسابات الراهنة والمستقبلة، وذكر مستمع شان ان المحاضر اغفل دور العامل الخارجي في تعميق ازمة الواقع العربي وفي احباط او عرقلة الاجوبة التي افرزها هذا الواقع في دابه على الخروج من الازمة، وذكّر المحاضر بظاهرة «المحاورة» الديالكتيكية بين الشرق والغرب، المشار اليها في بدء المحاضرة، وبما قادت اليه من صيغ

استعمارية، قديمة وجديدة، وتعرّض مستمع ثالث الى تفاقم اخطار الصيغ الخاطئة في تطبيق النظرية الاشتراكية او الابتعاد عن ينابيعها القومية ـ العلمانية الاصيلة ...الخ. ثمّ تدخّل الدكتور مونتابيث فذكر انّه يرى ثلاثة طرق للخروج من الازمة، اولها الطريق الديني المتطرّف الذي لن يقود الى مرفا أمن، بل سيؤدي الى تفاقم حدّة الصراعات الحالية وتحفيز ردود الفعل الخارجية العنيفة، وثانيها الطريق الاقليمي الخاص بكل دولة على حدة، الذي سيشتت الطاقات ويهدر القدرات والجهود، علاوة على انّه يتعارض والتيار التاريخي المعاصر المتجه نحو الوحدة والتحالف، وثالثها الطريق «القومي الجديد» الذي عدّهُ انسب الطرق واصلحها، مالم يكن تقليداً للمرحلة السابقة، وعلى ان يكون «اكثر عملية واقل بلاغيّة»، وان يقوم على «لغة عربية مشتركة» وعلى المشاركة الشعبية الحقّة، عبر الصيغ الديمقراطية التي ادّى غيابها الى فشل نماذج المرحلة السابقة. واشار المستشرق الاسباني، لدى تعرضه لمسالة التوفيق بين التراث والمعاصرة، الى تجربة اليابان، وفي معرض دفاعه عن تهمة المناداة بالتقليد الاعمى للنموذج الغربي، التي اطلقها ضده احد المستمعين ، أجاب الدكتور مونتابيث ان «النسيج التاريخي والحضاري العربي» ـ التراث ـ هو ، برأيه ، أعمق وامتن من نظيره الغربي وعضّد مقولته بمايلي: تاريخياً ، الصراعات الدينية والعقائدية في الغرب هي اكثر عنفاً واشد وحشية منها في العالم العربي ، على الضد تماماً ممّا يعتقد الكثيرون، وحضارياً هناك عامل اللغة المشتركة الواحدة، على العكس من مشروع الوحدة الاوربية الذي يفتقر اليه، مثلاً، وثقافياً في كون الانظمة التعليمية للبلدان العربية اكثر تناغماً وانسجاماً فيما بينها، منها في الدول الاوربية، وانهى المستشرق الاسباني مداخلته بالتذكير بمرحلة القائد العربي صلاح الدين الأيّوبي ، ودعى الى دراستها واستلهامها والافادة من عِبرِها في حلّ الازمة العربية الراهنة.

عصر يوم الاربعاء ، قدّم الاستاذ جان بول شارني Jean — Paul Charnay، مدير مركز البحوث والدراسات الاستراتيجية والنزاعات، التابع لجامعة السوربون، محاضرة باللغة الفرنسية بعنوان «خيارات سوقية في العالم العربي»، نترجم فيما يلي خلاصتها المطبوعة، عن الفرنسية:

«رزح العالم العربي برمّته تقريباً تحت نير الاحتلال العثماني المسلم، ثم الاستعمار الغربي الملحد، وكسبت حروب التحرير اللاحقة الاستقلال السياسي، لكنّها لم تحل معضلة وحدة الامة العربية فيما يخص العلاقات الدولية (جامعة الدول العربية، الحياد والاحلاف مع المعسكرين الشرقي والغربي) من اجل المبادلة الدولية (النفط) والتزوّد بالاسلحة، وظلّت المنطقة اللبنانية ـ الفلسطينية ـ «الاسرائيلية» في حالة من الحرب الدائمة .

تتجزّا الخيارات السوقية للعالم العربي بحسب الفلسفات الدينية والسياسية (الحركة الاسلامية المحدثة ، القومية العامة والخاصّة)، وبحسب المناهج الاقتصادية (الاشتراكية العربية او المسلمة، الزعامة الشعبية، الليبرالية المحدودة،الخ)، وبحسب الهيكلة الاجتماعية (ظهور الصراعات الطبقية ودوام التناقضات العشائرية ـ العقائدية)، واخيراً بحسب صيغ النضال (من الحرب العسكرية «الكبرى» والى الكفاح الثوري المسلّح)».

بسبب عامل الترجمة الفورية، او بسبب طريقة المحاضر في عرض مناظيره، او جرّاء المضامين التي حوتها المحاضرة، اثارت هذه حفيظة بعض المستمعين ـ العرب ـ فجرى حوار «ساخن» بينهم وبين المحاضر ، بدأه الدكتور بشارة خضر ، واصفاً المحاضرة بانها «موغلة في التشاؤم»، واخذ عليه اغفاله لكفاح الشعب الفلسطيني في الصراع العربي ـ «الاسرائيلي» ، وهاجم مستمع ثان ضلالة مفهوم عدم قدرة العرب السوقية على تحقيق انتصار عسكري حاسم في العصر الحديث ، الذي كان الدكتور شارني قد اعتمده في اثناء قراءته للواقع العربي «فانعش ذاكرته»، واشار الى الاسباب الحقيقية «لاغتصاب حق العرب في النصر» ، وعضّد مداخلته بالانتصار العراقي ـ العربي العظيم في الحرب المصيرية والطويلة مع العدو الايراني ـ الفارسي، ووصف آخر مفاهيم المحاضِر بالتخلّف والعتق، وانتقد مستمع رابع ماأسماه الدكتور شارني «بعدم مصداقية الكلمة العربية لدى نظام تل ابيب»، وانتهى الحوار في مناخ من توتر الاعصاب واحتداد الحناجر، عقّدته مشكلة الترجمة الفورية، اذ تراجع المحاضِر عن معظم مقولاته او صحّحها ، محتجاً بانّ المستمعين «اساؤوا فهمه»... الخ.

يمكن القول بأن «استراتيجية» الدكتور شارني في طرح محاضرته عانت ممّا أصطلح على تسميته «بالتشويه المهني»، بمعنى انها ظلّت رهينة المناهج الاستراتيجية الغربية واغفلت افرازات الواقع العربي الجديد في العقدين الاخيرين، التي بلورتها «حرب الخليج» ، بسالة وصموداً وادارة سوقية.

صباح اليوم الرابع ، قدّم السيد احمد الرميحي، رئيس تحرير مجلة العربي الكويتية، محاضرة باللغة العربية بعنوان «التحديات الاساسية للمجتمع العربي» في مرحلة حصرها بين عامي ١٩٥٢ (الثورة المصرية) و١٩٩٢ (اندماج اسبانيا النهائي في هياكل السوق الاوربية المشتركة). وسمّى المحاضر التحدّيات المعنية كما يلي: أ) تحدي الامن والسلام ، ب) تحدي الوحدة العربية ، ج) التحدي الاقتصادي، د) التحدي السياسي ـ الاجتماعي. فيما يخص التحدي الاول، أشار السيد الرميحي الى الحروب الاقليمية وماعانته من هدر في الطاقات البشرية والمادّية ، وقال ان «الاشكال الحقيقي في هذا المضمار هو الصراع العربي ـ الاسرائيلي». وفي معرض الحديث عن التحدي الثاني، اقتبس المحاضر نصاً لامين الريحاني يرجع الى عام ١٩٢٢ جاء فيه انّه «لاحياة للشعوب المستضعفة إلّا بالاتحاد»، ووصف الوحدة العربية المنشودة «بطائر العنقاء» وقال انه هدف يتارجح بين القطرية الاقليمية والمفهوم القومي الشامل، وذكر ان الخطا الاكبر الذي وقع فيه العرب، حتى منتصف فترة السبعينات تقريباً، تمثّل في التعامل مع هذا الهدف الحيوي بشكل عاطفي وانفعالي. واضاف المحاضر انه منذ ذاك الحين اخذ المفكرون العرب يبحثون عن «قواعد» متينة لدعم هياكل الوحدة فنضجت في عقد الثمانينات تجارب مهمّة مثل مجلس التعاون الخليجي (ست دول) ومجلس التعاون العربي (اربع دول) والاتحاد المغربي (خمس دول)، ووصف هذه التجارب بكونها «خطوات ايجابية»، لكنّه نبّه الى ضرورة «تحويل الشكل الى مضمون»، واشار الى ان هدفي هذه النماذج الوحدوية الثلاثة هما «الاستقرار والاقتصاد». ثمّ انتقل السيد الرميحي الى الحديث عن التحدي الاقتصادي وتعرّض لاسباب الازمة الاقتصادية، موثّقاً آرائه بالارقام والاحصائيات وانتقل بعدها للحديث عن التحدّي الاخير فوصفه بكونه «كثيف وبالغ التعقيد»، واشار الى تداخل «العسكرية والامامية» ـ القوة والدين ـ في النظم السياسية العربية الحديثة، وفيما يتعلق بالجانب الاجتماعي، تطرق المحاضر الى قضايا المراة والطفولة والعمال، وذكر بان هناك «ثورة صامتة» في مجال التعليم، وختم حديثه بالاشارة الى عاملين من عوامل الاستجابة للتحديات المذكورة واعادة البناء هما: «العقلانية الجديدة» و«انسجام العقيدة مع السياسة»، أي ادخال العقيدة في الحسابات السوقية. وعرض السيد الرميحي مجموعة من الصور لتوضيح التطورات الاخيرة في مجتمعات الخليج العربي، بشكل مناظرة ثنائية بين صور تمثّل الواقع القديم (بالابيض والاسود) واخرى تمثّل الحالة الراهنة (بالالوان)، وعلّق عليها اثناء العرض .

جرى بعدها حوار هادئ بين المحاضر ومستمعيه، نبّه السيد الرميحي في معرضه بعدم صلاحية مصطلح «الطبقة» في الحديث عن المجتمع العربي واقترح مصطلح «فئة» بديلاً عنه، كما تطرق الى الحرب العراقية ـ الايرانية وذكر انها اشّرت عوامل الحيوية والقوة لدى العراقيين والعرب ثم قال ان نموذج الديمقراطية الغربية، على طراز «الويست مينستر»، لايكفي لحل مشاكل المجتمع العربي السياسية، بل يجب ان تضاف اليه عوامل مستمدة من التراث والواقع العربي الخاص وانه من الضروري البحث عن «ميكانيكية» تطبيق الديمقراطية في الواقع العربي.

في جلسة العصر، قدمت السيدة بيانكا سكارثيا اموريتي، استاذة قسم الدراسات الشرقية في جامعة «لاسابيانثا» بروما، محاضرة عالية التخصص وجيّدة التوثيق، باللغة الايطالية، والثاني «عصرنة الفكر الديني»، دارت على ثلاثة محاور، الاول يتعلق بالجالية المسلمة في الغرب، والثاني يخص الشرق الادنى والاوسط حيث «انفجرت ظاهرة الاسلام الراديكالي او السياسي»، والثالث يشمل الاطار الثقافي الشرقي والغربي، ذلك ان «المناخ الثقافي الحالي يسمح بنوع من العودة الى المفاهيم السرّانية والخفيّة». ثم ركزت المحاضرة على تحليل الاطروحات الدينية التي قام عليها النظام الايراني، واشارت الى وجود ظاهرة حضارية ـ دينية معقدة وغامضة تحكم جزءاً كبيراً من الواقع الايديولوجي .

ربّما بسبب خصوصية الموضوع، وجراء عامل الترجمة الفورية الذي خلخل الاتصال بين المحاضرة ومستمعيها، لم يصل الحوار الذي اعقب

المحاضرة الى المستوى المطلوب ولم يتقد بما يتناسب وعمق مضمون المحاضرة واهميتها التوثيقية، وتجدر الاشارة الى ان السيدة اموريتي، تلميذة المستشرق الايطالي القدير الكساندرو بلوساني، ذكرت في البدء انها ستقدم اطروحاتها من وجهة نظر «منحازة»، لانها تقف بجانب الموقف العربي.

في صباح اليوم الاخير، قدم المستشرق الاسباني المعروف، فيديريكو كورينتي قرطبة، عميد قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة كومبلوتينس، محاضرة قيمة بعنوان «عوامل الوحدة والاختلاف في اللغة العربية»، تعرّض فيها الى تاريخ اللغة العربية وعناصر نشوئها وهيمنتها جزاء انصهار اللهجات القبلية الجاهلية في بوتقة واحدة، وعزى ذلك الى جملة عوامل هي: أ) الاسواق الشعرية، ب) النشاط التجاري، ج) الاهتمام بتقاليد الفروسية العربية النجدية، د) الاسلام، ثم تطرق المحاضر الى عوامل الاختلاف والتنوع في اللغة العربية وحصرها في عاملين، اولهما ازدواجية اللغة في بعض الاقطار Billingursmo، وثانيهما الفرق بين العربية الفصحى واللهجات العاميّة المتولدة عنها Diglosia. وبهذا الصدد ردّ المستشرق الاسباني، مؤلف قاموس الاسبانية - العربية والعربية - الاسبانية، على نظريّات مستشرقين اوربيين سابقين مثل فولرز Vollers الذي قال بتطبيع النحويين العبّاسيين للغة القرآن الكريم - والعياذ بالله - ونظرية فيرغسون Ferguson التي تصرّ على ان الوحدة اللغوية العربية نجمت عن «الاستعمار» الاسلامي ودخول اقوام غير عربية في الاسلام، الامر الذي دفع العربية الى التبسّط والتوحّد.

اشار السيد كورينتي، في معرض حديثه عن واقع اللغة العربية الراهن، الى دور وسائل الاعلام في تحديث اللغة العربية وتطويرها بشكل ووتيرة يفوقان قدرة «مجاميع اللغة» على المجانسة اللغوية، ثم تطرق الى تكامل نظم الاملاء العربي ودوره الايجابي في ضبط اللغة المشتركة وحفظها في التشتت وخصّ بالثناء السياسات اللغوية المتبنّاة في معظم البلدان العربية المتعلّقة بمحو الامية ونشر الثقافة والتعليم، بيد انه انتقد ظاهرة الرقابة السلطوية على النتاج الفكري واثرها السلبي في الحدّ من حريّة تنقّل المؤلّف العربي بين الاقطار العربية، واختتم محاضرته باطراء اللغة العربية وعدّها واحدة من انشط وابنع لغات العالم الالفية (مقارنة بالسنسكريتية واللاتينية والاغريقية والصينية) واصرّ على ان اللغة العربية تعدُّ ابرز عوامل الوحدة والتآصر في الوطن العربي.

بعدها دار حوار هادىء بين المحاضر وجمهوره، طُرحت في اثنائه مشكلة استعمال اللهجة العاميّة في الكتابة الادبية، واشير الى مايّسمى باللغة «الثالثة»، اي لغة الثقافة والاعلام في الوطن العربي التي ماهي باللغة الكلاسيكية الفصحى ولا باللغة العاميّة، وتنبأ المحاضر بان هذه «اللغة» ستقود الى طمس معالم اللهجات الاقليمية وانّها ستتحوّل تدريجياً الى «لغة ثانية» بعد اللغة الكلاسيكية الفصحى، وتدخل الدكتور مونتابيث فاشار الى ضرورة تفسير الظواهر الحديثة والمعاصرة على ضوء التاريخ والتراث، واعرب عن اسفه لانقسام حركة التعريب بين مشرق الوطن العربي ومغربه ولغياب القرار السياسي الموحّد في دعم نهج التعريب.

كان من المؤمل ان تقام عصر اليوم الاخير طاولة مستديرة للحوار في موضوع «احتمالات التعاون العربي - الهسباني: نحو عام ٢٠٠٠»، بحضور الدكتور بشارة خضر والسيد لويس فانيو مارتينيث، اوّل مدير عام للمصرف العربي «اريبانك» في مدريد، والدكتور مونتابيث، بيد انّ غياب العضوين الاولين ادى الى غض النظر عن الندوة بشكلها المعلن، فابدلت بندوة تحاورية مفتوحة بين بعض المحاضرين الذين شاركوا في الحلقة (مونتابيث، رويث، احمد مرسي، اموريتي، شارني) والمستمعين، طرحت في اثنائه معضلات الحوار العربي - الهسباني ومعضلاته، وركزّ المتحاورون على ان مسؤولية تعميق التعاون العربي - الهسباني هي مسؤولية مشتركة بين العرب والاسبان، سواء بسواء، ولاحظ الدكتور مونتابيث ان دور اسبانيا ومسؤوليتها في هذا المضمار سيتضاءلان اثر اندراجها في هياكل السوق الاوربية المشتركة، ولذا فقد عدّ من الضروري ان يتم احلال الحوار العربي - الهسباني ضمن اطار الحوار العربي - الاوروبي الجديد، ثم ذكر ان التعاون الثقافي «الرسمي» لم يكن ثرياً وعميقاً، ووصفه بانه تعاون قام على اسس المشاعر الطيبة والتصريحات البلاغية اكثر منه على البرامج العملية المثمرة، وتعرضّت السيدة رويث الى التشريعات الاسبانية الجديدة في مجال التعليم الثانوي والدراسة الجامعية واثرها السلبي في مستقبل حركة

الاستشراق الاسبانية. واشارت الى تبرعم الشعور العنصري تجاه الحضور العربي في اسبانيا ، وبالذات تجاه العمال العرب والرساميل العربية ـ الضئيلة اصلاً ـ ثم تطرّق المتحاورون الى النقلة النوعية في السياسة الاسبانية بعد اعترافها بالكيان الصهيوني والانضمام الى حلف شمال الاطلسي والسوق الاوربية المشتركة وعلقوا على اثر ذلك في العلاقة العربية ـ الاسبانية. ثم طفا موضوع الجامعة العربية ـ الاوروبية المقترحة في اسبانيا الى السطح فلاحظ بعض المتحاورين تعرقل هذا المشروع الحيوي لاسباب متشابكة ونُدِّدَ بالدور السلبي لدولة اوروبية مجاورة راحت تجهد، اضماراً ومن «وراء الكواليس»، في غمط الاندلس حقّها الشرعي، تاريخياً، باحتضان الحوار العربي ـ الاوروبي الثقافي الجديد .

وفي الختام وُزِّعت شهادات الحضور على المشاركين في الحلقة الدراسية ودعى منظمّاها الحاضرين الى تناول المرطبات في مشرف خلّاب يطلّ على صرح قصر الاسكوريال، فتم ذلك في جو من البسط والانشراح.

لابد ، في النهاية، من الاشارة الى حقيقتين لايمكن اغفالهما، اولاهما جدّية الحلقة الدراسية وجودة مستواها العلمي، قياساً بنظائرها من الندوات واللقاءات والمؤتمرات التي تُعقد سنوياً في بعض المدن الاسبانية، وثانيتهما عدم انغلاق تيّار الاستشراق الاسباني الجديد في الخانات الاكاديمية والمنهجية التقليدية، وانفتاحه على الواقع العربي بكل خصوصياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، في درجة من الالتزام الفكري والحضاري والسلوكي لايجد من يحرر هذه السطور حرجاً في وصفها بالشجاعة والنضج.

■ بقلم: الدكتور صبري حافظ

الفكر والعلم والعرب واوروبا

■ مفارقات علاقة ■

ليس باستطاعة الاوربي ان يفكر في تاريخه القريب ، وخاصة في المرحلة التي انبثقت عنها النهضة الاوربية التي يعيش الغرب برمته مرحلة جني ثمارها دون ان يحتل العرب مكانة بارزة في هذا التفكير لأن النهضة الاوربية تدين لانجاز العقل العربي ولمعارفه الفكرية والعلمية والفلسفية بالكثير. فعلى الرغم من ذلك التوتر الذي تتسم به علاقة العرب باوروبا، وعلاقة اوروبا بالعرب في العصر الحديث ، وتواريخ هذه العلاقة المشحونة بالصراع منذ ان احتل العرب اسبانيا وعبرت جيوشهم جبال البرانس بالغة الى حدود مدينة ليون. ومنذ ان شنت اوروبا حملتها الصليبية ضد العرب واحتلت بيت المقدس ، ثم طردها العرب من ديارهم بعد عقود طويلة من هذا الاحتلال. بالرغم من هذا كله ، لابد علينا من التفرقة الحاسمة بين واقع تلك العلاقة المشحونة بالتوترات والمثقلة بالتواريخ والمواقف القديمة، وبين وضعها في العصور الوسطى حيث كان العرب جزءاً اساسياً من النسيج المعرفي لاوروبا ، لاتستطيع الطبقة المثقفة ـ وكانت هي الطبقة المسيطرة ـ او بالاحرى لاتطيق الاستغناء عن إنجازهم الهائل في شتى فروع المعرفة. بل وكانت اوروبا العصور الوسطى تعود الى العرب إذا ما ارادت التعرف على ميراثها الثقافي القديم الذي خلفته لها استقصاءات الاغريق الفلسفية والعلمية والفكرية. فلولا ترجمة العرب لتلك الآثار، وجمعهم لمخطوطاتها في مرحلة ازدهار الثقافة العربية في العصر العباسي ، وإنشاء مدرسة الحكمة، وديوان الترجمة في عهد المامون، لما وصل لأوروبا جزء كبير منها ولضاعت اهم نصوصها عليهم حتى الآن .

القول إذن انه ليس باستطاعة الاوروبي ان ينكر في تاريخه الوسيط دون ان يحتل العرب مكانة بارزة في هذا التفكير، ومن يرجع لواحدة من احدث وثائق الوعي الاوروبي في هذا المجال، ومن اهم الروايات الغربية التي صدرت في السنوات الاخيرة والتي بيعت منها ملايين النسخ في الغرب كله، وترجمت الى كل اللغات الاوروبية ، وهي رواية الكاتب والعلامة الايطالي اومبيرتو إيكو (إسم الوردة) والتي تدور احداثها في العصور الوسطى ، سيجد انه كان من المستحيل على هذا الكاتب ان يقيم عالم ديره المسيحي نفسه، وهو العالم الذي تدور حوله الرواية ، دون ان تمتلىء مكتبة هذا الدير باعمال الكتاب والفلاسفة والعلماء العرب، ودون ان تتردد في طرقاته، وصوامعه اسماؤهم. ومن يقرأ هذه الرواية سيجدها ممتلئة باسماء العلماء العرب، وبإشارات عديدة الى اعمالهم : من الخوارزمي الى ابي بكر الرازي والكندي والحسن بن الهيثم وابن سينا وابن بطلان وابن رشد وابن حزم ، وحتى عيسى بن علي، وايوب الرهاوي وابن القيم وبيلق القبياكي صاحب «كنز التجار في معرفة جواهر الاحجار». بل ان حبكة هذه الرواية التي اخذت بالباب مثقفي اوروبا ، تعتمد على ان المترجمين العرب، الذين يعود اليهم الفضل في وصول كتاب ارسطو العظيم (فن الشعر) الينا قد ترجموا كذلك الجزء المفقود منه عن الكوميديا ، ووصل الى مكتبة هذا الدير الذي وجد نفسه وسط مفترق طرق النزاعات العقائدية، التي مزقت الكنيسة، وعصفت بوحدة كرسي البابوية ذاته في القرن الرابع عشر . إذن فحينما تفكر اوروبا في ماضيها، حتى على مستوى الخيال

القصصي ذاته، فإنها لاتستطيع ان تعطي هذا التفكير مشروعيته، وان تسبغ عليه قدراً من المعقولية، التي تسوغ قبول القارىء له ، دون ان يكون للعرب دور ملحوظ ، بل ومرموق في هذا المجال.

فقد كان العرب ، وكانت الثقافة العربية المصدر الفني الخصيب الذي بث في العقل الغربي حيوية انقذته من وهاد الجمود العقلي والمعرفة القشرية التي وسمت الثقافة الغربية كلها في العصور الوسطى. بعد انحصار المعرفة الاوروبية في بعض المتون الجافة العقيمة، في القرنين التاسع والعاشر، بصورة أجدبت معها القريحة الاوروبية ، وركدت المعرفة العقلية حتى لواخر القرن الثاني عشر ومشارف القرن الثالث عشر. وقد بدات عملية إخصاب العقلية الاوروبية بلقاح الثقافة العربية في منطقتين كانت اولاهما ـ كما نعرف جميعاً ـ هي الاندلس التي كان مثقفو اوروبا جميعاً يتطلعون الى ماحققته قرطبة الزاهرة فيه بقدر كبير من التوقير، وخاصة بعد ان استرد الاسبان طليطلة عام ١٠٨٥ فوجدوا فيها مكتبة عظيمة تحتوي على جل ثمار الحضارة العربية بعد ان عاشت هذه المدينة عصراً زاهراً في عهد ملوك بنيذي النون ، وبعد ان انتقلت الى مكتبتها مجموعة كبيرة من كتب مكتبة الحكم الثاني. وهكذا اصبحت طليطلة ثغراً للتبادل المعرفي على حدود الدولة العربية في الاندلس من ناحية، والدولة النصرانية في سائر اسبانيا من ناحية اخرى. إذ سرعان ما اسس الاسقف ريمون مجمع التراجمة عام ١١٣٠م، وهو المجمع الذي اخذ على عاتقه مهمة ترجمة اهم النصوص العربية الى اللاتينية، وبدا على إثر هذه الترجمات تاسيس فرع «دراسات السراسنة»، اي دراسة الحصاد المعرفي العربي ، في كل المراكز الكنسية، والجامعية الكبرى في اوروبا ، اما المنطقة الثانية التي كانت حلقة الوصل بين اوروبا وعطاء الثقافة العربية المعرفي الكبير، فقد كانت صقلية، التي استولى عليها النورمان عام ٤٥٤هـ . بعد ان ظلت تحت الحكم العربي زهاء ثلاثة قرون ، منذ ان فتحها العرب على ايدي الاغالبة عام ٢١٢هـ .

وقد شهد القرن الثاني عشر ازدهاراً ملحوظاً في الترجمة عندما بدا بعض رجال الكنيسة عصر الترجمة من العربية الى اللاتينية في تلك الفترة، فنقلت في تلك الفترة مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن جبير. وترجمت كتب الخوارزمي ، وعشرات من كتب الفلك العربية، بل وحتى كتاب «كليلة ودمنة» . وقد ادركت اوروبا في هذا الوقت الباكر انه لايكفي ان تترجم الكتب العربية وحدها، وإنما عليها استيعاب كل الحصاد المعرفي الكامن في تلك الكتب، فظهرت طبقة جديدة من المنورين ، الذين اخذوا على عاتقهم مسؤولية إعادة تبويب تلك المعارف، وشرحها وتقديمها، في صورة مستساغة للعقل الاوروبي ، وإزالة اي تعارض بينها وبين التعاليم الكنسية الاساسية ، ومحاولة التوفيق بين استبصاراتها، ونتائجها العلمية وبين ماتواضعت الكنيسة على تسميته بـ «الحقائق الروحية»، حسب التصور الديني الشائع في تلك الفترة ، وقد برزت في القرن الثالث عشر اسماء مجموعة كبيرة من هؤلاء المنورين كان من اشهرهم : الاسكندر الهالي، وجروستيستا ، وتوما الاكويني، والبرت الكبير ، وروجر بيكون، وارنولد الفيلانوفي ، وبيتر الاباني، وغيرهم من المنورين الذين يحتلون مكانة مرموقة في تاريخ المعرفة الاوروبية ، والذين يعترفون في كثير من كتاباتهم ، باثر العرب الخلاق على كل ماكتبوه .

وإذا ماتجاوزنا اثر الشعر العربي والقص العربي على نظيريهما في الغرب، واكتفينا بالجانب العلمي وحده بمختلف فروعه من الطب الى الطبيعة والكيمياء، والفلك والرياضيات، والتاريخ الطبيعي. سنجد ان فضل العرب على اوروبا في هذا المجال عظيم. فلم تعرف اوروبا الرياضيات، بالمعنى الدقيق إلا بعد ترجمة اعمال الخوارزمي ، الذي لايزال اسمه علماً على جداول الخوارزميات، التي نعرفها في مدارسنا للاسف باسم اللوغاريتمات. بعد ان عربنا اللفظة الاوروبية المستقاة من اسم الخوارزمي ، فانحرفنا درجة، عن انحرافهم عن الاسم العربي . فنتجت عن ذلك تلك اللفظة الغريبة «اللوغاريتمات». وعرفت اوروبا عن طريق هذا العالم العربي الكبير، الارقام العربية التي مازالت تستعملها حتى الآن . واهم من ذلك نظام العد العشري ، بعد ان كان العد اللاتيني قائماً على استخدام الحروف . كما عرفت اوروبا عن طريقه الجبر والمقابلة، عبر ترجمة كتابه الشهير (حساب الجبر والمقابلة) من ناحية ، وعبر مقالات الكندي في هذا المجال من ناحية اخرى. كما كان لبني موسى بن شاكر (وهم ثلاثة اخوة محمد واحمد والحسن) دور ملحوظ في

تعليم اوروبا «علم الحيل»، المعروف الآن باسم الميكانيكا ، صحيح ان تاريخ العرب العلمي ، في الرياضيات، سابق على الخوارزمي ومستمر بعده منذ ابي كامل شجاع بن اسلم المصري وحتى احمد بن داود الدينوري والكلوازي وابي يوسف الرازي، ومسلمة المجريطي ، والاصطخري، وابي الحسن النسوي والحسن بن الهيثم وابن سينا وعشرات غيرهم ، ولكننا نذكر الخوارزمي، وبني موسى ابن شاكر لأن من الثابت ان اعمالهم قد ترجمت الى اللاتينية في فترة باكرة، وانها اثرت بشكل بارز على تطور علم الرياضيات في اوروبا.

وإذا ما انتقلنا من الحساب الى الفلك وجدنا ان فضل العرب على اوروبا في هذا المجال غير منكور. فقد ترجمت اوروبا في العصور الوسطى رسائل عديدة في الفلك، من العربية الى اللاتينية ، مثل الألواح الفلكية لأبي العباس الفرغاني وكتب الفلك لابي معشر البلخي ، واستفادت كثيراً من (اصطرلاب) البيروني ، ومن كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية)، وآرائه الصائبة في حركة الشمس والكواكب وحساب قطر الارض ، وسرعة الضوء، والتكهن بدوران الارض ، وتعيين خطوط الطول وخطوط العرض بها وغير ذلك من المسائل المهمة في علم الهيئة ، واستفادت اوروبا كذلك من: (صور الكواكب) لعبدالرحمن الصوفي، ومن الكثير من الحسابات الفلكية العربية ، وخاصة من كتاب ابن الهيثم عن (تقسيم الافلاك) الذي عثرت اوروبا في كتاباته على كنوز معرفية لاتقدر سنعود الى بعضها بعد قليل.
والواقع ان الفلك ـ الذي كان يعرف قديماً باسم علم الهيئة ـ كان من العلوم التي عرفتها المنطقة العربية منذ حضارة مصر القديمة، وحضارة بلاد مابين النهرين البابلية والآشورية ، وحضارة الكلدانيين قبل ان تعرفها الهند والصين وقبل ان يعرفها الاغريق . اما في المرحلة العربية فقد اشتغل الخوارزمي بعلم الهيئة، ودرس الكندي الفلك وفرق بينه وبين التنجيم. وبرز محمد بن سنان الحراني ، المعروف بالبتاني، في هذا العلم في العصر العباسي، حتى وضع إخوان الصفا رسائلهم العامرة بالمعارف الفلكية القيمة، كما برز في الاندلس ابو اسحاق النقاش المعروف بالزرقالي. والى جانب كل هؤلاء هناك إبن يونس الصفدي المصري، والسجستاني ، وعمر الخيام وابو علي المراكشي، وابو زيد اللجائي الفاسي، وشمس الدين الروداني الفاسي، وابو بكر بن طفيل وغيرهم.

اما الكيمياء والطبيعة فحدث عنهما ولاحرج ، لأن فضل العرب على اوروبا في هذا المجال عظيم، ومازال إسم الحزن ، اي الحسن بن الهيثم، يتردد حتى الآن في كتب تاريخ العلم الأوروبية المختلفة ، لأن ترجمة كتابه المهم عن «المناظر» الى اللاتينية، في القرن الثالث عشر، هي التي اسست علم البصريات كما نعرفه الآن ، بكل مافيه من نظريات حول الانحراف والانكسار والغرفة المظلمة، وحول المرايا المستوية والمخروطية والاسطوانية والكروية والبيضاوية ، وحول تعليل الظواهر الطبيعية الضوئية، كقوس قزح وكسوف الشمس وغير ذلك، كما اجهز على كثير من الافكار الخاطئة الشائعة حول تعليل البصر وحول مسار الأشعة ، وبين استقامة الضوء ووضع الاسس الاولى لنظريات انعكاسه ، وفرق بين الاجسام المعتمة والشفافة، وعلل الالوان . ومع ان ابن الهيثم يدين في كثير من معارفه في هذا المجال الى جهود العلماء العرب السابقين عليه مثل: ابي اسحاق إبراهيم بن سنان بن قرة، وإخوان الصفا، وابن سينا، وغيرهم. فقد استطاع ابن الهيثم ان يبلور كل انجازاتهم وان يمحصها ويضيف اليها الكثير في كتابه ذاك. فوصل عبره كل العلم العربي في هذا المجال صافياً ومقطراً الى اوروبا. وإذا كان الانجاز العربي في علم الضوء قد وصل لاوروبا عبر ابن الهيثم، فقد عرفت انجازهم في الصوت عبر فخر الدين الرازي وكتابه الفلسفي الشهير في (المباحث المشرقية) الذي ربط فيه الصوت بالموجات الهوائية، بل لقد فتح الطريق امام مبحث الموجات الصوتية ذاته، منذ زمن غير قصير، كما ادركت اوروبا في هذا الوقت من كتابات ابن سينا في (الطبيعيات) ان الضوء اسرع من الصوت لان «البصر يسبق السمع، فإذا اتفق ان قرع إنسان جسماً على جسم ، رأيت انت القرع، قبل ان تسمع الصوت ، لأن الابصار ليس له زمان والاستماع يحتاج الى آن»، كما يقول الشيخ الرئيس، كما عرفت اوروبا بقية مباحث علم الطبيعة من اعمال ابن سينا كذلك، ومن (الملل والنحل) لابن حزم، ومن الغزالي وابن باجة الاندلسي، وابن طفيل، والنظّام، وابن رشد، والقزويني وغيرهم من الذين تناولوا في اعمالهم الكثير من جوانب تفسير العالم الطبيعي، وتعليل الكثير من ظواهره ، والبحث في

اصل مكوناته.

اما الكيمياء فقد كان فضل سبق العرب فيها كبيراً ، لان العرب كانوا قد استطاعوا القيام في هذا المجال بمجموعة من الاكتشافات المهمة من بينها: الماء الملكي، واحماض الكبريتيك، والأوزوتيك، والزرنيخ، والكلوريك، بالاضافة الى النشادر، ونترات الفضة؛ والعديد من الاملاح المختلفة، وحضروا كذلك اكاسيد الزئبق، والحديد، والنحاس وغيرها، وميزوا بين الفلزات، والحوامض، والاملاح، والخمائر وغير ذلك من المستحضرات الكيمائية، واشهر الكيمائيين العرب الذين عرفتهم اوروبا هو جابر بن حيان الذي قيل انه تعلّم صنعة الكيمياء من الامام جعفر الصادق. لان جابراً كان بلاشك اول من خلص علم الكيمياء العربي من الاضاليل والأوهام والطلاسم الكثيرة التي تغلفه برداء من السحر والشعوذة، وهو الذي فصل مباحث علم الكيمياء المختلفة، وارسى قواعد تحضير الكثير من مركباتها، وقد جرى على طريق جابر عدد كبير من العلماء العرب الذين اعقبوه مثل ذي النون المصري، وابي بكر احمد بن علي المعروف بابن وحشية، ومحمد بن اميل التميمي، والكندي، وابي قران، ودبيس تلميذ الكندي المعروف، وعثمان بن سويد الاخميمي، وابي بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي يعد كتابه (الاسرار) خير جامع لما حققه العرب من معارف في ميدان هذا العلم في القرن العاشر، وإن واصل العلماء العرب في المغرب والاندلس، والذين كانوا اكثر من غيرهم ولعاً بعلم الكيمياء كما يخبرنا ابن خلدون في كتابه، هذه الجهود وخاصة لدى مسلمة بن احمد المجريطي، وابن سينا. كما ولع بها في المشرق الشاعر الطغرائي، وابو الحسن الانصاري، والقزويني صاحب (عجائب المخلوقات) وفخر الدين الرازي، وابو القاسم العراقي، وعلي الكاشاني وعزالدين الجلدكي، وخليل بن ايبك الصفدي وغير ذلك من العلماء العرب والمسلمين الذين ذللوا سبل البحث في هذا الموضوع، وقننوا تجارب تحضير الكثير من المواد الكيميائية المهمة.

اما الطب فقد كان اكثر مجالات العلم في اوروبا تاثراً بانجاز العرب العلمي، ذلك لان الاطباء العرب قاموا بمجموعة من الاكتشافات والاستقصاءات العلمية، التي جعلت دراسة الطب في اوروبا عالة عليهم لعدة قرون ، لان العرب كانوا اول من انتبه الى انجازات جالينوس اليوناني في هذا العلم منذ عصر المامون حيث ترجم هذا الكتاب ، واخذ الاطباء العرب يؤلفون الكثير من التاليف على منواله حتى برعوا في هذا المجال وبزت مؤلفاتهم فيه الاصل وتجاوزته بكثير، خاصة وان الاطباء العرب في مرحلة ازدهار الحضارة العربية استفادوا كثيراً من تقدم بقية العلوم الطبيعية، ومن دراسات زملائهم الشائقة، في علوم الحيوان، والنبات، فقد صنف العلماء العرب النبات والحيوان في مراتب درسوا صفاتها وخصائصها في كتب عديدة من وجهة نظر لغوية وعلمية على السواء ، منذ ان كتب الاصمعي كتبه العديدة في هذا المجال، وصنف الجاحظ دائرة معارفه الشهيرة عن (الحيوان) وكتب ابوحنيفة الدينوري عن (النبات) ثم تكاثرت المؤلفات في هذا المجال للشريف الادريسي الصقلي ، ورشيد الصوري. وما ورد عن النبات والحيوان في رسائل إخوان الصفا، وابونصر الفارابي، وابو الريحان البيروني، ومسلمة بن احمد المجريطي، وضياء الدين بن البيطار المالقي الاندلسي، والقزويني، والدميري صاحب (حياة الحيوان) والمقريزي وغيرهم. كل هذه المؤلفات المهمة عن الحيوان والنبات كانت كنزاً معرفياً زاخراً استمد منه الاطباء الكثير من المعلومات التي ساهمت في تحضير العقاقير، ومعرفة خصائص الاطعمة، واحوال الجراثيم، وامور الادوية والاقربازين .

لهذا كله لم يكن غريباً ان تعرف بغداد في عصر إزدهار الدولة العباسية عدداً كبيراً من الأطباء الذين كانوا يداوون مرضاهم بالعقاقير بل ويجرون لهم العمليات الجراحية: من ابن ربّان الطبري، الى يوحنا بن ماسويه ، وسابور بن سهل، واسحاق بن حنين، وثابت بن قرة ، ثم ابنه سنان من بعده وابي علي بن زرعة، بل ومنكة وشاناق الهنديين وغيرهم.

وما ان انتصف القرن الثالث الهجري حتى اخذت دراسة الطب طابعاً علمياً على يدي ابي بكر الرازي، وبدا الاطباء يهتمون بالملاحظات السريرية (دراسة سير المرض وتطوره)، وبالمجرّبات (اختبار الطبيب معالجة المرضى بالادوية المختلفة) ونشات مدارس الطب في العالم الاسلامي ونحا منهج الدراسة فيها الى منحىً نظري يدرس فيه الطب في المدارس، وآخر عملي يتمرن فيه الطلاب على يدي نطاسي ماهر ، له خبرة وباع في ميدان الطب. بل وعرف العرب

الاجازة العلمية في الطب منذ عام ٣١٩هـ/(٩٣١م) عندما اخطا احد الاطباء في علاج رجل من العامة فمات. فامر الخليفة المقتدر العباسي الا يتصدى احد لمعالجة الناس إلا اذا ادى امتحاناً، وجعل امر هذا الامتحان الى سنان بن ثابت بن قرة فامتحن سنان في نواحي بغداد وحدها تسعمئة من المتطببين، اما الذين كانوا ذوي تقدم وشهرة فلم يمتحنهم، لهذا كله كان الطب هو اول العلوم العربية التي تحولت الى مؤسسة، بالمعنى العصري لهذا المصطلح، ليس فقط لان دراسته خضعت لقواعد منظمة منذ العصر العباسي ، ولكن ايضاً لان العرب عرفوا البيمارستانات منذ فترة باكرة وقبل ان يعرفها الاوروبيون بقرون عديدة، فقد تولى ابوبكر الرازي، صاحب كتاب (الحاوي) الذي اصبح انجيل الاطباء في اوروبا لقرون عديدة بعد ترجمته الى اللاتينية في القرن الثالث عشر، بيمارستان (اي مستشفى) الري ثم البيمارستان المقتدري في بغداد .

والواقع ان كتاب (الحاوي) وحده يعد موسوعة طبية مدهشة ليس لها نظير في عصرها، ليس فقط لانه تناول العديد من الامراض من السكتة، والفالج، واوجاع العصب، والمالنخوليا، والكوابيس، والتشنج، والكزاز، وامراض العيون، والانف، والاذن، والاسنان، ولكن ايضاً لانه اكتشف فيه ما اسماه «بالاسباب والعلامات» اي اسباب المرض واعراضه. فتحول الطب بذلك الى علم تجريبي ينهض على الاختبار والملاحظة والتجارب العلمية. وقد كان هذا الكتاب الهام فاتحة لسلسلة طويلة من المؤلفات الطبية التي رسخت علم الطب العربي وبلورت انجازاته المهمة. ومن ابرز تلك المؤلفات (الكتاب الملكي) لعلي بن العباس المجوسي، و(زاد المسافر وقوت الحاضر) لابن الجزار القيرواني، و(التصريف لمن عجز عن التاليف) لابي القاسم الزهراوي الاندلسي، و(المنتخب في علاج امراض العيون) لعمار بن علي الموصلي. لكن اعظم تلك المؤلفات جميعاً هو كتاب (القانون) للشيخ الرئيس ابن سينا، وهو الكتاب الذي دون فيه معارف القدماء، ومعارف المعاصرين له، حتى استغنى به الاطباء عن كل كتاب عداه. فقد درس فيه ابن سينا النبض دراسة وافية ربط فيه بين احواله المتفاوتة وبين الامراض المختلفة، وتوسع في دراسة اثر العوامل النفسية في اضطرابه. كما درس فيه الجهاز الهضمي دراسة تفصيلية واوضح العلامات، اي الاعراض، التي تنبيء عن وجود حصاة الكلية وعما إذا كانت في الكلية او المثانة، وشخصها تشخيصاً بارعاً، كما برع في تشخيص حالات العقم وعلاجها. بل وذكر الاورام الخبيثة (السرطانات)، ومازال تاكيده، بان العلاج الوحيد لها هو الجراحة، هو آخر ما وصلنا اليه حتى الآن في علاجها، بل مازالت جل ملاحظاته في هذا الشان من تعقيم المناطق المحيطة ، وضرورة تعميق الاستئصال، بل والشك في يقينية العلاج بعد هذا كله، هي جل مانعرفه عن هذا الداء العضال حتى اليوم. كما ادرك ابن سينا اهمية الجانب النفسي في حالة الانسان الصحية والمرضية على السواء، واستخدمه في علاج الكثير من الحالات.

وخرجت من الاندلس مؤلفات طبية كثيرة كان من ابرزها مؤلفات ابن وافد الاندلسي وكتابات آل زهر الاندلسيين ، وكان اعظمهم مروان بن زهر ، الذي كان صديقاً لاعظم عقول الاندلس قاطبة وهو ابن رشد، والذي شخص الاورام الخبيثة والسل المعوي، والشلل البلعومي، والتهاب الاذن، وداوى الحنجرة (التراخوما) بالجراحة، واكتشف جرثومة الجرب الطفيلية، كما كان رائد التغذية الصناعية ، عن طريق شق المريء ، او الحقن الشرجي، وكذلك كتابات ابن طفيل، وخاصة في رسالته المشهورة (حي بن يقظان). اما اهم كتب المتاخرين في هذا مجال العلوم الطبية، فهي اعمال ابن النفيس الدمشقي، الذي عمل في القاهرة ، واصبح رئيساً للمستشفى الناصري في القرن السابع الهجري (١٣ الميلادي). وترك لنا كتاباً مهماً هو (الموجز في الطب) وهو ايضاً من الكتب التي بلغت اوروبا واثرت في تطوير الدراسات الطبية بها، وخاصة ابحاثه عن الدورة الدموية ، التي كانت الأساس التي بنيت عليه اكتشافات هارفي في هذا المجال، ولايقل تاثير مؤسسة البيمارستان (المستشفى) العربية على اوروبا، عن تاثير كل الكتابات الطبية، التي سنتتبع بعض تاثيراتها على اوروبا بعد قليل. خاصة وان البيمارستان العربي بعض تطوره تحول الى ما نعرفه في الوقت الحاضر بالمستشفى الجامعي الذي كان العلاج فيه قرين الدراسة والتدريب. وقد كان انتقال الطب العربي الى اوروبا هو الاساس الذي قامت عليه مدارس الطب ومستشفياته في «مونبلييه» و«بادوا» و«نابولي» و«بولونيا» و«اورليان» و«رانس» و«اكسفورد» و«كمبردج» و«انجيه»،

وغير من المدن الاوروبية بعد ذلك .

وقبل القفز الى بعض التاثيرات المتاخرة نسبياً للطب العربي على اوروبا : لابد من العودة الى بدايات هذه التاثيرات العلمية العربية على اوروبا والتي اعقبت مرحلة الترجمة الاولى في طليطلة. فقد تاثر كثير من العلماء والمفكرين الاوربيين باعمال ابن الهيثم خاصة وكان ابرزهم في هذا المجال روبرت جروستست وهو فقيه انكليزي، وفيلسوف وعالم، كما كان اسقفاً على مدينة لنكولن منذ عام ١٢٢٥ كما كان مشرفاً على الدراسات الفلسفية في جامعة اكسفورد، وكان له اثر ملحوظ على الحياة الفكرية والعلمية في انكلترا ، امتد لعدة قرون بعد وفاته، وقد اعترف غروستست بدينه الكبير لابن الهيثم، وباطلاعه على كتب ثابت بن قرّة والبطروجي وغيرها. وتاثر بابن الهيثم كذلك فيتيلو الذي اعتمدت رسالته في الضوء على ابحاث ابن الهيثم اعتماداً كلياً ، ثم اصبحت تلك الرسالة بعد ذلك مشهورة ، ومعتمدة في اوروبا كلها، حتى ظهور نظريات نيوتن. كما وصل تاثير ابن الهيثم عبر فيتيلو الى عالم الفلك الالماني الشهير يوهان كبلر. كما تاثر بابن الهيثم عالم الرياضيات والطبيعة الانكليزي الشهير جون بكهام (ت١٣٩٢) الذي درّس في باريس وفي اكسفورد، ثم اصبح رئيس اساقفة كانتربري (اي رئيس الكنيسة الانكليزية كلها) عام ١٣٧٩ . وفند بكهام آراء توما الاكويني في الطبيعة، والف رسالة تحمل عنوان كتاب ابن الهيثم نفسه سماها (في المناظر) كانت رسوم العين بها، والتي اعتمدتها اوروبا في دروسها لقرون عديدة ، ماخوذة بالنص عن ابن الهيثم .

اما اعظم علماء الغرب من الذين درسوا العلم العربي ، وحملوا نتائجه الى اجيال متعاقبة من العلماء والمفكرين الاوربيين فهو الانكليزي روجر بيكون (١٣١٤ - ١٣٩٤) الذي كان فقيهاً، ولغوياً، وعالماً، حاضر لسنوات طويلة في الفلسفة والعلوم في باريس، واكسفورد، وكان مسؤولاً عن تقديم العديد من المعارف الجديدة الى الغرب الاوربي في مؤلفاته الكثيرة مثل (عن المرايا) و(قضايا ميتافيزيقية) و(تناسل الانواع) والتي بلغت ذروتها في كتابه المهم (التاليف الكبير) ، الذي وضعه بناء على طلب صديقه، البابا كليمنت الرابع. وانتهى به الامر الى السجن ، بسبب افكاره الجديدة، ومعارفه الكثيرة، التي كان من اليسير الا تتطابق مع «الحقائق الروحية». وقد كان بيكون يقول: إن اعجب الامور هو ان يطلب الانسان - في عصره بالطبع - العلم دون ان يعرف العربية . ولذلك فقد درسها، والف كتابه المهم (التاليف الكبير) على غرار الكتب العربية، وكان اجل ما يفخر به فيه، هو القسم الخاص عن الضوء، والعلم التجريبي، والذي استقاه كلية من مؤلفات الكندي، وابن الهيثم . وقد استطاع بيكون ان ينطلق من الاساس العلمي المتين الذي وضعه العلماء العرب للقيام بتجاربه، وبلورة بعض إضافاته العلمية، التي ما كان له ان يحققها، لولا اطلاعه على الاصول العربية، في مظانها، وفي ترجماتها اللاتينية، المتاحة في عصره على السواء، كما اعتمد بيكون في رسالته المهمة عن الطب على كتابات الرازي، وابن سينا، ويونس الدمشقي. وقد تتلمذ على كتابات بيكون اجيال متعاقبة من الأوربيين الذين عرف بعضهم مصادره، واكتفى اغلبهم بما حواه تاليفه الكبير من خلاصة العلم والفكر العربي ، وانتشرت افكاره التي كانت عماد المعرفة العلمية في انكلترا طوال القرنين الرابع عشر ، والخامس عشر، عبر تلاميذه العديدين مثل بيير الايلي وبول الميدلباراوي وغيرهم. فلم يكن بيكون عالماً فحسب ، ولكنه كان ايضاً فيلسوفاً جعل الفلسفة اول العلوم ومبتدأ المعارف.

وبالاضافة الى بيكون هناك عدد كبير من العلماء الاوربيين الذين تاثروا بالعلم العربي في تلك الفترة مثل الالماني ديتريتش الفرايبورجي ، والفرنسي دوراند دي سان بوسان الذي اشتغل بالفلك، واخذ عن ابن الهيثم الكثير من الآراء في هذا المضمار. والايطاليين تاديوس الفلورنسي. وتيودور الساليستي الذي اسس معلوماته الطبية على كتابات ابن رشد، والجراح الشهير رولان البارمي، وجيوفاني باتستا دي لابورتا، الذي اكد ان اول من علل، ان ظهور الاجرام عند الافق اكبر منها في كبد السماء، هو ابن الهيثم ، وغيرهم من العلماء الايطاليين الذين جعلوا من بولونيا، مركزاً علمياً مزدهراً في العصور الوسطى، بفضل إلمامهم بالمعارف العربية، واعتمادهم على إنجازاتها . هذا وكانت مدرسة مونبلييه (التي تحولت فيما بعد الى جامعة مونبلييه المعروفة، وهي واحدة من اعرق الجامعات الفرنسية، إن لم تكن اعرقها) قد اصبحت في العصور الوسطى مركزاً مهماً

للدراسات العربية في اوروبا، لانها كانت حلقة الوصل، بين قرطبة في الغرب وايطاليا في الشرق. وكان اشهر مستعربيها هو ريمون لول، وارنولد فيلانوفا الذي كان كتاباه (التاليف الصغير) و(المختصر التطبيقي) من ابرز الكتب الطبية في هذا الوقت. ويمكننا ان نعدد هنا الكثير من الاسماء البارزة التي لعبت دوراً مرموقاً في نقل العلم العربي الى اوروبا، مثل بيتر الإباني، وماثيو السيلفاتيقي، وجيلبرت الانجليكي، وجون الجاديسديني ، الذي كان يدرس في جامعة اكسفورد، في القرن الرابع عشر، وجاك ديسبارس البارتيبي، الذي كان يدرس الطب في مونبلييه، وعشرات غيرهم، ولكننا سنكتفي هنا بهذا القدر ، لنطرح بعض ملامح مفارقات العلاقة العلمية بين العرب واوروبا.

فلا اريد هنا ان انضم الى جوقة المتفاخرين بتراثهم العظيم، برغم اعتزازي الكبير به، ولكني اود ان انتهز فرصة تذاكر هذا الماضي العريق، لاتامل هذا الاثر العربي الكبير على تكوين العقل الاوربي ، في مرآة الحاضر، ومن خلال تجليات نقيضه اي فضل اوروبا على العرب في العصر الحديث، حتى نتمكن من المقارنة بين حالتين تاريخيتين ، وحضارتين، بصورة تتكشف عبرها، مفارقات تلك العلاقة المهمة بين العرب واوروبا . واول تلك المفارقات: ان معرفة الغرب بتراثنا العلمي، كان عاملاً من عوامل النهضة الاوربية ، وعنصراً فعالاً في تحقيق التقدم الحضاري ، للغرب كله، بينما كانت معرفتنا بانجاز الغرب العلمي والفكري بدءاً من القرن الماضي، وحتى اليوم، من عوامل تكريس تبعيتنا للغرب، وترسيخ بعض ملامح تخلفنا، بالصورة التي اتسعت بها الفجوة بيننا وبين الغرب اكثر مما ضاقت. هذه المفارقة الجلية تنطوي على مجموعة اخرى من المفارقات، يدفعنا تاملها الى العودة من جديد الى طبيعة كل مرحلة، والى التعرف على آليات كل من العلاقتين اللتين تبدوان متماثلتين، على مستوى من المستويات، ومتعارضتين ، على مستويات اخرى. فقد عرفت اوروبا لحسن حظها، هذا العلم العربي كله، دون ان ترتبط تلك المعرفة باي رغبة من العرب في السيطرة، او استغلال تلك المعرفة لتحقيق قدر من المكتسبات التاريخية، ومن هنا فقد انفصلت اطروحة المعرفة (التي بلور ميشيل فوكو علاقتها بالقوة والسيطرة) عن اي رغبة، من جانب العرب، في السيطرة على اوروبا. بل ان المفارقة المهمة في هذا المجال، ان تلك المعرفة تواقتت مع تراخي قبضة السيطرة العربية على اوروبا. ومع بدايات اضمحلال النفوذ العربي فيها، بل ومع نوع من الصحوة الاوربية التي استردت صقلية وطليطلة اللتين كانتا حلقتي الوصل بين العرب واوروبا في هذا المجال كما راينا. فشجع هذا الاتصال تلك الصحوة ونماها. بينما ارتبطت معرفة العرب بتفوق اوروبا العلمي بصدمة الاستعمار بما تتضمنه من نزعة قوية للسيطرة والاستغلال، وما تنطوي عليه من تناقضات المد الاستعماري. فبينما كانت معرفة الغرب لثمار التقدم العلمي والفكري العربي نوعاً من الاكتشاف الايجابي، جاءت معرفتنا بتفوق اوروبا ، نوعاً من الصدمة الحضارية، التي لم نفق منها حتى اليوم، ومازلنا اسرى بعض تناقضاتها .

وهناك مفارقة ضمنية اخرى، فقد عرفت اوروبا ثمار التقدم العربي ونهلت من علومه ، بينما حرص الغرب على ان نعرف ثمار تقدمه التكنولوجي، دون الاخذ بالاسس العلمية، التي انجبت تلك الثمار. كان الغرب يريدنا ان نتحول الى سوق لبضائعه، ومن هنا حرص على الفصل بين العلم والتقنية، بينما قدمنا نحن له المعارف، التي تمكنه من انتاج المزيد من التقنيات، التي تنتج بدورها المزيد من السلع. وهذا في حد ذاته ينطوي على مفارقة إضافية فبينما استطاع الغرب ان يحول علومنا الى تقنيات. فإن من يدرس طبيعة تعاملنا مع ثمار التقنية العربية من السيارة حتى جهاز الفيديو يدرك اننا ننحو الى إضفاء طابع غيبي على التقنية، والى فصلها بالتالي عن اساسها العلمي، واستيعابها ضمن إطار الفكر الخرافي، او إضفاء مسحة دينية خارقة عليها. ومن يتامل استخداماتنا لادوات الحضارة الغربية، التي غزتنا في عقر دارنا، يدرك كيف حاولنا ان ندرا آثار هذا الغزو باستيعابه داخل إطار الفكر التقليدي، ومن يراجع دراسة عالم الاجتماع المصري الكبير الدكتور سيد عويس (هتاف الصامتين)، حول العبارات التي يكتبها العامة على السيارات يكتشف آليات تعاملنا المراوغة مع تلك الادوات، ومحاولتنا لالغاء حركية التفاعل العلمي معها. وهذا هو اخطر مفارقات تلك العلاقة، وهو السر في ان تعرف الغرب على ثمارنا المعرفية، في العصور الوسطى، قاد الى نهضته العلمية والحضارية الكبرى، بينما ادى تعرفنا على ثمار حضارته التكنولوجية الى تعميق تبعيتنا للغرب وتكريس تخلفنا عنه.

بقلم: أ.د.شارل فيال Charles Vial
ترجمة: كامل عويد العامري

الوقوع في دائرة السحر ألف ليلة وليلة في النقد الادبي الانكليزي ١٧٠٤ ـ ١٩١٠

■ في مقدمة الطبعة الاولى التي صدرت عام ١٩٨٠، يذكر الكاتب، بان هذا الكتاب هو ترجمة لاطروحة باللغة الانكليزية قبلتها جامعة دالهوزي الكندية بامتياز. انه عمل مهم جداً، حيث يتضمن بيبلوغرافيا واسعة (٧٤ صفحة) تحتوي على كل ما كتب باللغة الانكليزية خلال قرنين من الزمان عن الف ليلة وليلة، او ما كتب تحت تاثيرها. وهذا يعني ان الكاتب استثمر مصادر عديدة احتوتها المكتبات الانكليزية والكندية والامريكية، من بينها عدد كبير من الصحف والمجلات.

وتجدر الاشارة هنا، انه في الوقت الذي فيه نشرت ترجمة غالان الفرنسية (١٧٠٤ ـ ١٧١٧) انتشرت في انكلترا ترجمة انكليزية مجهولة لليالي، ماخوذة من النص الفرنسي، اصبحت معروفة تحت اسم غروب ستريت (شارع المطابع والمكتبات).

١ ـ الليالي في القرن الثامن عشر:

كان الترحيب حاراً بهذه الحكايات الخارقة، فهي قد جاءت بشيء يختلف تماماً عن رصانة الكلاسيكية الجديدة، بالاضافة الى كون تلك الفترة كانت تعلن عن ظهور الرواية (الرومانس). ولكن يكفي ان فرنسا اجتذبتها الحكايات الشرقية قبل ان يقيّمها الانكليز انفسهم.

ففي علم ١٧١٣ احصيت اربع طبعات لليالي، وفي عام ١٧٨٣ اكد جيمس بيتي بانه «كتاب، اطلع عليه اغلب شبان هذا البلد، كما ان اكثر المثقفين الذين كانت لهم شهرة واسعة افتتنوا به.

فمجلة مثل سبكتاتور Spectator وضعت للحكاية الشرقية مكاناً يوازي مكانة الرواية ، كما ان المجلات ذات الانتشار الواسع قدمتها على شكل حلقات متسلسلة. وقد دفع ذلك عدداً من المجلات الصادرة في تلك الفترة الى طبع مقتطفات منها، مثل مجلة: Monthly Review التي قاطعت مثل هذا الادب علم ١٧٢٩ على اساس انه بعيد عن الواقع والاخلاق العامة والتي عادت فنصحت عام ١٧٦٢ بقراءته. وكان من تاثير الليالي ان الانتاج الادبي الذي على شاكلتها قد شاع وانتشر، فقد نقلت عنها النصوص المسرحية كما اقتبست منها الكتب المخصصة للاطفال. (ج. كوبر ١٧٩٠).

وكان كتاب اوائل الرومانسية (Pre-romantiques) قد تحمسوا لليالي بشكل واضح ، امثال هوكروث وبكفورد ووليل، الا ان الافكار المحافظة د ادت الى اعادة النظر بمواقفهم، ويطرح المؤلف سؤالاً هو لماذا يحظى الفوقطبيعي بالقبول عند هومير واوفيد ويرفض عند شهرزاد ؟

وتؤكد كلارايف عام ١٧٨٥، بان الليالي متفوقة على الاوديسة فيما يتعلق بالممكن والمحتمل، وبالرغم من الخلاف بين الحكايات الشرقية، والرومانس الا ان هوراس وليل مؤلف رواية قصر اونزانتو التي تعد اول رواية قوطية كان واحداً من المعجبين بها.

٢ ـ خلال الفترة الرومانسية (بداية القرن التاسع عشر):

يشير الكاتب الى ان الشروط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية قد ساعدت في تمييز حركة القرن التاسع عشر: هناك ثراء الطبقات الوسطى والتوسع الاستعماري الانكليزي في الهند والمشرق العربي ونمو الدراسات الاستشراقية وكتب الرحلات، حتى ان مجلة (Electic Review) نشرت وحدها قرابة

ست واربعين حكاية من حكايات الرحلات في عشرين سنة (١٨٠٥ ـ ١٨٢٥).

وقد دفع الولع بالليالي، هنري ويبر الى جمعها في عام ١٨١٢ في كتاب اطلق عليه اسم «حكايات الشرق»، وبالرغم انه لايوجد هناك اتفاق لدى الكتاب، فان بازليت وراسكن اعلنا تحفظهما اما وردوزورث فقد وقع تحت تاثير سحرها ـ الا انهم جميعاً كانوا يعلنون بان هذه الحكايات تحتل مكاناً مرموقاً ـ فوصفها السير جون ليك بانها من افضل الكتب المائة في الادب العالمي. وقد كان كولرج و لي هانت من اشد المعجبين. وقد وجدت الرومانسية المنتصرة في هذه الحكايات، الشرق الحالم الذي تصبو وتشتاق اليه كلياً، فقصائد توماس مور، ودي كنسي، وكيتس كانت مشبعة بها وتتداخل في نسيجها.

وبالرغم من انه منذ الاعوام ١٨٣٩ ـ ١٨٤١ كانت الترجمة الانكليزية هي الترجمة التي انجزها لان Lane مباشرة عن المخطوطة العربية، الا ان ترجمة غالان احتفظت بثرائها الرومانسي. وقد كتب ثلاثة شعراء انكليز، وهم تنسيون وموريس ومريدث، قصائد مستوحاة من قصة مدينة زبيدة المتحجرة، وذلك باعتمادهم اسلوب الحكاية الساحر.

اما بالنسبة لديكنز وهنلي، فقد اتاح لهم الراوية الشرقي، الهروب من عالم مبتذل، وقذر، وكئيب هو عالم اوروبا الصناعية. وفي حين أير افادت شارلوت برونتي من براعة شهرزاد.

٣ ـ التجاوب النقدي: التثمين الرومانسي لجمالية شهرزاد:

لعبت الليالي العربية دور الموازنة بين النفعية والصرامة البروتستانتية، وهي التي وضعت الماء في الطاحونة الرومانسية، فكانت الأساس في تقويم الرواية فيما بعد. وعندما نعود الى مجلة British review في عددها الصادر في تشرين الثاني عام ١٨١٨ الذي كرس للاحتفاء بكتاب ولت سكوت Tales of my Landlord نجد ان المجلة عدّت فن شهرزاد القصصي معيارها في تقدير جودة الكتاب. انها، اي الليالي، مسلية، ولكنها تضطلع بدور تثقيفي اجتماعي واخلاقي، اما اسلوبها الخارق فلايشكل معضلة في النهاية.

وكان لكوليرج نظرة ثاقبة في ان هذا الاثر يحتمل النقد، لان القارىء، منذ الوهلة الاولى، يجد نفسه في مكان خارج حدود الممكن، في حين تبقى ثمة مسافة بينه وبين الذي يروي له. ان عالم شهرزاد «العضوي» الذي تمتزج فيه الطبيعة والخيال يذكّر «بالحقائق الاستعلائية» الاثيرة، عند نوفاليس، هذا العالم الذي اثرى الرومانسية، وقد كان لهذا الأسهام وقعها في قلب كارليل. لقد تم استخدام الحتمية ورفضها، الواقع والميتافيزيقيا في الحبكة نفسها، وهذا ما نجده في ماساة الملاح العجوز لكوليرج.

غير ان الليالي لم تشترك في الحركة الرومانسية، واذا ماوجدت الاخيرة فيها غذاءاً روحياً، فان النفعيين ثمنوها على اساس انها وثيقة اجتماعية.

٤ ـ نسخة لين: تغير الموقف الادبي في العصر الفكتوري:

لقد استحسن هذه النسخة اولئك الذين لم يرغبوا ان يكونوا لارومانسيين، فبحثوا عن الطبع، والشرق الحقيقي، والواقع، والموضوعية العلمية. وقد شاع الاهتمام آنذاك بوصف الممكن والمحتمل بدقة تامة.

من جهة اخرى كان لين قد نقح نسخته لكي يستطيع ان يضعها الى جنب الانجيل ومسرح شكسبير ـ المنقح ايضاً ـ في صالونات الطبقة الوسطى.

لقد كانت هذه النسخة نفعية، وهذا مايؤكده شارلس نايت، الذي يعد احد أبرز ناشري العصر. فالقارىء يكتشف الشرق كما هو بما يتضمنه من ملاحظات تاريخية واجتماعية كثيرة، بالاضافة الى ان لوحات هارفي التي كانت قد عززت من اهمية نسخة لين المنقحة. لقد جاهد ضد النزوع نحو تخليد شرق من الاميرات والجن، مثل بايرون «وكان الشرق لايملك غير الاميرات والجن»، اما بيردث فقد اعترض على اولئك الذين ليس بمقدورهم ان يجعلوا الشرق موضوعياً والذين لايستطيعون فصله عن ذواتهم.

وعند العودة الى نسخة غالان وذكريات الطفولة التي يماثلها بالرومانسية، يؤكد ولتر باجت، في مقال له عام ١٨٥٩، بان لين سمح اخيراً بنقد الحكاية العربية نقداً ادبياً، ذلك ان النتاجات الخيالية حسب رايه هي تعبير عن اختلافات اجتماعية جذرية، تاركاً الحكايات الخارقة التي سحرت الرومانسيين، وكذلك حكايات اللصوص والأشرار والأوغاد والمحتالين التي كانت محط اهتمام دنلب وهواة الرواية القوطية، ليصب جل اهتمامه على القصص ذات الاصول المدينية والبرجوازية.

عندما يتقرب باجت من الليالي لغرابتها، فانه يتلمس استنتاجاً عن العلاقة الموجودة بين الظروف الاجتماعية والثقافية للشرق في العصور الوسيطة وبين الابنية التصويرية في الحكاية ويقول، نحن بعيدون عن الديمقراطية التي تهتم بالفرد، فتحت ظل طبيعة تسلطية جائرة في العصر الوسيط وحسب ماتكشف عنه الحكايات فان هذا «النظام السياسي لايتيح غير ندرة من الحرية امام الامكانات ، بحيث ان العبقرية والاقتدار المخلص لايقودان الى ترقية، اما الأهمال والعجز فلايحولان دون مغنم وود»ص٢٥٩، فالشخصيات تتصرف لتؤكد ذاتها.

٥ ـ بانوراما الحياة الشرقية:

ان الكثير من المعلومات التي تم التطرق اليها، قد تطورت، حيث يقدم المؤلف مشهداً مدينياً لليالي المتميزة في الفترة الفيكتورية التي يصبح فيها السندباد ، البرجوازي، الثري، بطلاً محبذاً. فالتكملة التي طالت الترجمات اللاحقة لترجمات لين، مثل بيان (١٨٨٢ ـ ١٨٨٤) وبيرتن (١٨٨٥ ـ ١٨٨٦) وليدي بيرتن. وفي المقام الاول تطرح قضية معرفية هي اذا كانت الترجمة منقحة، فانها تناقش الموضوع حسب القانون الاسلامي....الخ.

وتتناول خاتمة الكتاب قضية تاليف مجموعة من الليالي التي ادرجت في المقدمة، وبعد ان يجدد الكاتب تاكيده على الاسلوب العربي الصافي لهذا الاثر، وبانه يشكّل اساساً عربياً للنوع الروائي، يعرض في الصفحات الاخيرة من البحث للاتجاهات الاخيرة في دراسة الليالي، وهو يشدد بذلك على مقدمة ت. تودوروف بصورة خاصة .

■ الوقوع في دائرة السحر

الف ليلة وليلة في النقد الانكليزي

١٧٠٤ ـ ١٩١٠

■ محسن جاسم الموسوي

دار الشؤون الثقافية العامة ـ وزارة الثقافة والاعلام ـ الطبعة الثانية ١٩٨٦ ـ ٢٣,٥ × ١٦,٥

٤٣٩ صفحة + ١٥ صورة

■ د. ادوارد بحيين

ترجمة الادب العربي الحديث الى الالمانية في سويسرا

ان مطالعة ادب أجنبي مترجم، لها مفعولها في توسيع آفاق عدد اكبر من المثقفين والناشئة، الذين لايستطيعون ـ لسبب او لآخر ـ ان يطالعوا هذا الادب، باللغة التي كتب فيها اصلاً. ومن جهة اخرى، تساهم مثل هذه المطالعة في زيادة كمية ما يقرؤه المرء من الادب او الاداب الأجنبية ، وذلك لسهولة فهم اللغة الام ، والسرعة في قراءتها . الا ان ذلك يستلزم بعض الشروط التي لاغنى عنها لممارسة مثل هذه المطالعة. ومن هذه الشروط اورد على سبيل المثال دون توخي الحصر ، وباختصار دون توسع، مايلي:

١) ان يوجد جمهور ذو شهية متفتحة على المطالعة:

ومثل هذا الجمهور يكون عادة جمهوراً ، طالع اولاً بعض ادب لغته، وطمح في الاطلاع على آداب اللغات الاخرى او بعضها، وذلك: اما للتمتع، او للمقارنة مع ادب اللغة الام، او حباً في الاستطلاع ليس إلا.

٢) ان يوجد ذلك الادب المترجم:

ولكي يوجد فنحن بحاجة لمترجم يجيد على الاقل اللغتين: المترجم منها والمترجم اليها: وهذا يعني حسن اطلاع لغوي وموضوعي في اللغتين، ان كانت النصوص علمية، وتعمق ادبي وحضاري، ان كانت النصوص المترجمة ادبية. ثم اننا بحاجة ايضاً الى دور نشر او ما ينوب عنها، وذلك لتمويل الترجمة وطبعها، ومن ثم لتوزعها.

٣) ان يكون اختيار ما يترجم موفقاً:

وهذه مسالة صعبة، تختلف فيها الآراء باختلاف الاذواق من جهة، وبحسب شهرة العمل الادبي نفسه عند القراء من جهة اخرى، لأن عامل الخوف المادي : اي الخوف من الأ يباع عدد كاف من النسخ، يؤمن تغطية النفقات، مع انجاز بعض الارباح، يزيد من صعوبة الاختيار احياناً.

والآن لنعد الى موضوعنا الاصلي . فان نشاط الترجمة من الادب العربي الحديث الى اللغة الالمانية يعتبر فاتراً بالمقارنة مع ما يترجم من ادبنا الحديث الى اللغة الانكليزية او الفرنسية مثلاً، وما ترجم الى هذه اللغات مازال قليلاً ايضاً. ويرجع ذلك الى اكثر من سبب، مثلاً: قلة من يجيدون فهم الادب العربي الحديث بعمقه اللغوي والاجتماعي والحضاري والسياسي. فلغة الادب قد تشمل ذكر اسماء اعلام من التاريخ او الادب او السياسة وما الى ذلك، او اماكن تضفي بمجرد ذكرها طابعاً خاصاً على جو القطعة الادبية، مهما اختلف نوع الاخيرة، او حوادث لها مدلولها التاريخي او الحضاري، او اقتباسات من قطاعات اخرى من الادب العربي في عصوره المختلفة، او اشارة الى آية كريمة، او حوار بلغة عامية محلية، او ذكر اغنية او مطرب، الى ماهنالك من مشاكل يصعب حصرها، تواجه في الواقع كل من يترجم مؤلفات ادبية من لغة الى اخرى. وهذه امور لها اهميتها لانها تبنى العمق الحضاري الذي يرتكز عليه الادب العربي الحديث ـ كغيره من الآداب ـ وتثير في وجدان القارىء العربي مشاعر على مستويات مختلفة تقوي شغفه في القراءة ـ ان اجاد الاديب اختيارها .

وعندما يتمكن مترجم ما من مثل هذه النقاط ، او من بعضها على الاقل ، يبرز شطر آخر للمشكلة، وهو: هل لدى هذا المترجم المقدرة اللغوية والعمق الحضاري ـ ولو جزئياً ـ بالنسبة للالمانية ، بحيث يتمكن من ايصال النتاج الادبي العربي المترجم، الى جمهور القراء الالمان، بشكل سائغ جميل ومفهوم، لايمسخ العمل المترجم من ناحية ويراعي

اصول اللغة الالمانية ـ التي تكاد تضاهي العربية في صعوبتها ـ ومقاييس الجمال فيها، من ناحية اخرى ؟

اما الاسباب الاخرى التي ساهمت حتى الآن في اعاقة عملية الترجمة، فمنها ان الأجواء السياسية في الاربعين سنة الماضية ، وما تولد عنها من استفحال الدعاية المعادية لكل ما هو عربي، ارعب كثيراً من دور النشر ، وجعلها تحجم عن الاقدام على تقديم ادب او فكر عربي، وذلك ذعراً من الدمار المادي والاجحاف الدعائي ، الذي قد تلاقيه لمجرد تفكيرها بذلك. فان عدد الذين خسروا وظائفهم الصحفية، لمجرد ان رأوا بعض الحقائق السياسية بمنظار لم يعجب مموليها او اخافهم من نقمة ناقم، هو عدد كبير حقاً، والأنكى من ذلك ان مثل هؤلاء الضحايا لايجرؤون عادة على الاحتجاج بصوت عال، لئلا تقفل امامهم ابواب الرزق تماماً .

وفي مثل هذه الأجواء ، ورغماً عنها، ظهرت بعض النشاطات ، التي تستحق الذكر والتقدير، منها ماترجمه ونشره المرحوم ناجي نجيب في برلين الغربية من مؤلفات طبعت باللغتين: العربية والالمانية، جنباً الى جنب، وما تُرجم ويُترجَم في المانيا الشرقية.

اما بالنسبة لما ترجم الى الالمانية من الادب العربي الحديث ونشر في سويسرا، ثم وزع في كل من سويسرا والمانيا، فهنالك ما ترجمه صديقي الدكتور هارتموت فيندريش، مبتدئاً من الصفر تقريباً. ويظهر اخلاصه في العمل في عدم تردده في ان يرفع سماعة الهاتف ليسالني عن معنى كلمة في العامية، وعن ابعادها في النص ، او عن اسم «طبخة»، ومم تتألف، او عن اصطلاح يفهم معناه ، ولكنه يشك في ان يكون له بعد اجتماعي، او عمق حضاري خفي، قد يؤثر التلميح اليه في الصورة النهائية للنص الالماني، وهو الآن مسؤول عن اصدار ترجمات بالالمانية من الادب العربي الى اللغة الالمانية، وذلك في دار النشر السويسرية البازلية «لينوس». (LENOS).

وفي هذا المجال اود ان اقدم الى القارىء العربي معلومات عن بعض هذه الترجمات، التي صدرت عن دار النشر المذكورة اعلاه.

١) غسان كنفاني:

هو الكاتب العربي الفلسطيني المعروف. ولد عام ١٩٣٦ في مدينة عكا ـ المدينة التي صدت نابليون بونابرت . بدأ دراسته الابتدائية بمدرسة الفرير في يافا، حيث كان والده يعمل محامياً . وحين وقعت النكبة وسقطت عكا في ١٩٤٨/٥/١٦ لجأت اسرة غسان الى لبنان لبعض الوقت ، ثم انتقلت الى سوريا، واستقرت في دمشق . اشتغل غسان عاملاً في مطبعة، وموزعاً للصحف، وعاملاً في مطعم، الا انه تابع دراسته الابتدائية ثم الاعدادية ، احياناً في النهار واحياناً في الليل، الى ان حاز شهادة الاعدادية سنة ١٩٥٣ . فاشتغل مدرساً في مدارس وكالة اللاجئين الفلسطينيين في دمشق. ثم حاز على شهادة الدراسة الثانوية بدراسة خاصة، وترك دمشق عام ١٩٥٥ الى الكويت للعمل مدرساً هناك. واثناء عمله مدرساً ، انتسب الى جامعة دمشق ونال شهادة الاجازة في الأدب ـ قسم اللغة العربية. وفي سنة ١٩٦٠ غادر غسان الكويت الى بيروت، حيث انضم الى اسرة تحرير مجلة «الحرية»، الناطقة باسم حركة القوميين العرب. ثم تولى رئاسة تحرير جريدة «المحرر» اليومية، فرئاسة تحرير «الانوار» اليومية ايضاً (١٩٦٧ ـ ١٩٦٩). وفي ١٩٦٩/٧/٢٦ تولى غسان رئاسة تحرير مجلة «الهدف» التي اصدرتها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وكان قد اصبح عضواً في المكتب السياسي للجبهة والناطق الرسمي لها. اغتالته القوات الاسرائيلية صباح ١٩٧٢/٧/٨ وهو في اوج عطائه. كتب الروايات والقصص القصيرة والدراسات الأدبية، مثل: «ادب المقاومة في فلسطين» الذي قدم للعالم العربي اسماء مثل: محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد. (انظر: الموسوعة الفلسطينية ، الجزء الثالث، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤).

ترجم صديقي هارتموت فيندريش المجموعة القصصية «ارض البرتقال الحزين»التي ظهرت بالعربية سنة ١٩٦٣ ، واصدرت الترجمة الالمانية، دار النشر «لينوس» سنة ١٩٨٣ تحت عنوان: DAS LAND DER TRAURIGEN ORANGEN في مئة وستين صفحة من القطع الصغير، وبسعر ٢٠ فرنكاً سويسرياً او ٢٤ ماركاً المانياً. ثم قام بترجمة مجموعة اخرى تحت عنوان: BIS WIR ZURUCKKEHREN (حتى نعود)، وذلك في ١٦٠ صفحة ايضاً وبنفس السعر. صدرت هذه المجموعة بالالمانية سنة ١٩٨٤ ، عن دار «لينوس» ايضاً. ثم تلا ذلك الروايتان القصيرتان «رجال في الشمس» (١٩٦٣) (MANNER IN DER SONNE) و«ماتبقى لكم» (١٩٦٦) وهذه الاخيرة ترجمتها السيدة فيرونيكا ثايس، وصدرت كلتاهما في مجلد واحد (وصل عدد صفحاته الى ١٩٦ من القطع الصغير وبسعر ٢٨ف.س. او ٢٩٫٥٠م.الماني). ثم تَبعَ ذلك «امسعد» (١٩٦٩) (UMM

(SAAD وعائد الى حيفا، (١٩٧٠) -RUCK) KEHR NACH HAIFA) ترجمهما هارتموت فيندريش وفيرونيكا شايس ايضاً، وصدرتا في مجلد واحد (١٥٢ صفحة من القطع الصغير، والثمن ٢٦ف.س. او ٢٨م.ا.) عن نفس الدار.

واليكم الآن بعض الاصداء الصحفية الموجزة التي تحدثت عن غسان كنفاني وما ظهر له بالالمانية من كتب. جاء في تعليق الاذاعة السويسرية باللغة الالمانية مايلي: «ان التعرف الى اناس فضت الشعارات (الصحفية) على معالمهم وشخصيتهم ـ هذا بالذات حافز كاف لمطالعة قصص كنفاني». والمقصود هنا الحملات الصحفية المختلفة، التي حاول فيها المسؤولون عنها، تشويه سمعة الشعب الفلسطيني او حتى نفي وجوده.

وورد في تعليق لصحيفة (DER BUND) على احد مؤلفاته المترجمة مايلي: «ان هذا الكتاب الموجود امامنا لغسان كنفاني، ليعطينا معلومات شاملة عن الوضع في فلسطين. وهذه خدمة جليلة تقدمها دار النشر والمترجم، الذي زود كل كتاب بخاتمة قيّمة من عنده؛ والقصد هنا المعلومات الاضافية عن المؤلف ومؤلفاته الادبية الاخرى، وبعض ما كتبه عنه النقد العرب».

وكان تعليق الصحيفة الاسبوعية DIR WELT WOCHE «ان سلاح غسان كنفاني في كفاحه من اجل تحرير فلسطين هو: الكلمة، او بالاحرى الكلمة القاصّة، وليس الكلمة المحرضة او الكراس (السياسي). كنفاني يتحدث عن اناس عرفهم شخصياً».

٢) علي غالم:

وفي سلسلة المكتبة العربية التي بدأت تاخذ شكلاً، ولو متواضعاً، في دار النشر LENOS تحت اشراف الدكتور فيندريش، ظهرت رواية للاديب والسينمائي الجزائري علي غالم مترجمة عن الاصل الفرنسي (UNE FEMME POUR MON FILS) والعنوان الالماني هو DIE FRAU FUR MEINEN SOHN، وبما ان الاصل بالفرنسية، فلن اعلق باكثر من هذا.

٣) زكريا تامر:

ولد الكاتب العربي السوري زكريا تامر في دمشق سنة ١٩٣١. ترك المدرسة وهو في سن الثالثة عشرة. وطبع اول كتاب له سنة ١٩٦٠ في بيروت، وهكذا بدأ نجمه يتالق. وعمل من سنة ١٩٦٩ الى ١٩٨١ اولاً في وزارة الثقافة، وبعد ذلك في وزارة الاعلام، وفيما بعد عمل رئيساً للقسم المسرحي في التيليفزيون السوري. ترك زكريا تامر سوريا سنة ١٩٨١ الى لندن، حيث يتابع نشاطه الكتابي هناك. يعتبر زكريا تامر احد رواد القصة المرموقين في الادب العربي المعاصر. ترجمت قصصه الى لغات اجنبية متعددة.

وكانت رواية «الربيع في الرماد» (FRUHLING IN DER ASCHE) اول قصة تترجم له الى اللغة الالمانية (قام بالترجمة هارتموت فيندريش، حجم الكتاب ١٢٤ صفحة من القطع الصغير، الثمن: ٢٤ فرنكاً سويسرياً او ٢٤ ماركاً المانياً). وهاكم بعض التعليقات الصحفية على هذا الكتاب:

قالت صحيفة «المراقب» (BEOBACHTER): «كتاب مؤثر، كتب بلغة مليئة بالرموز، ورغم ذلك تُظهر مشاكل سوريا الاجتماعية والسياسية بوضوح كبير». اما «صحيفة بحيرة زوريخ» (ZURICHSEE—ZEITUNG) فجاء فيها: «نكتشف في تامر قاصّاً عربياً ممتازاً، ولذا فان اصدار هذا الكتاب القاص، مع الخاتمة التوضيحية التي الحقها به المترجم، إن هو إلا عمل يحمد عليه».

٤) محمد المخزنجي:

طبيب عربي مصري شاب، ولد في مصر سنة ١٩٥٠. اشترك اثناء دراسته في بعض المظاهرات، مما ادخله السجن عدة مرات، لفترات قصيرة. عمل لفترة في قسم الطب النفسي في مستشفى مدينة المنصورة، في الدلتا. والآن هو بصدد دراسة تخصصية اضافية في الطب النفسي للاطفال (يمكن ان يكون قد انتهى منها قبل كتابة هذه السطور). لم يظهر للمخزنجي عند صدور الترجمة الالمانية سوى كتابين صغيرين: «الآتي» و«رشق السكين»؛ اختار منهما المترجم (هارتموت فيندريش) مجموعة من القصص القصيرة تحت عنوان «ذبابة زرقاء» (EINE BLAUE FLIEGE) وهو عنوان احدى هذه القصص. (١٠٤ صفحات، قطع صغير، الثمن ٢٤ ف.سويسري او ٢٤م. المانياً).

«ببرود، وبدون عواطف، وبما يقارب التشريح، بهذه الطريقة يصف المخزنجي سير الحوادث، وذلك ليظهر المشاعر التي تبقى خفية خلف مايجري، ليظهر العلاقة الرديئة بين الانسان واخيه الانسان من جهة، وبين الانسان والطبيعة من جهة اخرى» (ekz—Informationsdienst).

صنع الله ابراهيم:

كاتب عربي مصري، ولد سنة ١٩٣٧. درس الحقوق في جامعة القاهرة اولاً وفيما بعد العلوم السياسية والصحافة. ادخل السجن عدة مرات اثناء دراسته. واشتغل منذ ١٩٥٦ صحفياً ومترجماً. وفي سنة ١٩٥٩ اعتقل وحكم عليه بالسجن مدة سبع سنوات، ثم اطلق سراحه قبل

انقضاء المدة في عفو عام صدرَ سنة ١٩٦٤. ظهر اول كتاب له سنة ١٩٦٦. من ١٩٦٦ الى ١٩٦٨ اشتغل في وكالة الانباء المصرية «منا».

انتقل سنة ١٩٧٨ الى بيروت ومن هناك الى برلين الشرقية، حيث عمل هناك لمدة ثلاث سنوات في القسم العربي لاذاعة برلين العالمية. ثم درس فن السينما في موسكو، وذلك من ١٩٧١، الى ١٩٧٣. وعاد الى مصر عام ١٩٧٤. وهو يعمل منذ سنة ١٩٧٦ كاتباً حراً. نُشرت له حتى الآن اربع روايات من ضمنها «اللجنة» (١٩٨١). وتُرجم هذه الاخيرة الاستاذ فيندريش ونشرها تحت عنوان DER PRUFUNGSAUSSCHUSS في دار النشر LENOS سنة ١٩٨٧ (٢٢٠ صفحة، قطع صغير، ٣٢ف.سويسرياً او ٣٢م. المانياً). ومن الجدير بالذكر ان المترجم نال على ترجمة هذا الكتاب جائزة مدينة بيرن لسنة ١٩٨٨.

أصداء: «يَرسم ابراهيم صورة مليئة بالألغاز، الا انها تزودنا بالمعلومات عن ماضي مصر وحاضرها، وعلى الأخص التشابكات مع السياسة الامريكية». (ZURICHSEE—ZEITUNG) يصف ابراهيم - الذي يكتب عن الأحوال الاجتماعية والسياسية في اطار ادبي - يصف احوالاً وتفاصيل واقعية، الا ان الشخصية الرئيسية تعزو هذه الحقائق، الى عالم خفي. والنتيجة: سحر واستغراب وذهول». (esk—Informationsdienst).

٦ - جمال الغيطاني:

ولد جمال الغيطاني في احدى قرى الصعيد المصري سنة ١٩٤٥، الا انه نشأ في القاهرة. ومع ثورة يوليو/تموز ١٩٥٢ دخل جمال المدرسة، أي انه ينتمي الى «جيل الثورة». ابتداءاً من سنة ١٩٦٢ درس تصميم السجاد ومارس هذه المهنة حتى سنة ١٩٦٨. كتب في هذه الفترة بواكير محاولاته الادبية: قصصاً قصيرةً نشرت في مجلات لبنانية ومصرية مختلفة. وفي سنة ١٩٦٨ بدا الغيطاني في ممارسة مهنة الصحافة، وهو يشغل الآن محرر الزاوية الثقافية في صحيفة الاخبار المصرية.

اما كتابه «الزيني بركات»، فهو اول ترجمة لأحد اعماله الادبية تظهر بالالمانية. قام بهذه الترجمة ايضاً الاستاذ هارتموت فيندريش (SEINI BARAKAT). ٣٦٠ صفحة من القطع الصغير، الا ان الأحرف الطباعية صغيرة وعدد الاسطر اكبر من الكتب السابقة، الثمن ٣٥ف.سويسري او ٣٥ ملركاً المانياً، صدر عن دار لينوس ايضاً). الخلفية التاريخية في فترة الاحتلال العثماني لمصر سنة ١٥١٧، ويُقصد التلميح الى بعض وجوه الشبه في تاريخ مصر الحديث. صدرت الترجمة الالمانية في اواخر ١٩٨٨، (لم تردني اي تعليقات صحفية عن الكتاب حتى الآن).

٧ - اميلي نصراش:

ولدت سنة ١٩٣١ في قرية في جنوب لبنان. درست العلوم التربوية في الجامعة الامريكية في بيروت وحازت على البكلوريوس (bachelor of Arts) واثناء سني الدراسة عملت في مدرسة ثانوية، ثم في الصحافة. هي ام لاربعة، وتعيش في بيروت.

الى جانب نشاطها الصحفي كتبت كتباً للاطفال وخمس روايات واربع مجموعات قصصية. فازت مؤلفاتها باكثر من جائزة. ظهرت اول رواية لها في بيروت سنة ١٩٦٢: تحت عنوان «طيور ايلول»، وهي التي وقع عليها الاختيار للترجمة الى اللغة الالمانية: ترجمتها السيدة فيرونيكا ثايس ونشرتها دار LENOS سنة ١٩٨٨ (٢٠٠ صفحة من القطع الصغير، ٣٢ف.سويسري او ٣٢م. المانياً. لم تردني أصداء صحفية عن الترجمة بعد).

ولو القى القارىء نظرة الى عدد صفحات هذه الكتب المترجمة: لَلاحظ ان السعر غال نسبياً، مما يَصُدّ كثيراً من القراء عن هذا الأدب المترجم. فرغم محاولتي لخلق جيل من المترجمين المدربين، من بين طلابي في جامعتي فرايبورغ (في المانيا) وبازل (في سويسرا) فتبقى المشكلة: من ينشر لهم؟ فدور النشر التي تهتم بالأدب العربي الحديث عددها قليل، وعدد الكتب التي تستطيع نشرها محدود جداً، والسعر مرتفع مما يقلل عدد المشترين، وقلة عدد المشترين يبقي السعر مرتفعاً: وهكذا دواليك. فما هو الحل؟

الحل المثالي: هو طبعاً ان ترصد الدول العربية مجتمعة وممثلة بالجامعة العربية، ميزانية تتناسب مع مثل هذا الهدف النبيل، وتنشىء داراً للنشر والترجمة في سويسرا او المانيا، تتكفل بترجمة مختارات ادبية، تمثل ماينتجه الفكر العربي من فكر وفن، في الوطن العربي الكبير من محيطه الى خليجه.

ولكن، وبما ان هذا الحل هو حل مثالي، فسيبقى ولاشك حبراً على ورق. وان كانت هنالك دولة عربية سبّاقة الى مثل هذه المشاريع العربية فهي العراق، والعراق الآن مشغول باولويات اهم، الا وهي اولويات البناء، وإلا لأخذ مثل هذه المشاريع على عاتقه ولو منفرداً، فدعم العراق للنشاطات العربية، الثقافية منها والأدبية، لايخفى على احد.

المستشرقة الالمانية آنا ماري شيمل

حكاية عربية صغيرة قد تكون احدى حكايات الف ليلة وليلة كانت سبباً مباشراً في تعلم (الطفلة) انا ماري شيمل وهي في سن مبكرة للغة العربية التي اتقنتها فيما بعد، واحبتها، حتى انها حرصت على حفظ جزء كبير من القرآن الكريم، جاعلة العالم العربي والاسلامي، فيما بعد، مادة اختصاصها العلمي، فحصلت في سني الحرب العالمية الثانية على الدكتوراه في الدراسات الشرقية من جامعة برلين.

وهي تعد اليوم وقد جاوزت السابعة والستين من سني عمرها، واحدة من ابرز المستشرقين الالمان في هذا العصر، إن لم تكن اكثرهم انتاجاً وشهرة. فقد اهّلتها الدراسات العديدة التي قامت بوضعها في مختلف جوانب الثقافة الإسلامية، وبشكل خاص حول التصوف والمتصوفة لان تحتل مكانة متقدمة في تاريخ الاستشراق الحديث.

وقد تعاونت مدة طويلة من الزمن، مع البرت تايلة (١٩٨٦ ـ ١٩٠٤) على إصدار مجلة فكر وفن التي مثلت ـ وما زالت تمثل ـ واحدة من ادوات الحوار والتفاهم وتبادل المعرفة بين الشرق والغرب، والتي عنيت الى جانب مهمتها في تعميق وتمتين اواصر الصداقة وتبادل المعرفة بين اوروبا والشرق، باظهار النواحي الجمالية والفنية في الثقافة الشرقية، وتاثير الخطوط العربية على الفن الاوربي المعاصر. كما اهتمت بالدرجة الثانية بالعلوم الطبيعية، وبعلم الاثنولوجيا.

تبوات انا ماري شيمل مراكز علمية مرموقة مثل ادارة المعهد العالمي لدراسة تاريخ الاديان، وشغلت مراكز تدريسية مهمة في جامعة انقرة (تركيا)، وجامعة هارفرد (الولايات المتحدة الامريكية)، وحصلت على ثلاث شهادات دكتوراه فخرية، وعلى جوائز عالمية وتقديرية عديدة لسعيها الحثيث من اجل التعريف بجوانب الثقافة الاسلامية، وفنونها، وبتاريخ الاديان عامة، وببعض اعلام الفلسفة والفكر الصوفي الاسلامي، مثل محمد اقبال، ومولانا جلال الدين الرومي، وغيرهما.

وبحكم اهتمامها ومتابعاتها، زارت بعض المدن العربية في مصر والعراق واليمن ووصفت زيارتها تلك قائلة:

«كانت رائعة حقاً مثل حلم جميل.. لقد وجدتُ نفسي اسبح في بحر من الهدوء والطمانينة»[1].

وهي تؤمن بحتمية بعث الحضارة العربية والتاريخ العربي فتقول في حوار نظمته معها مجلة فكر وفن:

«اعتقد ان الماضي هو مستقبل الوطن العربي، فالعرب يعانون اكثر من غيرهم جراء الأزمة التي تعصف بالعالم والتي تمثل في جوهرها صراعاً عنيفاً بين العالم المادي والعالم الروحاني.

ان العالم الغربي الذي وصل اعلى درجات التقدم العلمي والتكنولوجي يشعر الآن اكثر من اي وقت مضى بالاخطار التي تتهدده، وهو يبحث عن مخرج. هذا هو جوهر الازمة. ولابد من العودة الى القيم الروحية وإلاّ فان النهاية ستكون فظيعة.. فالتقدم التكنولوجي والعلمي يجب الا يكون على حساب القيم الروحية والانسانية»[2].

وقد قامت بترجمة الشعر الصوفي الاسلامي، الى اكثر من (١٢) لغة عالمية.

اما رايها الموجز ببعض اعلام ذلك الفكر، فكان كما

يأتي:

١ - الحلاج: عصي، مغلق، غامض .

٢ - جلال الدين الرومي: سهل، مفهوم، تساعدنا كتاباته في الاهتداء الى الحقيقة .

٣ - ابن عربي: متصوف عظيم، لكنه نظري. ابتكر نظاماً فلسفياً ، لكنه كان صعباً مغلقاً. وقد ظل يسبح في فضاء النظريات والافكار، ولايقترب من الحياة كثيراً .

٤ - الغزالي: علّمنا ان نرى المعاني الروحية والانسانية العميقة في قواعد الاسلام.

٥ - محمد اقبال: اكبر مصلح عرفه العالم الاسلامي. اطلع على الفلسفة الأوربية، وتمكن من فهم العصر بشكل شامل خالي من العقد. وهو الوحيد الذي أسس منهجاً فكرياً اصيلاً يعتمد المزج بين الثقافتين الاسلامية، والغربية.

وقد عارضت الاستاذة انا ماري شيمل ماجاء بكتاب ادوارد سعيد من ان المستشرقين ليسوا سوى جنرالات وضباط بأزياء مدنية، ورأت ان «من الخطأ ان نضع المستشرقين كلهم في كيس واحد ثم نلقي بهم الى الجحيم، بسبب ان بعض الدول الاستعمارية استخدمت الاستشراق لاغراض عسكرية او سياسية استعمارية»[٣].

ولخصّت نظرتها الى الاستشراق بانه في جوهره منهاج علمي افاد منه المثقفون الغربيون والعرب على حد سواء. وعدّته علماً من العلوم مكّن الغرب واوربا من فهم التاريخ الاسلامي، والعالم الاسلامي وثقافاته ، مشيدة باسهام المستشرقين الباحثين عن المعرفة والعلم في ترجمة الآثار العظيمة الأدبية والفلسفية والعلمية من اللغات الشرقية الى اللغات الاوربية المختلفة، وكذلك في التعريف بالتاريخ العربي الاسلامي العريق .

l'Evangile et du Théatre de Shakespeare — également expurgé — dans les salone de la classe moyenne (p. 234).

Cette traduction est utilitaire, Charles Knight, grand éditeur de l'époque, insiste sur ce point. Le lecteur découvre l'Orient tel qu'il est, de nombreuses notes historiquse et sociologiques l'informent davantage et les illustrations de Harvey ach èvent son instruction. On lutte contre la tendance à perpéture comme Byron un Orient de princes et de dijinne! "comme s'il n'y avait rien d'autre en Orient que les princes et les djinns !" — s'exclame M.M. (p. 245). Meredith s'insurge contre ceux qui sont incapables d'objectiver l'Orient, de le séparer de leur subjectivité.

Tirant un trait sur Galland et l'enfance à laque le il assimile le romantisme, Walter Bagehot, dans un article de 1959, estime que Lane permet enfin de juger littérairement du conte arabe. Selon lui les productions de l'imaginaire sont l'expression de particularités sociales fondamentales. Laissant de côté les contes merveilleux qui passionaient les romantiques ou les histores de brigands et de ruses qui émerveillaient Dunlop et les amateurs du roman gothique, il s'intéresse aux récits ayant des origines citadines, bourgeoises.

Si Bagehot reproche aux **Nuits** leur extravagance, il s'attache à dégager la relation existant entre les conditions socio-culturelles de l'Orient au Moyen age et les structures de la représentation narrative. Là, dit-il, nous sommes loin de la démocratie qui, elle, s'intéresse à l'individu; sous un pouvoir tyrannique injuste, la capacité ne donne pas nécessairement la réussite et l'incurie n'entraîne pas nécessairement l'échec. A si les personnages n'agissent-ils pas affirmer leur volonté personnelle.

V. — **Panorama de la vie orientale.** Beaucoup d'indications données précédement sont développ ées ici: aspect citadin de **Nuits** privilégié á l'époque victorienne où Sindbad, bourgeois parvenu à la richesse, est un hérose trés apprécié; complément sur les traductions postérieures à celle de Lane: Payne (1882—1884), Burton (1885—1888) et Lady Burton avec, au premier plan, question de savoir si une traduction doit être expurgée; débat au sujet de la loi islamique, etc...

La conclusion reprend la question de la composition du recueil des **Nuits** qui avait été lancée l'introductin. Aprés l'affirmation renouvelée du caractère purement arabe de cette oeuvre et d'une origine arabe du genre romanesque, l'uateur présente les derniers aspects de la recherche dans le domaine des **Nuits,** insistant en particulier sur l'apport de T. Todorov.

Parmi les écrivains, les pré-romantiques Hawkesworth Beakford, Walpole sont évidemment les plus favorables. Mais me les esprits réticents sont amenés à réviser leurs positions car une réhabilitation des **Nuits** des en marche. Pourquoi accepter le surnaturel chez Homére et Ovide et le refuser à Sheherazade ? Clara Reeve, 1785, va jusqu'à estimer les **Nuits** supérieures à l'Odyssée sous le rapport de la varisemblance. Conte orientaux et "romance", même combat: Horace Walpole, auteur du premier roman gothique **Castle of Otranto** est de leurs admirateures.

II. — **Pendant la période romantique** (début du XIXe). L'auteur montre que les conditions sociales, économiques et cultruelles vont favoriser l'accentuation de la tendance: industrialisation et promotion de la classe moyenne, expansion anglaise en Inde et en Orient arabe, développement de l'orientalisme et multiplication des voyages. On ne trouve pas moins de 46 récits de voyage dans **Eclectic Review** en 20 ans (1805-1825) La magie des **Nuits** opére à plein d'aprés Henry Weber (**Tales of the East,** 1812). Méme s'il n'y a pas unanimité chez les écrivains - Hazlitt et Ruskin font des réserves et Wordsworth s'en veut de tomber sous le charme - tout montre que ces contes occupent une place de choix. Sir John Libbock les place parmi les cent meilleurs livres de la littérature mondiale. Coleridge et Leigh Hunt sont trés admiratifs. Le romantisme triomphant trouve dans ces contes l'Orient de rêve qui lui convient tout à fait. Les poèmes de Thomas Moore, de Quincey, Keats le célèbrent à satiété. Même si depuis 1839-1841 une traduction anglaise a été faite par Lane directement à partir d'un manuscrit arabe, celle de Galland conserve les faveures des romantiques. Ttois poètes anglais rédigent chacun un poème inspiré par "la ville pétrifiée" de Zubayda, Tennyson, Morris, Meredith adoptent le style du conte merveilleux oriental. Pour les Dickens, Henley, l'orient raconté permet d'échapper au monde trivial, sale, déolant, de l'Europe industrielle. Dans **Jane Eyre** Charlotte Bronte reprend l'artifice de Shaherazade.

III. — **Connivence littéraire. Les romantiques apprécient l'es thétique de Shaherazade.** Les **Nuits** jouent le rôle de contrepoids en face de l'utilitarisme ou du puritanisme protestant et donc apportent de l'eau au moulin romantque. Elles servent de caution au roman. On s'y réfère dans **British Review** nov. 1818, pour faire l'éloge de **Tales of my Landlord** de Walter Scott. Elles divertissent mais elles instruisent aussi, socialement et moralement et leur caractère extraodinaire ne constitue pas un problème finalement. Coleridge a bien vu que cet te oeuvre résiste à la critique parce que, d'emblée, le lecteur se trouve placé hors des forontières du possible, qu'une distance demeure entre lui et ce qui lui est conté. Le monde "organique" de Sheherazade, où naturel et fantastique se mêlent rappelle les "vérités transcendentales" chéres à Novalis qui influencent le romantisme, et Carlyle est sensible à cet apport extra-rationnel. Le d éterminisme et sa négation, le réel et le m étaphysique, sont pris dans la même trame: c'est ce que L'on trouve dans **La complainte du vieux marinier** de Coleridge.

Mais les **Nuits** ne font pas exactement cause commune avec le mouvement romantique. Si ce dernier y trouve un aliment pour l'esprit, les utilitaristes y apprécient le document social.

IV. — **La traduction de Lane. Changement de l'attitude littérairs à L'époque victorienne.** Admirent cette traduction ceux qui se veulent non-romantiques, recherchent le naturel, l'Orient réel, le réalisme, l'objectivité scientifique. On se pr éoccupe de l'exactitude dans la description, du possible, du vraisemblable. Mais d'autre part Lane a expurgé son texte afin qu'il puisse figurer à côté de

Charles Vial

professeur A l'université de provence

Muhsin Gasim al – Musawi,

al-Wuqu fi da'irat al-sihr.

Alf layla wa-layla fi nazariyyat al-adab al-inklizi 1704 - 1910,

Baghdad, Dar al — su'un al — taqafiyya al — amma, wizarat al — taqafa wa — l — i'lam, 2éme éd. 1986. 23,5 × 16,5 439 p. + 15 photos

Dans sa préface à la lére éd. (1980) l'auteur nous apprend que ce livre est la traduction d'une thése en anglais soutenue à l'Université de Dalhousie, au Canada. C'est un ouvrage important dont l'imposante bibliographie (74 p.) comprened tout ce qui a été écrit en Angleterre pendant deux siécles á propos des 1001 nuits ou sous leur influence. Les ressources de quelques bibliothéques anglaises, candiennes et américaines ont été mises à profit et l'on notera surtout le nombre élevé des journaux et revues exploités.

Au moment où soft la traduction francaise de Galland (1704-1717) circule en Angleterre une version anglaise anonyme des **Nuits** faite á partir du texte francais et qui sera connue sous le nom de Grub Street (rue des imprimeurs et libraires).

1. — **Les Nuites au XVIIIéme.** On fait bon accueil à ces contes extraodinaires qui apportent quelque chose de différent du sériex néo-classique. C'est d'ailleurs le moment ou le roman (romance) fait son apparition. Et puis il suffit que la France été ait séduite par ces contes orientaux pour que les Anglais les apprécient à leur. Si bien qu'en 1713 on compte déjà quatre éditions des **Nuits** et qu'en 1783 James Beattie constatera: "C'est un liver qu'ont lu la plupart des jeunes de ce pays". Plus que les intellectuels le grand public est séduit. Une revue comme **Spectator** fait une place au conte oriental à côté du roman; les revues à grand tirage le présentent en feuilletons. Cette vogue pousse certains périodiques á s'adapter: La **Monthly Review** qui en 1759 boudait cette littérature éloignée du réel et de la morale, conseille de la lire en 1762. Toute une production littéraire à maniére des **Nuits** se répand, on les adapte pour Le théatre et pour les livres de lecture destinés aux enfants (J. Cooper, 1790).

in the "remote" Orient, the traveller is apt to conceive of himself and, indeed, his experience as one of exceptional significance. Thus he always falls victim to the persistent impression of excelling, a feeling demonstrated in the various expressions of self-praise. An entity at variance with both worlds, Eastern and Western, the traveller's sense of being distinct inevitably leads to subjectivity. Distortions of very many ramifications emerge in the traveller's works.

Notes

(1) Quoted in D.G. Hogarth, **The Life of Charles Doughty** (London: OUP, 1928), p. 114. Subsequent references to page number of this edition will appear in the text.

(2) Jonathan Raban, **Arabia Through the Looking Glass** (Glasgow: W. Collins Sons & Co. Ltd., 1979), p. 15. Subsequent references to page number of this edition will oppear in the text.

(3) Gavin Young, **Return to the Marshes** (London: Hutchinson, 1977), p. 74. Subsequent references to page number of this edition will appear in the text.

(4) Fulanain, **Haji Rikkan: Marsh Arab** (London: Chatto & Windus, 1927), pp. 2-7. Subsequent references to page number of this edition will appear in the text.

(5) More than a century before Young's book, Carlyle stated that, "the wild Bedouin welcomes the stranger to his tent, as one having right to all that is there, were it his worst enemy, he will slay his foal to treat him, will serve him with sacred hospitality." Thomas Carlyle, **On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History** (N.Y.: Dutton, 1973), p. 283.

(6) It is worth noting here that Haji Rikkan is presented as the hero of the book because of his name which makes the title of the book, and because of his "tragic" death at the end of the book while resiting, along with his kinsmen, the police who were trying to arrest some thieves of his own tribe. These elements make Rikkan a sham hero or a cover behind which the real hero works. Using the pen-name "Fulanain" and occupying the whole book with his career, Hedgcock becomes the actual hero.

dary, who had seen in the British Occupation a still greater menace to Arab liberty, and had steadily refused submission" (Fulanain, 41).Paradoxically he finds Fahad the last man of a species no more influential, a find burst of nationalism and a man who clings to Arab ideals and legacy.

Fahad is presented among fellow tribesmen who do not share his "lingering" nationalism. Fahad is a national, though tragic, here:

> Shaikh Fahad, bidding us a courtly good night, went to his own tent. An idealist, he fought all his life for his ideals, and though beaten had not yet surrendered. He would always be a great figure; but the merciful desert folk had passed their harsh verdict upon him. "His sword", they said, "has become a sword of lead; it glitters, but cuts not" (Fulanain, 48-9).

In still another confusing issue Fulanain fails to penetrate deep into the true springs of collective behavior. "The Coming of the English", a chapter devoted mainly to a survey of military operation between the British and Turkish armies, refers to the marsh people's hatred to Turkish rule. Unable to illustrate their national desires, he writes longish passages on marshmen's swimming attackes on the warships of the Truks and the British. Whether posited as such or decieved by informers, Fulanain considers the marsh raiders only as looters hunting rifles and gold. He furthers his argument on their passiveness by considering marsh Arabs a troubleous element: neither decisive nor consequential in the war. They appear separated like an audience watching a play enacted by two superpowers. An auxiliary factor dwelling the field and organizing stinging raids on both parties (Fulanain, 133), marsh Arabs can be managed by clothes and some foodstuff.

Young refers every now and then to Arab raids on Greek, Persian and Turkish military campaigns but without pointing out the purposes of such foreign campaigns (Young, 132). He also makes a reference to marsh Arab's attacks on a vessel manned by Colonel Chesney concluding that the attacks have been organized because of some tracts brought by a German missionary. Falling in the hand of the shiakh of Montefik, the tracts appeared to be designed to convert Muslims (Young, 61). Put togrher the raids lose their purposefulness to appear as robberies or terrorist acts (Young, 54-5). And though telling of military resistance operations against a Persion Campaign to take hold of Basra (Young, 49), Young blames on "Arab aggressiveness" the evils of bloodsheds. His review of the 1920 Revolution fails to attain completion through dependence on similar British sources only. It is rounded off by quoting Gertrude Bell speaking of patriotic "propaganda" stirred by "extremists":

> The nationalist propaganda increases. There are constant meetings in mosques. The extremists are out for independence without Mandate... They have created a reign of terror; if anyone says hoo in the bazaar it shuts like an oyster. There has been practically no business done for the last fortnight. (Quoted in Young, 77).

Whether designed to serve particular interests, or to produce indepndent works of art, travel books have always been dependent on strange and new material fot their popularity. Relying mainly on the self and its abilities, travellers fell short of comprehending the totality of the Oriental experience due to one-sidedness. Whatever are the motivations behind leaving his country and diving

ified, explained and digressed. But while accepting Rikkan as such, Fulanain fell short of fathoming this character in its full complexity. He believed Rikkan and other marshmen to be naive rootless people motivated merely by primitive necessities; people who were free of any intellectual or historical depth. And while presenting his book as an amateur traveller, Fulanain was blind to the fact that the marshmen were quite aware of him as a Political Officer and were, consequently, maneovering. He forgot that what was offered in simple and naive dress had covered deeprooted complications relating to centuries of inherent expertise of dealing with foreigners and invadors. Fulanain had accepted this seeming naivety as long as it yeilded to his plans and readers. The book was accordingly not free of partiality, especially in its approach to the social and spiritul life of the marshlands. This could be witnessed in the traveller's unwillingness to delve deep into social phenomenon: Fulanain was frequently convenienced by the corrupt and diminished images that he happened to watch.

The ages-old social codes were unfairly minimized to abstracted froms and meaningless taboos isolated from the total social machinery. Fulanain relied on picking up separate social situations: protecting a fugitive when calling **Dakhilak,** methods of settling conflicts (53-4), aspects of nomadic life on water surface, sacrifice for love and the neighbor, killing the adulterous woman by the nearest of her kinsmen (56-7), raiding (131), the **Nehwa** — a man's right to marry his cousin even if she loved someone else, woman status (171-8), Shaikh authority in relation to tribal democracy (210), and allegiance to the clan (last chapter in particular). On the same lines Fulanain exhibited the spiritual and religions life with no refernce whatsoever to Islamic theology, a situation which uncovered unjustifiable ignorance. Two chapters, "The Flag of 'Abbas" and "Tomb of Ali al Sharji," would apparently account for the distortion.

While Young's panorama had a claim to the historical events of Islam, it failed to escape Fulanain's limitations except in style and presentation. Both writers based their works on a single "virture": supplying the reader with peculiarities of an Oriental "museum".

The only point that makes Fulanain ask about the past of the area is tribal conflicts. Disregarding Arab-Islamic history of which the marshpeople are a constituent part, he obscurely insits on late tribal hostilities, a way to emphasize familial and clan atomism in contrast to the wider national character of the area. He chooses to comment on a long tribal conflict and rounds the survey off by a rediculous story of building a cannon by one tribe. To achieve total victory on the rival tribe, the shaikh gathres tribesmen to watch the marevellous event of firing the local gun. But to the shaikh's surprise the cannon explodes killing its numbers instead of inflicting death on the rival shaikh (Fulanain, 101-2). In pace with Fulanain, Young emphasizes tribal enmities as a way to show themconstitutingthe only law on which social dynamics rely. Again, Young compares the long struggle between two tribes to the "Hundead Years War between England and France" (Young, 94).

No significant refernce is made to Iraqi patriotism in Young's brief account of the Revolution. Marsh people seem to be driven by primitive wants and tribal wars. And while he meets with Young in this point, Fulanain becomes confused when he comes across an Arab like shaikh Fahad, a man who, "openly storve and fought for that freedom which was their inarticulate ideal," and whose, "youthful defiance of the Turks had become legen-

gestion creates pros and cons leading, consequently, to a great conflict among the Britishers. The "conseravatives" conceived of the idea as a crude violation of a "sacred" tradition; "There they heard this cautious gesture of interational goodwill ruled to be 'preposterous'. and a stern lady denouncing it as 'a dangerous thin end of the wedge'" (Young, 88). While lamenting the prejdiced behavior, Young makes a charming remark:

> So the matter rested-until years later the revolution of 1958 transformed the question quite suddenly from whether Iraqi officials should be admitted for two hours a year to the Club into wherther any British men or women would be allowed to remain in Iraq at all (Young, 88).

Belittling and, in times, overlooking the effect of the national spirit created a gulf between comprehending the decisive affairs of Iraq and the policy-making administration. Not only did travel literature mistake the implications of the political scene, it also furthered the distance between the East and West at large. Torn between adhering to the self and reporting on actual affairs, the travellers' images of Arabs came to be incoherent and confusing. Raban made the point clear; he embraced the classic travel books as works of art but he bitterly felt betrayed when he came in actual touch with the Arabs. "I felt tricked when I read Arabian Sands," he lamentably observed, "Thesiger was making me fall in love with an abstraction-with a version of the Arabs which was impossibly constricting for the Arabs themselves; a version whose roots were in England and English life, and not truly in Arabia at all" (Raban, 16). Inseparable from the romantic quality of travel literature was Raban's refernce to an obscure English affaire d'amour with the Arabs. This, to be sure, was an offspring of the travellers' attempt to "romanticize" their own experiences in the Arab land. They presented the Arabs not as they actually were but as they wanted them to be. And while Raban was watching the Arabs around him in London the romantic dream turned to be a romantic agony. For him, "the Arabs had betrayed an essentially English dream of what Arabs ought to be." He confessed that, "We had learned to love them for being **heroically simple and poor**" (Raban, 16. Italics mine). Contemporary Arabs availed a shock of recognition for the dreamer. They set him free from an illusion imposed by Orientalist. But this "epiphany" proved totally tormenting: the external image was Orientalist while the essence was different:

> There were people who looked as if they might have stepped out of Thesiger, but who wore cufflinks and wristwatches which together would have accounted for a year's substantial English salary... It was not just that the Arabs were richer than us; it was that they were a people whom the English thought they knew, and who had suddenly turned into bewildering strangers (Raban, 16).

— National Spirit in Haji Rikkan:

Ignotrance of Arab history and particularly of the history of Meospotamia led travellers to rely merely on sruface obsevations. Fulanain's satisfaction with the opinions and reports of his informer was behind much distortion. Rikkan[6] was a simple old man who served not only as a guide and oarsman but also as commentator. He repersented the traveller's major source of information. Fulanain succeeded to bespeak Rikkan on the phenomena that passed by, and Rikkan had voluntarily clar-

> some time as Revenue Commissioner) Philby had horrified Lady Cox there by dipping a cup into the Shatt al Arab and drinking from it, and he scoffed at Army Orders that forbade eating dates from the trees on health grounds. The genteel tennis, hockey and river picnics organized by the wives of the garrison at Amara bored him (Young, 75).

Against a background exhibiting the unique travellers Young inserts the self affectively. "By the time I arrived in Iraq in early 1951," says Young, "those usually hard-working, Arabic-speaking and genuinely intrepid British administrators.. had long departed (Young, 84). And while presenting himself as the last man of a vanishing generation, he manages a significant criticism of British administration and, therefore, of British community residing in Iraq by the 1950's. Urged merely by economical considerations, the British failed in preserving the truly beneficial grounds the officers have established. By so doing, Britain has lost Iraq as a friendly country of wide future prospects. "Although, of course, Iraq was never part of the Empire", Young nostalgically states, "Kipling, perhaps even Conrad could still have felt reasonably at home in Basra in 1951" (Young, 86). It is the one-sided profit-grinding greed of following Btitish comers that has cut all channels of communication with the Iraqis. A sense of superiority has led the newcomers to a sterile cloister:

> Socially, the British "pioneers" in Mesopotamia were replaced by an eager tide of British merchants, shippers, oilmen, bank managers, assessors and the like, who followed on with wives and children when things looked politically well settled. Most of those newcomers rooted themselves, naturally enough, in the cities where their offices were. They caused neat housing estates and British-only clubs to be built and planted their wives and children firmly inside them, hedging them round with reassuring protocol: visiting cards, hats and long gloves at Embassy garden parties, bridge parties, and committee work. Everything they did to "improve" their lives separated them from the Arabs of Iraq. It was as if they deliberately set out to hack down the last bridges of sympathy, that linked the British community and the Iraqis (Young, 85).

In blaming the British community for its materialistic and unsympathetic single-mindendncss, Young falls short of comprehending the Iraqi wider national feelings that have been rapidly developing at the time. And though he makes a reference to the patriotic feelings through a brief survey of the 1920 Revolution (Youngl 76-80), Young sticks his hypothesis that the utilitarianism of British community in Iraq, and its resulting sense of being elevated is the one reason in demolishing mutual understanding. This implies that the Iraqis refusal of, and revolt against, the British administration has stemmed only from the defected behavior of Britishers in Iraq. Young fails to offer portionate account for British pre-war promises to the Arabs in establishing an independent state.

The partial approach proves self-consuming, particuarly through the Basra British Club "crisis" of 1954, an incident widening the gap between the trivial and the national. Young tells of a young member of the Club committee who suggests inviting the Iraqi governor of Basra and the chief of police to the Club New Year celebrations. This sug-

and, in times, deadly hardships.

> There is a necessary word to be said here about the British Political Officers-an important addition to the Iraqi landscape of the time. These widely scattered and learn-as-you-go uoung men were remarkable by any standard. They spoke good Arabic; unlike their Turkish predecessors thoy got about their districts with zest despite heat, insects, water and mud. Surrounded by armed tribesmen, few, if any, of them had British soldiers at hand for their day-to-day protection... They may not have been infallible but they were probably not particularly unjust either. They wrer all deeply intersted in the tribes and the landscape. They were often amateur anthropologistis, ornithologists or archaeologists. Their succes depended largely on their strength of character for, in the tribal chiefs, they confronted men of equal will and greater immediate power (Young, 73).

These exceptional talents and "mighty" wills, qualifying the officers and the speaker to be sure, brought about multifarious frution: Setting British influence that greatly benefited the empire. Inseparable from the benefits were the invaluable information as well: records, histories and descriptions of the Arabs, their customs, tribes, religion, mentality and land. If they showed any thing, such achievements could serve as a touchstone showing a frame of mind dealing with a primitive people, a people of no civilization at all. Adhering to the officers' approaches, Young re-presented the Arab land as an enchanted space, as if it was part of another planet: Thomas was the first non-Arab to cross the Empty Quarter on foot and camel, Dickson became Political Agent in Kuwait, writing, meanwhile, a classic on **The Arab of the Desrt;** Phibly, second to cross the Empty Quarter, had founded close friendship with the Bedu and made the first maps of Arabia (Young, 73). Shifting to survey the accomplishments of the pioneers in Iraq, Young emphasized as well the unique political roles applied in the service of British administration. A host of hard-working personalities could account for the calibre of their work: Longrigg, writer of two scholarly researches on Iraq, Leachman, still remembered by marshmen by 1952, Gretrude Bell, the Oriental Minister, Sir Percy Cox, Wilson and others.

Unfortunately Young fell short of conceiving the whole truth or, else, overlooked portions of it in relation to Iraqi attitudes. His review of these **Orientalists** who were mainly military and civil officers did not avial a reference whatsoever to the actual feelings and memories maintained by the Iraqis towards them as employees. Young seemed to be content merely with showing their abilities at establishing sham friendships with the Arabs, depending on incidents of minor significance to account for his hypothesis: Philby's one-night stay, for instance, with the marshmen and his having, "one of the most delicious meals I ever tasted" (Young, 74-5). Using Philby's Comment to assist his argument, Young failed to illustrate the Arab code of generosity that necessitated a good welcome even to an enemy.[5] He substantiated Philby's achievment with the Arabs by recurring to his personal abities and his readiness to risk health:

> Philby and the rest of them were open-air, down-to-earth men: they preferred to be out and about with Arabs than deskbound in Basra (where Philby spent

teriously lost while the other comes with truth to his readers.

— **Young's "Return" to the travellers' Marshes:**

Centrality of the traveller's self can also be demonstrated in Gavin Young's **Retrun to the Marahes**, 1977. Though stirring special attention for exuberance, **the biographical note of the first page** may lead the reader to admire the writer: Young willingly gives up his civilized life in Britain to delve deep in the mysterious ocean of the Orient. A student of Modern History at Oxford, he suddenly decides to go to Basra to stay in a shipping firm for two years without a justifiable reason. Not only does he move to the wilderness of the marshes, he further lives with the "obscure" people of the south-western corner of Arabia. He then shifts to Tunis and, through Athens, to China. This note paves way not only to the traveller's pioneering career but also to his discontent with modern European life. In the "Author's Note' Young reinforces his underlying claim to superiority by suggesting that he is only second to Thesiger- the first European who "discovered" the marshes- to roam this mysterious area. That Maxwell "spent some weeks there", Young's "book tries to describe what happened next", and offers, "a personal book; I feel it to be a kind of memorial to my Marsh Arab friends" (Young, 9) Complementing.

Thesiger's achievement, Young observes that Thesiger' "is certainly the last of the great Arabian travellers" (Young, 11). While following Thesiger's disinterested love of the Orient, Young enlarges on Thesiger's motivations, "for love; for the love of the remote and beautiful peoples in wild and beautiful corners of the world, and for the serene grandeur of desert, river and mountain regions and the wild animals and birds that inhabit them" (Young, 14). Despite the innocent motives that led him to the marsh area, Thesiger's war record, that which kept him in the East for a long period, does not adequately correspond with his pure love of knowledge:.

Thesiger is made from the formidable mould of Richard Burton, Gertrude Bell and Charles Doughty.

> In their (British community in Basra) eyes Thesiger was clearly an accentric, yet they couldn't help respecting him for his brilliant war record, with General Orde Wingate in Abyssinia and with Special Air Service behind the German lines in Libyan Desert, and for his DSO (Young, 89).

The "formidable mould" to which Young claims the descendence of the early travellers underlives his very aspirations since, so he implies, he has been tracing their steps in an age when the West has totally lost the heroic spirit. But unfortunately the "heroic age.. in Mesopotamia" (Young, 24) has lamentably ended. Young's suggestion that "he" is the last man of a gone species of gigantic travellers imparts significant political dimensions when he reviews the traveller's accomplishments and destinies. He charmingly utilizes the point to criticize British Oriental policy, a policy which has not been bothering to develop and cater for such talents. Disability to preserve these talents, he argues, has particularly emerged as a tangible outcome of opening pro-British resouceful territories to the single-sided utilitarian thrust of fortune, hunters. For him, those have demolished earlier humane relationships established by the pioneers. The mercantile newcomers have suddenly neglected the said bases of mutual understanding between the Iraqis and the British, an understanding that cost the travellers numerous risks, troubles

uncovers a manuscript entitled "Personal Narrative of Travels in Babylonia, Assyria, Media and Scythia, in the year 1824, by Major the Hon. George Keppel, F.S.A. As suggested by the title, the manuscript consists of adescriptive-narrative account of a long journey. Tawards its end Fulanain comes across the following significant sentence: "As I shall now within a few hours meet my Maker.. I propose to set down some account of my adventures, thinking that it may be good fortune fall into friendly hands" (Fulanain, 258). To his surprise Fulanain discovers that Keppel was facing execution. Keppel gives a detailed report on the sufferings and torments suddenly inflicted upon him by marshmen, stating meanwhile that he is no more afraid of death but of the way he is going to be killed. The story of his imprisonment proves horrifying to Fulanain: while making the usual friendly visit to the shaikh of this very spot, Keppel is surprised by the tribesmen uncontrollably excited and making **hosa's** as if yeilding to some evil spirits. They violently arrest Keppel and disarm him. He, on the other hand , is puzzled finding no justifiable reason for their behavior. Chained and tortured by heat and incects, the manuscript writer resumes telling of the terrifying imprisonment until it is rounded off by, "the girl Haleema, who stole in towards dawn, bringing water and some bread of the kind that Sarah made for the three Angels" (Fulanain, 260).

After reading the manuscript Fulanain asked Halima about the fate of the writer and she announced that he was alive since she had rescued him when the **tantals** (evil spirits) had occupied her kinsmen who decided to burn Kepped. Halima crept through the fire, cut his bonds and bade him hide among the reeds. Panic stricken, Fulanain did not attempt a further explanation and was convenienced by the old woman's story:

> Was it a prayer,hardly formulated in her dim old mind, that the fate of the unknown traveller might not overtake me also? Unsuspicious, unafraid and confident, trusting in the friendship of the simple marshfolk, he too had wandered in the wilderness of reeds, alone of his kind. And suddenly he had found himself in conflict with forces of primitive passion which neither he nor they could stem (Fulanain, 266).

In spite of the fact that Fulanain is a European whose work is supposed to be addressed to a public reared in the scientific and unsuperstitious — a situation presupposing distrust in the Occultist — he nevertheless runs away fearing the evil spirits and, of course, a fate identical with that which cornered the manuscript writer. No attempt whatsoever has been made on the part of the traveller to unravel the actual motivations behind the marshmen's behavior. Fulanain in merely satisfied with Halima's story, a story implying his own heroic exploration of the area. Though seemingly unreasonble, the marshmen's sudden decision to kill Keppel can as well be explained by his violating their religious and moral codes. A love affair may have developed between the stranger and the young Halima, a taboo that frequently leads the lovers to death according to the marsh social controls. This seems possible because of Halima's secret visit to the prisoner and, of course, her tragic sacrifice of eyesight while rescuing him from the fire. After all, she is now disappointed and embittered that Keppel does not return as he has already promised (Fulanain, 265). Implicitly, Fulanain is trying to show the magnificence of his accomplishment in a dangerous area penetrated only by two Westerners, the one is mys-

many men.[4] Haji Rikkan, the traveller's companion it is a recurrent technique in travel books to have a native for a guids and informant—lose an unidentified number of his sons in the confrontation. Shifting the reader to land of obscurity, Fulanain lets Rikkan account for the death of his sons, "Because 'Addai loved Khadija, my sons were lost to me. "Obliquely referring to the traveller's sacrifice at touring through such a region, the incident paves the way for presenting a land inflicted by death, a land where human life is valueless. Ridden by fatality, death comes so unreasonably as Rikkan illogically declares, "But why speak thus? It was so decreed from the beginning" (Fulanain, 7).

This notion is further pursued in way to give prominance to Fulanain's pioneering career at experiencing life in a tough jungle where death seems the surest of facts. Insecurity, absence of medical care and local hostilities are not the only causes of death; it is a primary commonplace that is borne with every man. Infant mortality subsists on the atmosphere of a world haunted by death.

> In this malarious swamp, tormented by flies and by insects innumerable bred in the mud-the ground of his hut often oozing water at every step, and every sanitary percaution neglected- the Marsh Arab attains a surprisingly high physical level. It is a case of survival for the fittest, for infant mortality is appalling. (Fulanain, 9).

Occupying the largest portion of the book, the stories narrated to the traveller by his guide, Rikkan, are always interposed by carefully chosen fantastic events that astonish the reader, to be sure. Tragically ending — mainly with the death of the heroes, the stories are verbally shaped to assist the sense of an enchanted land. After all Fulanian has been living in a forgotten spot where death roams everywhere. Significant expressions enhance this atmosphere: Arab "cruelty", their wilderness and avengefulness, and the Arab's "natural" inclination to marauding and raiding. Most significant to Fulanain seems to be the Arab's quality of "change abitity", a quality eventually unproved by Rikkan's adherence to the traveller. (Fulanian, 158, 156, 131, 79, 57 and 166). Critical problems, howevers, arise whenever the reported stories round off with moral lessons. Finding it difficult to fit his value judgements within a matrix full of moral tales, Fulanain leaves each story free of comment shifting meanwhile to abrupt events. Stories of special ethical interest emerge every now and then: sacrifice for the neighbor (the shaikh who punishes his son for tempting his neighbor's daughter), sacrifice for virginal love (Ali and Fitna, shiakh Ghalib's daughter and Haddam, and the story of the Weeper) and other stoties of universal moral values. In attempting to knit such values within the main corpus of his argument, Fulanian falls victim to inconsistency to be sure. Ideals only make him puzzled because the marshmen, "clothed a romantic idealism in strange contrast with the rough and primitive conditions of human life in the marshes" (Fulanain, 2).

— Surviving Death: Halima the Blind

Suggesting Fulananin's outstanding accomplishment is the story of Halima the blind which comes after a long description of a trip exploring the farthest "unknown" islets of the marshes. While being scrutinized by innumerous suspicious eyes, the foreigner is approached by a blind old woman led by childern. Making sure he is a "Frank", she hands him a tattered cloth parcil, informing him that it was given to her by a man of his kind more than a hundred years ago. The parcil

The traveller's inclination to excel sorts him out not only from the Orient he is examining, but also from thr Occident he has given up. Narrating in details the difficulties and dangers he happens to survive imparts a sense of distinction due to the very readiness to delve deep in the East. But for his exceptional talents, a traveller may imply, he can not have escaped the dangers of the Orient and its peoples. For its popularity, travel literature has always depended on the curious and the wonderful: raids, obscure tribes, difficult routes, irregular personalities, miraculous experiences, deadly diseases, wild beasts and other thrillers. These are the stock themes that are always appealing to the Western reader and stirring his admiration not for the East as such but for the man who manages to survive the experince. This inclination has to entail a violation for the "clinical" detachment required on the part of the traveller. For Raban, Doughty-Arabs and Thesiger Arabs are only imaginary creations in contrast to contemporary blood —and— flesh Arabs:

> Years before, I'd read **Seven Pillars of Wisdom** by T.E. Lawrence; I went on to C.M. Doughty's **Arabia Deserta,** Wilfred Thesiger's **Arabian Sands** and a clutch of books by Freya Stark. Along with Richard Burton and St John Philby, these are the classic "British Arabists" — the writers who have done most to create a vivid affectionate special relationship between the English and the Arabs. It was hard, though, to pick out Doughty — Arabs or Lawrence — Arabs or Thesiger — Arabs among the new nomads of the Earls Court Road; harder still to find them among the brisk milionaire - businessmen who were flying in and out of Heathrow and Kennedy. (Raban, 15).

Involving a "voice" problem, the duality of meaning guides to significant findings in relation to this kind of literature, its truthfulness and utility to both civilizations, Western and Eastern . Any attempt to solve this voice complexity entails studying examples of this literature to shed light on the "two voices": the surface voice, largely indulging in expository descriptions, and the second, the underlying egocentric or secret voices of the "self", that which may be traced beyond the words and beneath the worderful episodes, events and escspades. Only two works of special significance are here tackled for practical necessities: "Fulanain's" **Haji Rikkan: Marsh Arab** and Gavin Young's **Return to the Marshes.** Both exhibit an evolving voice duality and present a geographical area of particular interest, the marshlands of Mesoptamia.

— Haji Rikkan: A Case Study

Haji Rikkan: Marsh Arab was published under the penname "fulanain" and written by S.E. Hedgcock and his wife. Because the book was written in collaboration, references to sorting out the portions written by each writer is a textual problem outside the scope of this essay. However, Hedgcock was appointed Political Officer of Amara region early in the 1920's. In series, his work was first published in outstanding periodicals: **Black-Wood's Magazine** and **Cornhill** under pen-name since officials were not allowed to write such books while on work.[3]

Whether designed merely to supply facts or to attract the reader's attention to the narrator's abilities, **Haji Rikkan** is based on externalizing alien and "wonderful" elements in the.life of the Ma'dan. It abruptly opens with a shocking incident: a bloody tribal fight resulting in the unjustifiable death of

the specialized theorists. This entailed a divorce with the accurately scientific since travellers were necessarily prone to the partial, the sentimental and the single-handed. Whether conscious or unconscious, distortions of very many types could creep to their works. Two voices could accordingly be delineated in travel literature: the original voices of the data-collector and the self-centered voices of the man who conceived of himself as an intelligent talent capable of penetrating into the East. Once the travel book was transformed from a record to a vehicle converying personl feelings, contemplations and impressions, it lost its original virtue. Exceeding their strictly scientific limits, travellers had presented the East as a wonderland, a field to play a personal drama: to reblel, escape, criticize and penetrate into creativity through new and, professedly, alien subject mather.

It was no mere accident that Charles Doughty wanted to use Oriental material to supply English letters with a work of art aspiring to be levelled with the great classics. As he announced in a letter to Hogarth, 1902, Doughty desired **Arabia Desreta** to be an attempt to resist the degeneration of English and its literature:

> In writing the volumes "Arabia Deserta" my main intention was not so much the setting forth of personal wanderings among a people of Biblical interest, as the ideal endeavour to continue the older tradition of Chaucer and Spenser, resisting to my power the decadence of the English language: so that whilst my work should be the mere verity for Orientalists, it should be also my life's contribution so far to literature.[1]

In still another letter to Hogarth, 1913, Doughty reiterated similar principles, reaffirming his free will at using Oriental life to provide for a distanced method of criticism deviating from the norm of the contemporary intellectual climate. He shaped the new material in such a way to develop an oblique attack on British society:

> The Arabia Deserta voluemes had necessarily a personal tone, A principal cause of writing them was besides the interest of the Semetic life in tents, my dislike of the Victorian English; and I wished to show, and thought I might be able to show, that there was something else. (Hogarth, 114-115).

The feeling of a gap between the Orientalist and his society crystalizest through this very critical attitude that culminates to hold the East as an escape unviolating one's allegiance to his country. In a contemporary analysis, Jonathan Raban points out this very rebillious spirit, a spirit repersenting an intrinsic discontent with the traveller's own society:

> As a historical movement, it (British Arabism) coincides exactly with that period when England was a rich country in the first flush of its dependence on industrial technology. For Lawrence and Thesiger, Arabia was an alternative kingdom; a tough utopia without either money or machines... They loved him (The bedu) for his poverty, his spiritual leanness, his ignorance of the "soft" life from which they themselves were on the run. In his desert they found a perfect theatre for the enactment of a heroic drama of their own — a drama whose secret subject was not really the desert at all but the decadent life of the London drawing-room.[2]

Muhammed Abdul Hussain Al-Da'mi (M.A.)

Unversity of Baghdad

College of Arts

"The Two Voices: Exploring the Marshes"

The emergence of Orientalism as a separate intellectual entity implied a change in the Westren attitude towards the East according to the demands of a new era. Coincident with the industrial revolution was an overwhelming and ecstatic feeling of might. Instead of considering the East a rival or an opposing pole, a previously established attitude reaching back to the Middle Ages, the new Western mentality conceived of it as a vast power vacuum and anticipated glittering political and economical prospects accordingly. The East appeared a gigantic, though powerless, zone to be explored, comprehended and utilized through a particular body of workres capable of dealing with it and of avoiding its "aggressiveness."

Flourishing in a scientifically and technically developed West, Orientalism originally aspired to scholarly objective methods of treatment, and it accordingly had to split in two, say, organisms: the one was purely the oretical whereas the other supposed to be practical. While the fromer consisted of specialists of various fields of knowledge who attempted reaching scientific concluisons, the later consisted of data collecting workers. These were the travellers, **Hajis** to use the word in vogue late in the nineteenth century, who toured, registered and transmitted information to the desk-bound theorists of the first group. Homeland theorists— mainly anthropologists, linguists, archaeologists, sociologists, historians and other specialists —performed the "brain center" functions in classifying, archiving and analyzing received data. Conclusions of special value were to be presented to the beneficiaries and financers whether the state, commercial and economical bodies or even missionaries. Rarely specialists themselves, data-collectors were official or civilian employees: diplomats, intelligence officers and represetantives of corporations. At times wildlife amateurs, adventurers and fortune-hunters added color to the strictly employed mixture. The work process was supposedly designed to assume the task of a professor receiving crude information from assistants. The thesis of this essay develops from a hypothesized violation in the division of Orientalist works, a situation that stemmed when data-collecters, or travellers, attempted to combine both tasks, their own and the theorists. They, individual human beings, fell victims to the unscientific and the subjective consequently. No less significant a problem was their evident awareness of the "magnificence" of their achievements and the "sacrifice" demanded in their pursuance. Aspiring to distinction, and free-handed while at work, they were apt to "jump" to the functions of

Hand and Other Essays (London, 1963). pp. 246-272.

16— See Eldred Jones, **Othello's Countrymen: The African in English Renaissance Drama** (Oxford University Press-London, 1965).

17— Martha P. Conant, **op. Cit**, p. 134.

18— Edward Said, **op. Cit**, p. 51.

19— Arthur Christy, **The Orient American Transcendentalism** (1932) (Octagon Book-New York, 1972), p. 1.

20— **Ibid.**, p. 260.

21— See "Raymond Schwab and the romance f ideas" in Edward Said, **The World, the Text and the Critic** (Faber and Faber-London, 1983), pp. 248-267.

22— R. Schwab, **La Renaissance Orientale** (Paris: Payot, 1950).

23 — **Ibid.**, p. 250.

24— **Ibid.**, p. 250.

25— **Ibid.**, p.260.

26— **Ibid.**, p. 262.

27— **Ibid.**, p. 259.

28— See Dhiya al-Jouboury, "Salahadine al-Ayubi and the English writers", **Afak Arabiya**, Year 2, No. November 1976, pp. 142-147, (in Arabic).

٢٣٢

volved. The orientalist initially meant the person who loved the East and sympathized with it. Then the word began to mean the one who studied the East. and investigted the areas connected with the East. Finally, it acquired the meaning of the antagonist to the East, who put his work in the service of its colonizers.

The reactions to orientalism and to the orientalist have also been various and divergent. From the welcoming of sympathetic, literary orientalism to the esteem accorded the scholar and the researcher (at times to excessive limits which accepted, without argument, even his false and damaging ideas), or his total rejection at times (also to an excessive degree and also without argument) to the necessary resistance and frank confrontation (at times below the required level) of the hostile orientalists and their refutation in the objective manner of the scientific method and, complementing that, the appreciation of the efforts of the orientalists (again, at times, below the required level) who have performed great services in the various fields of editing, translation and research.

As far as literary orientalism is concerned, there is no disagreement on the meaning of the term, but what awaits study and investigation is the wide area which it covers. There is no doubt that even the preliminary studies and the gathering of information are in the early stages. The comprehesive study, with the necessary theorization, of the image of the East and of the influence of the Orient on English. French, German, in fact, all the major European, literatures in addition, to American and Russian literatures, is still the great challenge that awaits researchers.

NOTES

1 — See, in particular, N.I. Konrad, **Weas-East: Inseparable Twain** (Central Department of Oriental Literature-Moscow, 1967.

2 —**Ibid.**, p. 8.

3 — **Ibid.**, p. 10.

4 — **Ibid.**, p. 10.

5 — See, for example, K.A. Wittogel, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power** (Yale University Press-New Haven, 1957).

6 — Edward W. Said, Orientalism (Routledge & Kegan Paul-London, 1978).

7 — **Ibid.**, p 122.

8 — **Ibid.**, p. 1.

9 — Of the few studies available in English: Byron Porter Smith **Islam in English Literature** (1939) (Caravan Books-New York, 1977), Martha P. Conant, **The Oriental Tale in English in the Eighteenth Century** (1908) (Octagon Books-New York, 1967), Marie de Meester, **Oriental Influences in the English Literature of the 19th Century** (Heidelberge, 1913), Samuel Chew, **The Crescent and the Rose: Islam and English during the renaissance** (Octagon Books-New York, 1965,). Arthur Christy, **The Orient in American Transcendentalsim** (Octagon Books-New York, 1972) and Nawal Muhammad Hassan, **Hayy Bin Yaqzan and Robinson Crusoe** (Baghdad-1980).

10— Martha P. Conant, **The Oriental Tale in English in the Eighteenth Century** (1908) (Octagon Books-New York, 1967), p. 243.

11— G.M. Wickens, "**Lalla Rookh** and the romantic tradition of Islamic literature in English", **Yearbook of Comparative and General Literature,** No. 20, 1971, p. 61.

12— Thomas Rymer. "A short view of tragedy" in **The Critical Works of Thomas Rymer**, edited by Curt, A. Zimansky (Yale University Press-New Haven. 1956), p. 164.

13— "Hamlet and his problems" in **The Sacred Wood,** (Methuen- London, 1920), pp. 87-94.

14— F.R. Leavis. "Diabolic intellect and the noble hero" in **The Common Pursuit** (London-1952).

15— W.H. Auden, "The joker in the pack" in **The Dyer's**

quires a concrete, historical dimension in this novel, which treats, in the new style of literary realism, historical events that revolve around a principal character who, for many centruies, was regarded by the European West as a great symbol of the hostile East.

Salahadine al-Ayubi was not a stranger to English literature, particularly because of his relationship with Ricard, the Lionheart, the leader of the biggest European Crusader campaign. The portrayal of this Islamic leader was, as expected, distorting and hostile, from its first appearance in the 14th century poem, entitled Richard, the Lionheart, that portrayed Salahdine as a hateful coward and extremely ugly-looking to boot.[28].

Thus Salahadine continued to bo a symbol of the Islamic enemy in all ages and epochs. Of the writers who followed the same path were John Lydgate and Joshua Sylvester who accused Salahadine of treachery, cruelty and tyranny. But although the hostility to Salahadine was strongest among the English writers, the historically well-known postive sides of Salahadine began gradually to appear after the 16th century in the writings of Painter and Greene. The change, however, was still far from a competly true picture and a real, historical understanding, and the English writers remained generally captive to religious bigotry and Crusader sentiments until the appearance of Gibbon's **The Decline and Fall of the Roman Empire,** which opposed all that had preceded it in restoring historical truth and presenting a sympathetic, indeed glorifying, image of Salahadine.

But the great, **literary** portrayal of Salahadine and his historical confrontation with the Crusaders is Walter Scott's novel, **The Talisman.** Here we will not go into the details of this widely known novel (to readers and cinema goers alike). What we want to point to the **reversal** of the previous, hostile image, and the great success that the novel achieved in its total and **objective** partisanship towards Salahadine and the muslims, which totally destroyed, in the minde of the ordinary people as well as of the intellectuals, the previous, distorting and hostile picture. Thus, it performed a great service both to the East and to historical reality.

E.M. Forster's novel, **A Passage to India,** occupies a prominent place among the modern works of literary orientalism. It continues along the same lines initiated by such great, literary works as **Othello** and **The Talisman** in its sympathetic identification with the East and its resistance to hostile and distorting concepts and portrayals. The novel, due to its modernity, dealing as it does with the years immediately following the First World War, creates a contemoporary, political framework where colonialism and racism are confronted directly and in an artistically effective manner. There is no doubt that Forster's position, and at such an early date, was courageous, and that the novel as a whole is an effective refutation and a great condemnation of the British, colonialist rule in India. And although it is written from a liberal, one may say bourgeois, humanist viewpoint, it is, in that respect, a continuation of some of the greatest literary works from Shakesperare to Tolstoy, and quite far from modern distortions and falsifications. One of the strong points, indeed, of the novel, is that Forster recognizes the importance of this viewpoint in its historical context and, thus, understands at the same time its modern limitations.

Conclusion

In the end, it might be useful to go back in these few lines to the terms, orientalism and literary orientalism, around which this essay has re-

vered not only the romantic movement, but extended over the whole of the 19th century in something resembling an intellectual renaissance looking at romanticism within the perspective of this wide, intellectual movement that Raymond Schwab has called the Oriental Renaissance gives it new dimensions and deeper meanings. And here Edward Said's role[21] must be pointed out in the attention he drew to this orientalist and his major work, **La Reniassance Orientale**[22], in spite of their totally opposed conclusions.

Said describes Schwab as "an **orienteur** rather than an **orientaliste**, a man more interested in a generous awareness than in detached classification".[23] This is what qualifies him to study this unique phenomenon that he calls the second Renaissance which, unlike "the classical Renaissance (that) immured European man within the confines of a self-sufficient Greco-Latin terrain, deposited the whole world before him".[24]

Edward Said describes **La Renaissance Orientale** as the peak of Schwab's literary research. He calls it in encylopedic work that begins from the study of the phenomenon of European awareness of the Orient and "the movement of integration by which Europe received the Orient into the body of its scientific, institutional, and imaginative structure"[25] to the opsitive changes that this new knowledge of the East brought about. The book then deals with "case histories" and personal testaments of more than forty different thinkers and writers who were influenced by the East, and with the social and cultural relations that these influences were part of. After that, the book leaves the area of scientific institutions and social **salons** to the field of imaginative writing and literary orientalism discussing, in detail, the influence of the Orient on the works of the great, French writers like Lamartine, Hugo, Vigny, Michelet, Leconte de Lisle, Baudelaire and others. The book also deals with those writers in whose works the East had different reflections leading generally to division and opposition instead of the previous, sympathetic identification, and these include, primarily, Gobineau (author of the doctrine of the inequality of the races) and German and Russian writers.

According to Schwab, "the coincidence of the advent of Romanticism and Orientalism in the West, gave the former its complex dimension and led it to the reformulation of human limits".[26] In spite of Schwab's relative neglect of the economic and political factors in the orientalist movement. his elucidation of it as an intellectual movement, makes his work a unique, orientalist effort, because it is built on a comprehensive, humanist outlook and because Schwab regards the Orient, however strange and unfamiliar it may at first seem, as complementary to the West and vice versa.

The theme of **La Renaissance Orientale** is no less than "the re-edcation of one continent by another" (and this re-education includes the areas of religion, linguistics, archaeology, philosophy, art, science and literature). In its stimulating and comprehensive treatment of this wide topic, the book in turn becomes a part of those great works that "arrange and re-arrange a particular culture's sense of its own identity".[27]

The Talisman and A Passage to India

One of the great works of literary orientalism is Walter Scott's historical novel, **The Talisman,** which occupies, at the same time, a prominent place in the romantic movement and in the development of the European novel. The sympathetic identification with what is supposed to be hostile which we saw in high literary form in **Othello** and, later, in the oriental tale of the 18th century and in the works of the romantic poets and thinkers, ac-

culture is not true, and the rationalist foundations set up in that age actually enabled the writers and thinkers to understand and portray many "strange" or "unusual" experiences including the field of the Orient and of Eastern literatures. Only from this perspective can we regard the products of that epoch, like the oriental tale, as a prelude to romanticism which was truly the epoch of the great flowering of literary orientalism.

Orientalism and Romanticism

In 1800, Frederich Schlegel declared that the highest forms of romanticism were to be looked for in the East. Thirty years later, the period which draws the limits of romanticism in Euorpean literature, Victor Hugo summarized this great turning toward the East by saying: "Au siècle de Louis **XIV** on était hélleniste, maintenant on est orientalist".[18]

It is surprising that this oriental dimension of romanticism has not been given the attention it desreves even though orientalism is a basic element of romanticism and not merely an external aspect of that can be classified with the yearning for the Middle Ages or the search for the exotic.

One of the big objections to Edward Said's **Orientalism** is that he regards romantic orientalism as just another rung in the ladder of westren distortion and misunderstanding of the East, all the way from Aeschylus to Bernard Lewis. In the process, great imaginative writers like Scott and Goethe and great thinkers like Schlegel and Marx, who really sympathized and identified with the East and contributed greatly to its understanding, are thrown overboard. In grneral, Said emphasizes the negative aspects of romantic orientalism so that he can fit it within his frame of hostile, western orientalism. As we said earlier, Said reduces orientalism to an abstract category or "a set of structures inherited from the past", as he expresses it in his Foucaultean terms, and insists on not distinguishing between different orientaists and different stages of orientalism. All this when there was a real break in the historical development of orientalism between the early and middle 19th century (the Golden Age of orientalism) and the modern, orientalist movement (antagonistic and Colonialist in essence) that began in its final decades. Romantic orientalism did not pave the way to hosttile orientalists like Renan, Gobineau or Bernard Lewis. On the contrary, it was the culmination of all the previous positive trends from the Renaissance until the end of the 18th century and the great advance along the way of the scientific investigation of the East.

Edward Said's term, sympathetic identification with the East, which really is the essential element of romantic orientalism, has roots in the previous epochs, especially in works of great writers like Shakespears and Goethe, as well as extending to the works of post-romantic writers like Gogol and Tolstoy. This turning to the East appears not only in the early romantic literatures like German or English, it also covers the late romantic literatures like Russian (Pushkin), French (Hugo) and American (Emerson and Thoreau). We have already quoted Hugo's thesis on Hellenism and Orientalism, but we must not forget that it was Emerson who said that, "all philosophy, of East and West, has the same centripetence"[19] and that, "there is no remedy for musty, self-conceited English life made up of fictions, hating ideas-like Orientalism, That astonishes and disconcerts English decorum. For once there is thunder he never heard, light he never saw, and power which trifles with time and space".[20]

The Oriental Renaissance:

In reality, this great turning to the East co-

as Martha Conant says, "by the time **Zadig** appeared, the European critic of manners and thoughts in the disguise of an Oriental had become a conventional type in the oriental tale".[17]

Critics often call these works tales with an eastern frame or tales of pseudo-orientalism, because they use eastern characters and settings for their own special purposes that may be very far from anything to do with the East. Although this observation is correct on the surface, it ignores, in my opinion, an essential aspect of this oriental tendency of the 18th century European writers and thinkers the age of Neoclassicism and Enlightenment in Europe which may, if fully investigated, force us to re-appraise the very concepts of Neoclassisim and Enlightenment themselves.

One of the best ways of dealing with this issue may be through scrutinizing the contradiction Martha Conant herself falls into. She is quite right in saying that the "orientalism and pseudo-orientalism of the 18th century" paved the way for the use of the oriental material by the romantics, giving as evidence the well-known and significant influence of Beckford's **Vathek**, for example, on the early works of Byron and the spell cast by the **Arabian Nights** on Scott and Wordsworth early in their childhood. From the romantics to the great, realist novelists, and by way of Scott's historical novels, this influence continued to be clear and acknowledged by Dickens, Thackery, Meredith and others.

At the same time, it is clear that Conant feels somewhat embarassed by this orientalist phenomenon. Her insistence that this orientalizing tendency is a part of the romantic movement and that the history of the oriental tale in the 18th century might be considered an episode in the development of English romanticism reveals her belief that orientalism, in essence, does not suit the siprit of Classicism and Enlightenment rationalism which were exclusively linked, according to conventional wisdom, with Grece-Roman civilization. But this is refuted by the numerous examples given in her own book. There is no evidence that the classical and Enlightenment ideals of Johnson or Goldsmith or Beackford or Voltaire or Montsquieu obstructed their orientalizing tendency in any way. Even writers most representative of neo-classicism like Addison or Pope did not escape the oriental influence, and Pope, as Conant herself says, had contemplated writing what he called "a wild Eastern tale", just as Johnson and Goldsmith were later to do. There is also the additional fact that the popularity of these tales did not appear for the first time in England but in France, which was the true homeland of the ideals and principles of Classicism in that age.

Therefore, it is not correct to say that the oriental tale, which goes back to more than a hundred years before romanticism, was an expression of the romantic spirit. It is also not right to say that the writers of that age — and they all were men of the Enlightenment and of Classicism — were somehow rejecting their ideas or suppressing their true beliefe in writing those tales.

It seems to me more correct explantion to say that those writers and thinkers had absorbed the oriental dimension and were able to portary it in their tales and philosophic writings in a way that harmonized quite well with their literary and intellectual outlooks. And if we feel any **disharmony** here, then what needs to be re-considered is our **own** explanations for the spirit of that age and for the concepts of Classicism and Enlightenment. In other words, the view of the 18th century as totally self-enclosed and exclusively tied to Greco-Raman

"a Bloody Farce without salt or savour",[12] he seems to have become a model for the modern critics. And the doyen of modern Anglo-American criticism, T.S. Eliot, has cleary implied that, in fact, Rymer's objections are unanswerable.[13] Later, F.R. Leavis added to Eliot's charges of self-dramatization and narcissism, levelled against Othello, those of "blindness"," lack of self, knowlege" and "obtuse and brutal egotism".[14] And Auden went even further by dismissing Othello outright and calling him the "official hero" of a play that is really centered around its villain.[15]

There is, then, a strong, **inexplicable,** hostile tendency towards this play and its hero in the works of a number of major, modern critics. One is inevitably lead to conclude that the failure of modern criticism with this play my well have to do with racial prejudice. For racial prejudice is what this play is all about. In fact, at the center of the play and at the point where it acquires the philosophic and social dimension revealingly regarded as absent by most modern critics is the dramatic refutation of racism.

Shaekspeare identifies and sympathizes with what is supposedly antagonistic (i.e. Othello, the Moor and the Black) and he portrays Iago (the White) as the repesentative of raciat projudce. His dramatic strategy in this play and his principal method of refuting racism lie this **reversal of the central roles** so that Iago, the noble Venetian, is the criminally corrupt and decadent villain whereas Othello, the Moor, and the typical representative of villainous and corrupt barbarism in the plays of the time,[16] becomes the noble hero.

The question, however, is not merely a technical one connected with the building up of a dramatic antagonism; it is a more fundamental question that reveals Shakespeare's genius at sympathizaing and identifying with the Other-a superb case of what Keats called his negative capability, And, indeed, his transformation of Iago into the reflecting mirror of racist prejudice is one the main sources of the great achievement of this play.

In **Othello,** Shakespeare created the principal model for the subsequent works of literary orientalism, the traces of which we clearly see in the works of great novelists like Scott, Hugo, Gogol and Tolstoy. Moreover, his ability at sympathetic identification, which is at the root of his literary genius and at the root of the artistic temperament generally, becomes a principal aspect of romantic orientalism. At the same time, this play continues to present the great dramatic challenge to racist thinking, which has managed to surface in the remarks of the modern critics and which the lady from one of the Southern American states expressed very succintly in her comment on a performance of the play in her hometown: "But I cannot imagine how Othello can be black".

The oriental Tale and the European Novel

Martha Conant says that "the **Arabian Nights**... is a treasure-house of story perhaps unsurpassed in literature", rightly adding that historians of fiction have not fully recognized the role of the oriental tale in providing the element of plot to the European novel. There is no doubt that the development of studies of literary orientalism in the field of fiction will modify the prevailing views on the rise of the European novel and the art of the novel as an international form.

The clear influence of the eastern setting on works of the great writers of the 18th century, the age of the rise of the European novel, like Voltaire, Montsquieu. Johnson, Goldsmith and others, is great proof of the importance of the oriental dimension in the formation of this new art. Again

vested of his sultanic imperiousness and of his virile exploits.

Consquently, both Schahriar and Rochester admit the Faultiness of their previous courses and accept these intelligent heroines as their wives. Schahriar concludes the tales by telling Scheherazade: "I receive you entirely into my good graces, and I will have to be looked upon as the deliverer of the many damsels, I have resolved to have sacrificed,, (Vol. 4, 312)[22]. Similarly, Rochester tells Jane: "I never met your likeness. Jane, you please me, and you master me - you seem to submit, and I like the sense of pliancy you impart; and while I am twining the soft, silken skein round my finger, it sends a thrill up my arm to my heart. I am influenced - conquered; and the influence is sweeter than I can express; and the conquest I undergo has a witchery beyond any triumph I can win" (Ch. 24, 289).

IV

Before discussing the numerous allusions to the Orient in **Jane Eyre**, it is necessary to examine what most Freudian critics consider "reversal of roles" in the concluding chapters of the novel. According to such critics, the plain and feeble orphan truns out to be dominating and powerful, while the imperial, supercilious sultan is transformed into a helpless cripple "a sightless Samson" or "a caged eagle whose goldringed eyes cruelty has extinguished" (Ch. 37). To substantiate such a reading of the novel, the same critics maintain that Jane is a neurotic heroine who, while suffering from a debasing feeling of inferiority, craves for the sexual consummation she cannot attain in a sexuel relationship with a domineering Byronic male who always reminds her to her inferiority and insignificance. Thus, these critics conclude, Charlotte Brontë allows Rochester to be transformed into a helpless creature whom her heroine can dominate and guide and with whom she can live quite happily with no feelings of inferiority, of nothingness.[23] Such critics as Martin Day, Richard Chase and Sarel Eimerl carry the argument even further, suggesting that Rochester's loss of his eyesight and his hand represents "a symbolic castration," for the "loss of part of a limb is a symbol of impotence."[24]

The fault with this explanation is that it based in Freudian assumptions which cannot be substantiated from the text. It clearly igonres the fact Rochester has admitted his defeat even before the holocaust at Thornfied (see Ch. 24, 289). Thus, the loss of his eyesight and his arm symbolizes something in the novel which has nothing to do with castration. On the other hand, the same explanation ignores Jane's later talk about Rocherser's "blind ferocity" (Ch. 37), which implies that his unbridled passion is even more vigorous than before. Although blinded and maimed, Rochester still retains that ultramasculinity and that volcanic sexual urge which make him so attractive to Jane. After telling him about John Rivers' offer to marry her, "jealousy had got hold of him: she stung him" (Ch. 37). Clearly the change in Rocherser is moral rather than physical. If he were still the same sultan of Thornfield, he might well look upon Jane and John Rivers with that imperious air which is exclusively his. In the present situation, however, he can d [illegible] othing but ask her with manly jealousy whether [illegible] efers the "graceful Apollo," the "grecian" [illegible] ivers to him, "a vulcan - a real blacksmith, [illegible], broad-shouldered; and blind and lame into [illegible] bargain". (37) While asking her this ques- [illegible] Rochester is certainly convinced that Jane [illegible] rs him to John Rivers because he can offer her [illegible] Rivers never can: sexual love. Perhaps, Jane

and thus make the whole experience more exciting. The audaicous, resourceful, intelligent and eloquent Jane is clearly modelled on Scheherazade, the heroine of the frame story in the **Arabian Nights.** Schehrazade, we are told, "had courage, wit and penetration infinitely above her sex; she had read abundantly, and had such a prodigious memory that she never forgot anything. She had successfully applied herself to philosophy, physic, history, and the liberal arts" (Vol. 1, 14). We know that Jane reads books, draws pictures, teaches Adele and plays the role of a nurse for Mason after he has been attacked and wounded by his mad sister.

More important than these parallels, however, are the heroines' courage, eloquence, deep insight, and capacity for understanding and defeating their masters' designs.When Scheherazade resolves to marry Schahriar, her father cries, "have you lost your sense, daughter, that you make such a dangerous request to me? You know that the sultan has sworn by his soul that he will never lie above one night with the same woman, and to order her to be kill'd the next morning... Pray consider well to what your indiscreet zeal will expose you" (Vol. 1, 14). Similarly, when Mrs. Fairafax becomes acquainted with Rochester's intention to marry Jane, she warns Jane of the dangers of such a marriage:

> "I am sorry to grieve you," pursued the widow; "but you are so young, and so little acquainted with men. I wished to put you on your guard. It is an old saying that 'all is no gold that glitters'; and in this case I do fear there will be something found to be different to what either you or I expect" (Ch. 24, p. 293).

Thr heroines laugh at such warning because they embark on such an adventurous course to satisfy their inner craving for excitement, challenge and for active participation in life. Jane's method of counteracting Rocherser's imperiousness and playful humour is basically the same as Scheherazad Both use their gifts to win their masters' favour and to compel them not to pursue their old designs. Scheherazad the most entertaining and intelligent heroins ever depicted literature, summons all her mastery of the art of story-telling to capture Schahriar's attention and to pamper his susceptibility to suspense, until after the passing of thounsand and one nights Schahriar changes his attitude to women and becomes devoted to Scheherazad Thus, Scheherazade's tales contribute much.

> towards removing the sultan's perjudice against all women, and sweetening the violence of this tempter, that he conceived a great esteem for the sultaness Scheherazad, and was convinced of her merit and great wisdom, and remembered with what courage she exposed herself voluntarily to be his wife, knowing the fatal destiny of the many sultanesses before her (Vol. 4, 311).

Similarly, Jane Eyre submits herself voluntarily as Rochester's wife, though she knows of his sexual exploits on the continent and, later on, of his marriage with Bertha Mason. Charlotte's heroine clearly attempts to emulate Scheherazade; thus whenever Rochester summons her to his presence, she "prepares an occupation for him" (Ch. 24, 299), telling him a story, showing him a picture or asking him to sing, always "pampering that susceptible vanity of his; but for once, and from motives of expediency, I would e'en soothe and stimulate it" (Ibid.). Instead of letting him exercise his power of teasing and frustrating her—as is his habit with others-, she is able to use his own method in dealing with him, thus disarming him by her playful humour and her sarcastic submission until he is di-

III

As the whole Angrian saga, in which Zamorona figures as Charlotte's ideal hero, "had been recognzably 'lifted' from the Arabian Nights,"[16] it is quite reasonable to propose that both Zamorona and Rochester are modelled on the heroes of the **Arabian Nights..** more specifically on those who are more embittered in their lives than either Byron or Rochester, and whose sadistic interest in tormenting women is greater and more intense than Byron's. While the young Charlotte draws on the fairy tales of the **Nights** to create her Childhood's imaginary world, in maturity she finds the Arabian tales of love, despotism and adventure more appealing; for the voluminous collection contains tales that appeal to every taste.[17]

More to the purpose of this essay, however, are the "Harun Frame-Stories" which deal with a Caliph who, though endowed with everything, is fundamentally embittered, disillusioned tragic. He aske for Masrour's (his sword-bearer) suggestions about the best way to entertain himself; but instead of showing interest in these suggestions, he indulges in teasing Masrour in a playful humour which is not different from Rochester's. Indeed, Rochester resembles Harun not only in his homour or his possession of horse — though not a servant — named Mesrour, but also in his sultanic attitude to Jane and women in general - - a point which I shall deal with at length later on in this essay. In his feeling of remorse and in his craving for amusement, Rochester is not different from Harun.[18] Indeed, Rocherser even attempts to emulate Harun who roams the city in disguise to rederss wrongs or to unite lovers[19]. Rochester also disguises himself as a fortune-teller, not only to test Blanche Ingram's fidelity and her feelings towards him, but also to ascertain whether Jane really loves him.

The fortune-teller motif is closely related to another aspect of the romantic machinery of **Jane Eyre** which demonstrates Charlotte's indebtedness to the**Arabian Nights.** Incited mistrust of woman as a result of his many amours-with Céline, Giacinta, and Clara- Rochester disguises himself as a fortune-telling gipsy to be sure that he will not choose for a wife a depraved woman like his bought mistresses, or a mad one like Bertha Mason. More important however, Rochester sadistically enjoys teasing and taunting women because his sexual exploits and his marriage with the mad Bertha Mason cause him to mistrust womankind in general. He is more embittered than Bryon because he is cheated and deceived more than once. He is indeed a Schahriar — like figure, for Schahriar — the king of the framing story in the **Arabian Nights** — discovers that his beautiful wife is involved in a shameful adulterous relationship with a hideous black eunuch named Masoud. This disclosure leads him to believe that novirtuous woman exists.Ultimately, Schahriar rosolves "to wed one every night, and have her strangled next morning" in order to "prevent the disloyalty of such as he would afterwards marry"[20]. Both Schahriar and rochester are married and unmarried at the same time. In Schahriar's case, "everyday a maiden was married, and every day a wife was sacrificed." Rochester is married to Bertha Mason, but he prefers to keep her locked up in an attic to pervent her from bringing about his destruction and death.

In their Byronic voluptuousness,[21] brooding pride and in their sense of guilt (for Schahriar suffers from a terrible sense of guilt as a result of sacrificing so many beautiful girls), both Schahriar and Rochester attract young, beautiful girls who, while driven by a strong craving for love and by a masochistic delight in being loved and tortured by such men, plan to counteract their "Masters", designs,

> In those days I was young, and all sorts of fancies bright and dark tenanted my mind: the memories of nursery stories were there amongst other rubbish; and when they recurred, maturing youth added to them a vigour and vividness beyond what childhood could give (Ch. 12).

This passage is central to understand the artistry of the novelist in **Jane Eyre.** Jane's tendency to color reality with fantasy is identical with the novelist's method of imposing fantasy on actual experience, thus transforming experience into fictior. The passage above also reveals Charlotte Brontës belief that she cannot part with her childhood imaginary world, a belief she asserts in "Farewell to Angria", written in 1837:

> ... it is not easy to dismiss from my imagination the images which have filled it for so long; they were my friends and intimate acquaintances, and I could with little labour describe to you the faces, the voices, the actions of those who people my thoughts by day and not seldom stole strangely into my dreams by night. When I depart from these, I feel almost as if I stood on the threshold of a home and bidding farwell to its inmates. When I strive to conjure up new images I feel as if I had got into a distant country where every face was unknown and the character of all the population an enigma which it would take much study to comprehend and much talent to expound.[13].

I have given this quotation at length not only because it demonstrates her lasting attachment to that Angrian world of fanciful happenings and of fairies, but also because that imaginary world closely connected with Charlotte Brontës mature experience and participation in real life. A woman with as limited an experience as Charlotte Brontë draw heavily on her early readings and on her fanciful Angrian romances because these dominate her imagination, While her later experiences seem as vague as traveller's recollections of a previous tour in "a distant country". Thus, when studying Charlotte Brontë, we should always remember that her early readings in imaginative literature become central to her whole experience as a governess, a teacher and as a novelist. In fact, Jane's experience — which is identical with the authoress — demonstrates that she tends not to cope with reality, but to impose her perconception and fantasies on it, accepting what is consistent with them but rejecting what is not in keeping with her own taste.

To be more specific, we should go back to Zamorona, the imaginary hero of Chrlotte's Angrian romances, in order to understand Jane's relationship with Rochester, which is identical with the authoress love experience with M. Heger. Zamorona is more or less an Eastern prince, 'invested with something... superb. impetuous, resitless. His hair was intensely black, curled, luxuriantly...."[14] This imaginary hero is endowed with Byron's brooding pride and voluptuosness, Thalaba's intelligence, and with Vathek's imperiousense. Thus, he anticipates Rochester and paves the way for Charlotte's infatuation with M. Heger. In the words of Charlotte's modern biographer, Winifred Gérin, "Rochester had no other antecedents but Zamorona, Charlotte's first and most enduring creation.... The reality of Zamorona was irrefutable and had preceded the reality of M. Heger;... without it, the living man would never have gained so complete an ascendancy over Charlotte, for he was in great measure a projection of her imaginary hero".[15]

the Brontës — Thackeray and Beckford among them — read these books, but in few can they have generated so lively a creative impulse. So intense was their immersion in a book that they had only to read to identify themselves with the characters; from this to acting the parts in dramatized reconstructions of the stories was but a step (this they called 'establishing a play') and then to add to the original plots was a natural consequence of their tireless invention.[8]

The Brontës' early interest in the **Arabian Nights** is central to their artistic vision for, as Miss Gérin demontrates, their vision "became imbued with Arabian imagery. They moved in deserts of undulating sands, slept under palm trees, drank from fountains, were intoxicated with the scent of lotus lilies, erected thrones set with diamonds and rubies for themselves from which they dictated the laws governing all their games"[9] Thus, their "Glass Town" sequence of tales abound with Arabian themes, images and allusions. Among their tales is **The Twelve Adventurers** in which the Bronte children themselves figure as heroes, "Chief Genius Tallii, Chief Genius Brannii, Chief Gentus Emmii and Chief Genius Annii". It is Charlotte's contributions to those tales, however, which are interesting. In such tales as **The Country of the Genii** and **Tales of the Islanders,** Charlotte reveals an imagination greatly influenced, shaped and colored by her early readings of the **Arabian Nights.**

II

Charlotte Brontë's career as a novelist should be studied as a struggle to release her imagination from the overwhelming impact of these fanciful tales, In the words of Winifred Gérin, "On Charlotte the influence of this early belief in magical powers was deep and lasting; the effort to combat it became more than the adolescent's usual painful squaring with reality; the creative artist in her suffered a life-long struggle to overcome the lure of the fabulous, in which she had not only believed but participated in childhood".[10] Even at the age of 23, Charlotte was still under the influence of that fanciful world, trying hard to release her mind from its dominance. Thus in her "Farewell to Angria", she writes:

> Still, I long to quit for a time that burning clime where we have sojourned too long- -the mind would cease from excitement and trun now to a cooler region where the dawn breaks grey and sober, and the coming day, for a time at least, is subdued by clouds. [11]

It is not easy, however, to release the mind from the powerful and deep-rooted influence of the **Nights,** which together with Byron's oriental poems and Southey's **Thalaba** and Martin's paintings — kindled and fed Charlotte's imagination during her early life of seclusion.[12] A notable break from the imaginary world of Charlotte's Angrian Tales occurred when the author committed to writing her personal recollections and intimate experiences in **Jane Eyre.** But even in this autobiographical work Charlotte's vision of reality is clearly colored and shaped by her readings. Indeed, the novel reveals that the heroine, who speaks for the authoress, approaches reality with preconceptions and impressions that are evolved under the influence of imaginative literature. Thus, after meeting Rochester for the first time, Jane associates him with supernatural beings, while she sees his dog as a "Gytrash" (Ch. 12). With an apologetic tone, the heroine explains that maturity brings a vigour and vividness that enhances her childhood experience:

and emotional deprivation. Thus, her descriptions of "forlorn regions of space", "a wrecked boat", "solitary rocks" and of "a cold... ghastly moon glancing through bars of cloud at a wreck just sinking". reveal a great deal about Jane's sensitive mind writhing in an agony of loneliness.

Such a mind is perhaps more receptive than normal to fairy-tales and more susceptible to hallucinations, superstitions, presentiments and portents. Jane's extra-sensitiveness, indicates a vital imagination which, while suffering from isolation and lack of amusement, searches for food to keep itself busy. Thus, Jane has either to communicate with her dead uncle's spirit or to enter the world of the **Nights** and **Gulliver's Travels.** When she attempts to communicate with spirits in the red room, Jane finds herself unable to bear even the presence of her uncle's ghost. Ultimately she shakes locked door in a frenzied effort to escape. After this experience, Jane realizes that she is too weak to communicate with spirits in a manner similar to that practised and followed by the people of the **Nights** and the **Tales of the Genii.**

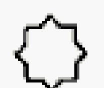
Jane is more inclined to search for entertainment, amusement and fun in the world of the **Nights** and **Gulliver's Travels,** especilly after her failure to summon her uncle's spirit to release her from Mrs. Reed's oppressive dominance. Both books occupy an important place in her web of childhood because they provide compensation for her emotional deprivation and social alienation. Jane's readings in imaginative literature broaden her vision, activate her imagination and develop her forceful, defiant spirit. Thus, when Mrs. Reed torments her, Jane gives vent to her indignation, denouncing Mrs. Reed as callous and merciless (Ch. 4).

At Lowood, Jane demonstrates that the impact of imaginative literature on her is salutary rather than harmful. Seeing Helen Burns absorbed in reading **Rasselas,** Jane asks to examine the book, but "a brief èxamination convinced me that the contents were less taking than the title: (Rasselas) looked dull to my trifiling taste; I saw nothing about fairies, nothing about genii; no bright variety seemed spread over loosely printed pages" (Ch.5). Jane rejects the oriental fatalism represented by Helen Burns, Imlac's disciple, and renounce the whole idea of predestination and resignation because of her enormous vitality and hunger for life and love. That **Rasselas** contains "nothing about fairies" simultaneously means that it advocates submission and resignation. In Jane's terminology "fairies" and "elves" smybolize sexual passion, active life and love. Thus, Rochester insists on calling her a fairy whenever he refers to her sexual attraction.

No matter what the mature Jane says about her childhood's "trifling taste", she clearly associates the **Arabian Nights** and **Tales of the Genii** with the active, colorful life for which she craves. In this respect, Jane Eyre speaks for her creator's early infatuation with these books.[6] As the editor of the Brontes' juvenile romances remarks, in addition to the books in Patrick Brontë's study there were "occasional shelves in the bedrooms hold/ing/ family favorites worn shabby by much reading, such as the **Arabian Nights** and titles by Bewick, Johnson, Scott, Byron, and Southey".[7] The influence of the **Arabian Nights** on the Brontës was great and lasting. In her extellent biographical study of Charlotte Bronte, Mrs. Gérin says:

> Of their (the Brontës) own earliest children books Aesop's **Fables** and the **Arabian Nights' Entertainments** appear to thousands of have been their favourites. Thousands of children before and since

وزارة الثقافة والاعلام



سلسلة كتب الثقافة المقارنة

الاستشراق

٥

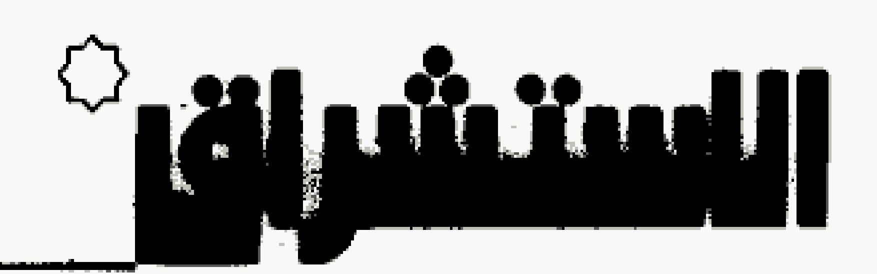
العنوان : اعظمية ــ بغداد ــ العراق ص. ب. ٤٠٣٢. تلكس : ٢١٤١٣٥. هاتف : ٤٤٣٦٠٤٤

المراسلات كافة تعنون باسم رئيس التحرير



دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد ــ ١٩٩١



المحتويات

تصميم : سلسبيل ناجي شاكر

متابعات في الاستشراق

حوارات في الاستشراق

أ.د. محسن جاسم الموسوي

مداخل المثقفين العرب للاستشراق:

التآلف والاختلاف

- الثلاثينات -

لم تتأكد السمات المتداخلة لجدلية التأليف والاختلاف في الفكر العربي إزاء حركة الاستشراق كما تأكدت في الثلاثينات برغم كل ما شهدته حركة التنوير من ردود افعال متفاوتة انعكست في المواقف والكتابات التي توجتها بدون شك سجالات الشيخ محمد عبده. ويمكن ان تعد كتابات محمد افندي قدري لنقد الفكر الغيبي في كتابه «في التمدن»، تمهيداً حتى قبل استاذه رفاعة الطهطاوي، الا ان تأكيداته على سلطة العقل بديلاً للنقل والتبعية كانت مجرد بذار في أرض لم تستعد بعد لاستقبال هذا الرأي، كما انها لم تتهيأ بعد لمراجعات عبدالله النديم التاريخية بشأن الشورى والخلف في (رسالة الصديق). وما يقال في ميدان المراجعة يشمل ايضاً ما جاء به أديب اسحق (العصر الجديد) عام ١٨٧٩، وسعيد البستاني (الحاكم والمحكوم) في العام نفسه، حول مفهوم الدولة العصرية وما تستدعيه من تقييد للملك وإفادة من منجزات التقدم قبل ان يتناول الكواكبي وغيره هذه القضية في ضوء ما كان مطروحاً حينئذ من قبل الغربيين، مستشرقين ومفكرين، ازاء الاسلام وكما يرونه في الدولتين العثمانية والفارسية. ان الارضية التاريخية للتنوير كانت تتهيأ ضمن جدلية التآلف والاختلاف مع الفكر الغربي بحكم العوامل التي حتمت ذلك كالحملة الفرنسية على مصر ومشاريع التبشير والتجارة والاتصال والاستعمار، وما رافقها من عوامل هامشية كالترحال والدراسة .... الخ[1].

وسواء جاءت هذه الكتابات عند هؤلاء او عند غيرهم كحسن شمسي والشيخ علي يوسف او خيرالدين التونسي، او عند مجموعة مفكري الشام كسليم النقاش وأمين وشبلي شميل وشكيب ارسلان واليازجي وسليم البستاني، فانها لم تظهر من فراغ، بل كانت تتجاوب مع تحديات الواقع الجديد، العملية والفكرية، أي تلك التي تظهر عند رينان او عند مونتسكيو في (روح الشرائع)، والتي كانت تلفت الانتباه الى مشكلات معقدة لم يكن ميسوراً تناولها بأحادية مادام منطلقها هو الآخر متعدد النظرة والهدف في عصر اختلطت فيه الغايات بالافكار والاساليب. أي ان فكر القرنين الاوربيين الثامن عشر والتاسع عشر تميز بمواصفات عديدة غير ردة الفعل والرومانسية المضادة، أبرزها: تغليب العقل على النقل، وما يعنيه ذلك من اعادة للنصوص وقراءاتها واستدراك المستلزمات الجديدة. وثانيها،

(*) دكتوراه في الادب الانكليزي المقارن، جامعة دالهوزي الكندية ١٩٧٨. استاذ الادب الانكليزي المقارن في جامعة بغداد/كلية التربية يشغل حالياً وظيفة مدير عام الشؤون الثقافية في وزارة الثقافة والاعلام، رئيس تحرير مجلة آفاق عربية.

رعاية الانسان ازاء كل ما هو خارج عنه، وثالثها: رفض السلطة الكنسية، وعندما يبصر الشرق في ضوء انظمة الحكم القائمة فيه، كان لا بد من ان يلتبس الامر عند عدد كبير من هؤلاء بين الاسلام ديانة وبين نظام الحكم الموجود آنذاك في الامبراطورية العثمانية او في بلاد فارس، كما لا بد من ان يلتبس الأمر بين قراءة التاريخ السياسي للدولة العربية منذ الخلافة الراشدية وبين الاسلام، أي بين «الاستبداد» السائد ومردوداته وتبعاته في غياب الفكر السياسي الفعال وبين القيم الاسلامية الداعية لما هو مختلف، وهو ما تنبه له عشرات الباحثين والمؤرخين والدارسين العرب أمثال محمد عبده والكواكبي وبعدهما علي عبدالرازق في الاسلام واصول الحكم (١٩٢٥)، وفضلاً عن ذلك، يمكن ان نتصور ايضاً القصدية التي ترافق وجهة النظر هذه عند عديدين تربوا في فكر مختلف، يناهض الثقافة العربية والاسلامية. الا ان الاتجاهات الاساسية لمهاد التفكير تشكلت في محورين،

● **المحور العنصري**: الذي ينبني على أساس التناقض والتقاطع، متجسداً في فكر تنمان وارنست رينان والذي أثر كثيراً على الافكار اللاحقة داخل «ايديولوجية الحضارة الغربية».

● **المحور الوضعي**: الذي يتمخض عن التجريبية السائدة في عصر التنوير، ويتعامل مع الوقائع والاحداث تعاملاً عصرياً، مرهوناً بالفلسفة السائدة لروح العصر بكل مدينيتها وتناقضاتها واسقاطاتها. وليس سراً ان تأثير أوغست كونت على المثقفين العرب كان كبيراً جداً في القرن التاسع عشر.

وعلى الرغم من ان هذا المهاد الفكري ـ السياسي يقود ضرورة الى سلسلة من المواقف والافكار والآراء، الا ان اتجاهاته الاساسية انعكست بصورة واضحة على قضايا الصراع الحضاري ـ الديني، وهو ما تناولته رداً كتابات عديدة أسهم فيها الطهطاوي وبعده الشيخ محمد عبده، ومصطفى الغلاييني (الاسلام روح المدنية، ١٩٠٨) وغيرهم. واذا كانت هذه الكتابات تتوجه ضد ساسة ومفكرين كاللورد كرومر وسابقيه، فإن ردة فعلها تتناول تحدياً معلناً داخل سلطة المستعمر وادواته المختلفة ويضمنها دعاة «الاستشراق السياسي». وتفرع عن هذا الصراع ضرورة اتجاه آخر يرى في الموقف المضاد مادة قابلة للأخذ والرفض في آن واحد، كما هو شأن مراجعة النصوص التاريخية، والتفريق بين السلطتين المدنية والدينية، والتنويه بمخاطر الاستبداد. وأسهم في هذه الكتابات عديدون، منذ رسالة الصديق لعبدالله النديم، والعصر الجديد لأديب اسحق (١٨٧٩)، والحاكم والمحكوم لسعيد البستاني (١٨٧٩)، لترفد هذه بكتابات حسن شمس، والتونسي، والشيخ علي يوسف، وبعدهم عبدالرحمن الكواكبي (أم القرى) و(طبائع الاستبداد)، ليصبح الدافع الاساس لهذه الموجة هو تحديث المجتمع الاسلامي عند مجموعة أهل الشام، او «التحديث» العلماني عند فرح انطون (مجلة الجامعة ١٩٠٠ ـ ١٩٠٨)، ولربما صهرت هذه الدعوة الى «ليبرالية» احمد لطفي السيد وآخرين، لتظهر عنها وجهات نظر «علمية» ازاء الحاضر عند (سلامة موسى) او (شكيّة) ازاء التاريخ عند طه حسين او «عقلية» عند الشيخ علي عبدالرازق في الاسلام واصول الحكم (١٩٢٥)، او استقرائية عند مصطفى عبدالرازق في تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، وهو اتجاه لا يمكن ان يكون قليل العلاقة بما ظهر قبله في يقظة امة العرب في آسيا التركية (١٩٠٥/بالفرنسية) لنجيب عازوري: فالدعوة الى عزل السلطتين الدينية والمدنية من جانب ونقد الاستبداد من جانب آخر تظهر عن روح العصر، لكنها روح

العصر التي تدخلها المثاقفات الدائرة حينئذ وتؤثر فيها بكل ماتشتمل عليه من وجهات نظر ايجابية او سلبية ازاء الواقع العربي الاسلامي، ديانة وشريعة وفكراً ونظرة حياتية ازاء الماضي والحاضر. ولهذا السبب كان قسطنطين زريق يكتب في الوعي القومي (بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩) مثلاً متحدثاً عن روح جديدة تنبعث عن الغرب لتؤثر في العرب، لكنه شدد على ان هذه الروح سرعان ما اصبحت «عاصفة هوجاء» بعد الحرب الكونية، لعبت بالعرب ذات اليمين وذات الشمال: فثمة انفتاح عربي على الفكر الغربي، وثمة تحدٍ سياسي قائم بشكل سلطة محتلة ايضاً، وثمة صراع بين «عثمانية» متخلفة محتلة بلبوس الاسلام واخرى متحضرة مغايرة وغازية.

وبقدر ما كانت الافكار الآتية من الغرب متفاوتة بين المعرفي، والعلمي المتخصص، والفلولوجي والتفسيري او العنصري والمتأصل في عقدة المستعمر، كان المثقفون العرب يتوزعون ايضاً في عدد من الاتجاهات التي يمكن جمعها في تيارين عند نهاية القرن الماضي، تيار يرى في القادمين تهديداً دينياً وحياتياً، وآخر يرى فيهم مقدم حضارة؛ وكان لا بد من ان يتوجه اصحاب الموقف الاول للرد على كل ما يعدونه تشويهاً فكرياً او سياسياً او دينياً، كما فعل الشيخ مصطفى الغلاييني مثلاً في كتابه الاسلام روح المدنية او الدين الاسلامي واللورد كرومر (بيروت: ١٩٠٨). ويختصر الغلاييني غايته بهذا البيت من الشعر:

وأن بني الاسلام والشرق كلهم
يودون لو يمحى الهوى والتعصب!

اذ لم يكن في اليد حيلة غير اعلان هذه الرغبة ازاء أمر ثابت عند الساسة الغربيين، ويقتبس الشيخ الغلاييني عن مصطفى لطفي المنفلوطي قوله في المؤيد،

لم ينشر اللورد كرومر كتابه ليؤثر به على نفوس المصريين او ليقنعهم بصحة ما يقول عنهم . . . وانما أراد به ان يشوه سمعة المصريين في العالم الغربي انتقاماً منهم ليغضبهم اياه والحادهم على معاكسة اغراضه وفساد سياسته، وتشفياً من دينهم دين الاسلام الذي يعتقد انه العروة الوثقى التي ألفت بين المصريين وجمعت كلمتهم على مقاومة كل مشروع انكليزي يمس بجامعتهم الدينية.[٣]

وعلى الرغم من ان الشيخ مصطفى لطفي يحمّل كرومر معتقداً لا يتوافق مع فرضياته واستنتاجاته في كتابه تماماً، الا انه محق في ان الكتاب يعجز عن التأثير في المصريين، لأسباب اخرى غير التي خصها بالذكر تتعلق بطبيعة الكتاب وتوجهه الى القراء الغربيين اولاً وأصلاً. لكن مثل هذا السجال يكشف عن حرص الدارسين والشيوخ المسلمين العرب في حينه للتصدي لما هو مكتوب عنهم من قبل الغير، فكما يستعان بـ(المنصفين) في الجدل، تجري مواجهة الخصوم. وهكذا يورد الغلاييني ردوده مثلاً من منطلقات دفاعية، تفترض الآخر مهاجماً، لتسقط حججه بالتتابع، محققة في الأمور ذات المرجعية التاريخية المتداولة والمعروفة نجاحاً، كما هو الأمر في الفقرة الاولى من الردود الآتية مثلاً،

١ ـ لا يحق لكرومر مقارنة الاسلام بحضارة مسيحية، اذ لا توجد مثل هذه الحضارة، أي تسميتها، ما دام الفصل بين الدولة والكنيسة قائماً منذ زمن، وما دام مبتغى الترقي المسيحي اوروبياً، وهذا ترقٍ دنيوي.

٢ ـ ان الدين الاسلامي هو السبب الوحيد لخلاص اوربا.

٣ ـ ان الاسلام دين وشريعة، وكلما دعت مصلحة الأمة الى مخالفة نص، فذلك يؤثر على غيره .

٤ ـ ان مظاهر المسلمين هي التي تحتمل التقدم، كما ينقل عن جرجي زيدان[٣].

٥ ـ يشيد دارسون غربيون من هم على شاكلة اسحق تايلر وكارلايل وواشنطن ايرفنغ وسيديو ولوبون ودروي وايركاهارت وليون روش بـ (الشريعة الطبيعية) ومبادىء المساواة والزكاة في الاسلام .

٦ ـ لولا التمدن الاسلامي لما نهض الشرق، تماماً كما كان باعثاً لنهضة الغرب . وينقل عن روبرتسن قوله «في الزمن الذي كان العرب يتدارسون فيه هذه العلوم وينشرونها في بلادهم كان اهالي أوربا في حالة لم يزالوا يندبونها حتى اليوم»[٤].

٧ ـ ناقش الغلاييني كرومر في مواضيع التعصب والقصاص والمرأة وغيرها، واستند الى شتى الآراء ليظهر غلبة الغاية والقصد على كرومر .

والمهم في رد الغلاييني ليس مسعاه ونيته، بل طريقة المعالجة واسلوبها، أي منهجية الرد التقليدي التي تستعين بما يأتي عن الغربيين على انه مصدر قوة، فاعتراف الآخر بالعرب حضارةً وكياناً يعني ضمناً تعظيم هذا الآخر والوثوق بسيادته . كما ان هذا الاستناد الى الآخر، أي الغرب، يحتمل الترويح النفسي وتجاوز الحاضر وملابساته وشدة وطأته، اذ يكفي النفس ان تتذكر عظمة زالت لتطمئن الى حاضرها، ويكفيها اعتراف العظماء بها لتعيد تشكيل مرجعيتها بين الاسلام والغرب.

وليس صعباً تجاوز هذا الأمر او ذاك لايجاد حل وسط تجمع عنده الآراء المختلفة، الداعية الى توفيقية معينة، طيلة هذه السنوات، ولغاية الافتراقات الاساس في مواضع فكرية وسياسية وثقافية، بدت فيها بارزة كتابات طه حسين وعلي عبدالرازق وقسطنطين زريق برغم استمرار مداعبة النقائض بالتمنيات والاعتبارات.

ولتبين مسيرة التآلف والاختلاف، يمكن ان نمر بكلمة صاحب مجلة المقتطف لتأبين الراحل د. صروف في مايس ١٩٢٨، عندما قال «ان الشرقيين لا يستطيعون ان يباروا الغربيين في ميدان العمران الا اذا أخذوا أخذهم في درس العلوم الطبيعية وجعلها وسيلة لاتقان الزراعة والصناعة، ودرس العلوم الفلسفية وجعلها قاعدة للآداب والاخلاق والمعاملات. . .

[لكن] تيار العلم لا يعرف السكون»، فالمباراة عنده لا بد منها، وكذلك الافادة المعرفية المتقدمة باستمرار. لكنه لا يطرح فكرته على أساس تغريب الشرق، بل على أساس الافادة والتمايز في آن واحد، ضمن جدلية التآلف والاختلاف التي بدأت تتأكد منذ العقدين الاولين. وقال في كلمته ايضاً «أفلا نستطيع نحن ان نمزج علم الغرب بشطر من فلسفة الشرق، وأن نخفف مادية الغرب بشيء من روحانية الشرق فنخرج للعالم وللحياة حضارة جديدة فلا تكون حضارة مصرية فحسب ولا حضارة عربية فحسب، بل حضارة عالمية». أي ان جدلية التآلف والاختلاف تطمح دائماً الى النمط الاوسع للحضارة، او الحضارة بدون حدود[٥].

لكن السمات المتداخلة لهذه الجدلية يمكن ان تظهر بشكل اوسع في تقويم صريح للباحث محمد كردعلي نشره في عام ١٩٢٨ وخص به حركة الاستشراق: اذ وضع مجمل وجهات نظره في سياق العلاقة بالاستشراق من جانب وفي السياق

التاريخي ـ السياسي للحركة نفسها منذ ان أخذت العصور الاوربية الوسيطة من معارف العرب ولغتهم بصفتها لغة أدب عالٍ تحتاج هذه العصور اليه في تهذيب اخلاقها ومعارفها برغم خشية الفئات الحاكمة، والكنيسة تحديداً، مما تعنيه الافادة من المعارف العربية الاسلامية من اضعاف للايمان الكنسي. ولهذا لم يكن مستغرباً ان تكثر الترجمة في ايطاليا وتتسع بينما كانت اسبانيا تحرق مؤلفات العرب. لكن اتجاه الأخذ عن العرب اكتسب مواصفاته السياسية والتجارية ايضاً عند (الثورة الاستعمارية) في الغرب واشتداد الحاجة الى آداب العرب وعلومهم لاغراض جديدة تحتمها هذه «الثورة»، وهو اتجاه تعزز في عصر التنوير، وتزايد سلطة العقل، مقروناً بنزوع اوسع للتعامل مع الانسان على انه متتبع للمعرفة اينما حل ورحل، حتى اصبحت المانيا، فضلاً عن انكلترا وفرنسا، ميداناً اساسياً لنقل أمهات الكتب وتحقيقها. وينقل عن هومبولد قوله «ان من اجل نتائج المدنية الحديثة ان تؤلف جميع الامم المستنيرة أسرة واحدة عندما تمس الحاجة لخدمة العلم والآداب والفنون وكل ما ينشأ من تقرير حقيقة وينبعث عن فكر وحس ويرتفع به الانسان الى ما فوق الحاجات العادية في المجتمع»[٦]. واذ ينظر محمد كردعلي الى الجهد الاستشراقي (أو جهد علماء المشرقيات) فانه يخص بالاشادة والثناء المواصفات المعرفية لهذا الجهد، لا سيما جوانب تحقيق النصوص وفهرستها وتدقيقها وتهميشها واستعادة اصولها ومطابقتها ونشرها. ولهذا يقول في استقصاءاته لمجموع ما أعدوه ونشروه،

«أعلى دي ساسي ودي سلان ورينو وفليشر وستنفيلد وفلوغل وفريتاغ وموللر وساخاو وألورد ودوزي ودي خوي وجوينبول وهوتسما وفان فلوتن وليس وُرَيت واميدروز ومرجليوث وبوير ويفن ولايل ومكراتني وجويدي ونللينو وكودرا ورييرا وغولدميهير وكركاس ورمزن وغوتولد وتورنبرغ ومن تبعهم ومشى على أثرهم ممن طبعوا الامهات او طبعت تحت نظرهم وبتحقيقهم ـ هؤلاء الرجال أعلوا مقام المشرقيات في الغرب»[٧].

لكن الشيء الذي لا بد من ذكره عن التمهيد لموضوع التأثيرات الفعلية للاستشراق في الفكر العربي في سياق الجدلية المذكورة هو ان المستشرقين لم يكونوا مجموعة من المؤلفين والكتاب الذين يمارسون الكتابة في الغرب حسب، بل ان اغلب هؤلاء كانوا اعضاءً في المجامع العلمية العربية، لا سيما المجمع العلمي العربي في دمشق، بحيث ان قائمة اعضاء المجمع التي ظهرت في الجزء الاول من المجلد السابع (كانون الثاني ١٩٢٧) ضمت ثمانية وثلاثين اسماً[٨] كانوا يتفاعلون مع الكتاب والمؤلفين والباحثين والمفكرين العرب في القراءات والدراسات والنتاجات المشتركة والمؤتمرات والندوات، ويقيمون معهم شتى الحوارات. واذا كانت دعوات الاصلاح قد جعلت من الافادة المادية ميسورة ومطلوبة طيلة مرحلة «غزو الغرب للشرق»، كما يقول احمد امين في زعماء الاصلاح في العصر الحديث، فان «الحضارة المعنوية، من افكار وعقائد.... قد قوبلت بحذر، ولم تتفتح لها الصدور كما تفتحت للحضارة المادية، لأنها احياناً تصدم العقيدة، وأحياناً تخالف التقاليد والافكار الموروثة». اما انتشارها فقد بقي بين فئات معينة، «هي طبقات المثقفين ثقافة اجنبية او من كان من تلامذتهم»[٩]. لكن هذا التفريق ليس دقيقاً تماماً كما لوحظ عند محمد عبده من قبل، وكما يلاحظ عند علي عبدالرازق لاحقاً،

فالتنبه الى ادانة بعض الغربيين للاستبداد أوقد عند هؤلاء وغيرهم حس التفريق بين الاسلام المحض، او الصافي، وبين أدران الاستبداد والحكم، وهو ما شكل سجال علي عبدالرازق الجرىء ورفضه للتكوين السياسي المستبد الذي ساد مراحل ما بعد الراشدين[١٠].

وما ذكره احمد امين في سيرته الشخصية عن المهاد الفكري للمثقفين العرب في النصف الاول من القرن الماضي، وما ظهر عنه من كتابات وآراء في الاستشراق وقضية اليقظة القومية والتحول المدني وإعادة النظر في الموروث وقراءة التاريخ، يمكن ان يصدق على العشرات منهم في انحاء الوطن، في العراق والشام ولبنان كما هو الحال في تونس والمغرب. كما ان هذا المهاد المقترن بملاحظة الغرب والأخذ عنه او الاعتراض عليه يتناقض ضرورة مع مهاد تقليدي رفض الغرب منذ البدء. فعند تخرجه في مدرسة المعلمين العليا (١٩١٤) كان يختلف عن زملائه الذين اجتمعوا الى بعضهم، امثال احمد زكي واحمد عبدالسلام الكرداني ومحمد عبدالواحد خلاف ومحمد كامل سليم ومحمد فريد ابو حديد ومحمد احمد الغمراوي... الخ، إذ ان هؤلاء «ثقافتهم عصرية بحتة، وثقافتي شرعية كثيراً وعصرية قليلاً». أما طبيعة أثر الثقافة العصرية فيهم فيراه كما يأتي: «هذا الآخر هوايته التاريخ، يطيل القراءة فيه ويفتتن باسلوب الاوربيين في كتابته وقدرتهم على التحليل الدقيق ورجوع الجزئيات الى كلياتها وحريتهم في تقدير الابطال. والاعتداد بشخصيتهم». وهذا نفسه «ينقد كتابة التاريخ عند العرب، فقد أحسنوا في رواية التاريخ ولم يحسنوا فلسفتها الا ما كان من ابن خلدون فقد أحسن في فلسفة التاريخ وقصر في تطبيقها على الاحداث». وبقدر ما تعنيه هذه الملاحظات من تأثر بالفكر السياسي والاستشراقي في كتابة التاريخ ونقده وفي استخدام المناهج المختلفة، فإنها تنبه ايضاً الى مهاد فكري وطني وقومي جاء نتيجة لمثل هذا التلاقح. اذ يقول في الاشارة الى انضمام حسن مختار رسمي ويوسف الجندي وصبري أبو علم الى مجموعتهم «دب في الجماعة روح التفكير القومي»[١١]. وما يتردد لدى احمد امين نقرأ مثله عند زكي مبارك والرصافي وبطرس البستاني وحسين الهراوي[١٢].

لكن هذا النزوع يتبلور بدقة اكبر لدى آخرين في الثلاثينات، اولئك الذين يشكلون الفئة الثالثة بين المثقفين العرب، او الفئة الأوسع، كما يتوقع كراتشقويفسكي[١٣].

ولربما كان قسطنطين زريق في «الوعي القومي، دار المكشوف - بيروت ١٩٣٩» من بين ممثلي هؤلاء المبرزين، كونه يجمع بين الوعي القومي وضروراته ومستلزماته وبين التصور الواقعي للنهضة: فدعواه لوعي الذات العربية يشترط ايضاً المعرفة بها، وهي معرفة يشارك في تكوينها دارسو المشرقيات الغربيون أمثال نولدكه Noeldeke[١٤] والرحالة امثال شارلز هوبر Huber، مشيراً الى ان الثقافة العربية «لن يضيرها ان تتصل بالثقافة الغربية وتأخذ عنها». لكنه يطرح الفكرة في سياق مشروعه الاوسع للنهضة القومية العربية، داعياً الى الافادة من الغرب في تكوينه الاقتصادي، وعلمه، وكذلك فلسفته منهجاً واسلوباً للتفكير ومهاد الافكار والفلسفة، فإذ تؤلف هذه حقيقة الغرب، فإن العرب في نهضتهم مدعوون الى الأخذ بهذه الحقيقة مع تعمق في خصوصية الذات القومية، فما يصلح للغرب قد لا يصلح للعرب، فما «القومية سوى توازن بين القوى المختلفة التي تتجاذب افراد الأمة وجماعاتها: القوى الاقتصادية، والدينية، والجنسية، والاقليمية». فإذ تهب «نسمات روح جديدة» من حضارة الغرب في نهاية القرن الماضي، فإنها بعد الحرب الاولى تتعاظم في «عاصفة هوجاء تتلاعب بالأمة

العربية»، اذ على العرب الانفتاح على الغرب من جانب، وأخذ النهضة القومية من جانب آخر عن «فلسفة» قومية، بموجب أسس فكرية، وعقيدة قومية، وتنظيم للمشروع القومي، وتوضيح لرسالة الأمة في حاضرها، يشارك فيها المفكرون والساسة والمعنيون بهذا المشروع القومي. أي ان «زريق» كان يرى في فكر العقدين السابقين تعثراً، كما أشار عند تعليقه على عدد الهلال (نيسان ١٩٣٨) عن «العرب والاسلام»، الذي أسهم فيه بين آخرين طه حسين. لكنه لم يربط بين هذا التعثر وموضوع الحضارة المتوسطية التي اشاعتها اصلاً كتابات تنمان ورينان ولامنس، وبعدهما جوتييه ولدرجة ما برهْيه، وهو موضوع وثيق العلاقة بالفكرة الاقليمية حينئذٍ، كما سيتبين بعد حين، كما انه وثيق العلاقة بصراع مرجعيات الافكار السائدة، التي يبقى مهادها الأوسع ممثلاً بكتابات محمد كردعلي وغيره[١٥].

ومثل هذا المهاد المليء بالافكار والآراء لا يمكن ان يظهر نسيجاً متشابهاً، كما انه ليس مستوعباً سالباً لما يأتيه من فكر: وعلى الرغم من ان الباحث محمد كرد علي يسقط احساسه بالدين الى جهد علماء المشرقيات على نظرته الكلية للموضوع، الا انه يمكن ان يوافق العديدين ايضاً في ان بعض الجهود الاستشراقية، خارج تحقيق النصوص واصدار الفهارس والقواميس، تشتمل على افكار قابلة للمناقشة والاختلاف، ولهذا يقول في التعقيب على كل من محمد روحي فيصل وقبله الشيخ عبدالعزيز جاويش:

«اني لم امتدح المستشرقين الا من الوجهة التي افادوا بها حضارتنا».

ويضيف:

«واعلم ان كثيرين منهم يعملون لسياسة بلادهم اولاً، وان منهم دعاة دين متعصبين يتخذون الاستشراق سلماً لخدمة دينهم على نحو ما كان اسلافهم في القرون الوسطى، ومن أحب ان يقف على تحريف المخرفين من المستشرقين، وانصاف المنصفين منهم في احكامهم على الاسلام والعرب فليرجع الى كتابي الاخير (الاسلام والحضارة العربية) فمعظم هذا السفر يدور على هذا المحور».

لكنه يستدرك ايضاً في الاشارة الى خطأ افتراض التطابق بين احاسيسنا وأحاسيس المستشرقين وآرائهم، اذ يقول:

«وأحب مع هذا الا يفوتنا انه ليس من المعقول ان نكلف من لم يتأدبوا بأدبنا، ولم تعمل فيهم أحاسيسنا، ولا دانوا ديننا، ان يعتقدوا ما نعتقد، ويكتبوا فينا ما نحب، فلكل جنس تفكيره، ولكل جيل مدنيته، ولكل انسان اهواؤه واغراضه»[١٦].

ومثل هذا الطرح لنسبية ردود الافعال والآراء وسياقاتها وأطرها الحضارية والمعرفية والتاريخية والعرقية والشخصية يشتمل ايضاً على «اعتذار» دمث عن اخطاء الآخرين من المستشرقين ضمن (سياق اعتذاري) هو الآخر يتكرر في الثقافة العربية قبالة سياقات اخرى «رافضة» او «متآلفة». ولربما جمع رد محمد روحي فيصل هذين الجانبين في مقالته الموجهة الى «الاستاذ محمد كرد علي: اغراض المستشرقين»، والتي طالب فيها المؤرخ

الباحث بالتخصيص في الثناء لا الاطلاق، كان يخص المستشرق «برتزل» بالتقدير مثلاً لكتاب محمد. كما انه يتفق معه في ان «بين المستشرقين طائفة معتدلة قد اخلصت في دراستها الاخلاص كله، فنظرت الى الادب العربي والتاريخ الاسلامي والى كل ما انتجه الشرقيون من دين وعلم وفلسفة نظرة مجردة عن الهوى كما يتطلبها البحث العلمي الحديث». لكنه يرى ان هؤلاء «لا يتجاوزون عدد الاصابع» بين كثرة هائلة اشتملت على خمسة وستين اسماً مضى في تعدادهم. أما بواعث هؤلاء في تقديره فيرجع بعضها الى اصل الاستشراق، أي العامل الديني، لدراسة العرب الفاتحين في العصور الوسطى، قبل ان يتغير هذا العامل عند خدم الاستشراق السياسي جراء تحولات في الوجهة والهدف، داخلية: كحملة المتنورين الاوروبيين على الدين في حينه، وخارجية: بحكم سعي الغرب لاستعباد الشرق. يقول في هذا المجال، «فوضع المستشرقون انفسهم تحت تصرف رجال السياسة، يدلون اليهم بما يعلمون عن الشرقيين لتتمكن اقدامهم في بلاد الشرق، وتكون لهم على اهله سلطة خالدة».

لكن توجه محمد روحي فيصل انصب على أمر واحد شائك ومعقد، هو كتاب «في تاريخ اللغات السامية» لأرنست رينان، الذي لم يكن استشراقياً محضاً برغم تأثيره الواسع في الكتابات المختلفة طيلة القرن التاسع ومنتصف القرن العشرين، ولو بحث محمد روحي فيصل في التأثيرات الفعلية لوجهة التفسير العرقي الرينانية على المستشرقين وتناولاتهم للمجتمع والحياة والآداب العربية لكان اكثر اصابة لهدفه ودقة في اعتراضاته وملاحظاته. وخلاصة فكرة رينان كما يختصرها محمد روحي فيصل تتضمن بعض الامور المتداولة التي يمكن ايجازها كما يأتي لورود ما يتعلق بها لاحقاً:

١ ـ ان الجنس السامي توصل الى اصفى صورة دينية لغياب التفكير لديه، فهو جنس الكتب المنزلة والحكم الرمزية والمزامير والاناشيد.

٢ ـ ان الجنس السامي تعوزه «الروحانية السامية التي عرفها الهنود والالمان. وليس له هذا الاحساس بالجمال الذي بلغ حد الكمال عند اليونان».

٣ ـ ان الساميين (بديهتهم حاضرة ولكنها محدودة، وهم يفهمون الوحدة بشكل غريب، فالتوحيد هو اهم خصائصهم»، ومن آثاره التعصب.

٤ ـ الساميون «تنقصهم الدهشة التي تدعو الى التساؤل والتفكير، والتي تدعو الى البحث عن الحقيقة» فالمعتقد التوحيدي يجعلهم يحيلون كل الامور الى الله العليم القدير.

٥ ـ انهم دون فلسفة، لأن ما هو منقول ليس فلسفة.

٦ ـ ان شعرهم «يعوزه الاختلاف والتنويع» ولهذا يشيع عند العرب الشعر الشخصي الغنائي، بينما يشيع عند اليهود الشعر المجازي؛ فانعدام «المخيلة» ينفي الاختراع!

٧ ـ «الساميون ينقصهم الاحساس بالتنويع، فالتشريع السامي لم يعرف مطلقاً الا نوعاً واحداً من القصاص هو الموت. وملكة الضحك معدومة عند الساميين».

٨ ـ «الاخلاق نفسها ينظر اليها الساميون نظرة تخالف نظرتنا اليها، فالسامي لا يعرف مطلقاً ان عليه واجبات الا لنفسه، واذا طلبت اليه ان يحافظ على كلمته ويبر بوعده وان يقيم العدل بلا تحيز فانما طلبت اليه مستحيلاً، فالأنانية تتمثل فيهم بأجلى مظهرها»[١٢].

ولم يناقش محمد روحي فيصل هذه الافكار التي نقلها عن الاصل الفرنسي صادق برسوم مطر، لكنها اشتملت على ما هو

متوارث متداول في الثقافة الغربية بكل اسقاطاته الدينية والاجتماعية والسياسية، واختلاطات الانطباعات والوقائع بالمقاييس والاعتبارات، قبل ان يبتدىء بعض المستشرقين اليهود في تهديم بعض هذه الافكار او احالتها الى الآداب العربية بمعزل عن أطارها السامي الذي طرحه الاوربيون في مطلع العصر الايديولوجي ضمن الانحياز الكلي للأصول اليونانية، وهو انحياز له شأنه وتأثيراته وأوهامه ايضاً[18].

لكن هذا الرد، او ما يمكن ان يتطابق معه من مناقشات ترد على ألسنة زكي مبارك ومعروف الرصافي وغيرهما، لا يعني ايقاف النزوع المتزايد نحو التعريف بالجهد الاستشراقي والثناء عليه. اذ يمكن ان تكون الثلاثينات مرحلة سجال وجدال في الثقافة العربية، لكن هذه الطبيعة المميزة للمرحلة والتي كانت لها مسبباتها المتشابهة داخل الوطن العربي، كانت تتناغم ايضاً مع انماط ثقافية غربية، تتمرد على بعض «الاتجاهات الاستعمارية» وتتبنى وجهات يسارية تناهض الاستعمار لكنها تدين المجتمعات الشرقية ايضاً وتدعو الى تحضرها بطرائق ليست معزولة ضرورة عن عقلية المركزية الاوربية ذاتها. وكانت الردود العربية تتوزع ضرورة في اختصاصات متباينة ، يرى المثقفون العرب بعضها شديد العلاقة بالفكر المضاد ، كما هو شأن زكي مبارك عندما انجز الدكتوراه في (النثر الفني) ليحصل على بغيته في عام ١٩٣١ ويصحح «اغلاط المستشرقين»[19]، ويرد على دعاة فكرة «الادب المصري» الاقليمية الدارجة في حينه. ويشدد على ان «تكون لنا خطة قومية في التعرف الى الشرق، خطة قومية تنزل من القلوب منزلة اليقين، وتفرض على المصري ان يشعر بالاخوة الصحيحة لكل من يتكلم اللغة العربية».

ويضيف في الاتجاه نفسه «هذه الامم العربية لا خلاص لها الا باتحادها».

وليس صعباً ربط اشارات احمد امين السابقة حول التجمعات القومية بما يقوله زكي مبارك في هذا المجال او بما يقوله قسطنطين زريق وبعض المثقفين المشارقة والمغاربة في حينه: فاذا كان زريق يدعو الى نظرية قومية، يسهم في تكوينها المفكرون، وينهض بها الساسة، فإن هذه الدعوة كانت قائمة داخل الاجواء العربية، كما انها تمثل رداً على الارتباك الموجود في المفاهيم والآراء بشأن الشعب والامة والعروبة والاسلام، وهو الارتباك الذي اشار اليه زريق عند تعقيبه على مجلد مجلة الهلال (نيسان ١٩٣٨) عن (العرب والاسلام). وهو ماسنفرد له باباً خاصاً في الفكر القومي والاستشراق في دراسة لاحقة. وكان طه حسين يخوض سجالاته ضد فكرة الامة الواحدة، عندما يعتمد تقسيمي العقل القديم والحديث، الامبراطوري والديمقراطي، بما يفصح ضمناً عن تأثيرات يونانية وأوربية متشابكة، تقود في النهاية الى الفكرة الاقليمية التي يعتمدها في مستقبل الثقافة في مصر.

يقول طه حسين:

«وربما كان من الامثلة الظريفة الطريفة التي تبين الفرق بين العقل العربي القديم، والعقل العربي الحديث في هذا العصر الذي نعيش فيه مسألة الوحدة العربية او الوحدة الاسلامية التي يكثر فيها الكلام وتشتد فيها الخصومة، فما اظن ان الناس يختلفون في ان هذه الوحدة نافعة للشعوب العربية وللشعوب الاسلامية أشد النفع، وفي ان مصالحهم تدعوهم اليها وتدفعهم اليها دفعاً، ولكنهم مع ذلك يختلفون ويختصمون لا لشيء الا لأنهم يختلفون في تصور

هذه الوحدة حسب ما يتاح لهم من العقل القديم او العقل الحديث. فأما اصحاب القديم فيفهمون هذه الوحدة كما يفهمها القدماء في ظل سلطان شامل يبسط عليها جناحيه ويحوطها بقوته وبأسه... واما اصحاب العقل الحديث فيفهمون هذه الوحدة على نحو ما تفهم عليه في البلاد المتحضرة بالحضارات الحديثة الاوربية، يفهمونها على انها لا تنفع ولا تفيد الا اذا احتفظت بالقوميات والشخصيات الوطنية والحريات الكاملة لاعضائها والسيادة العامة لهم في حياتهم الداخلية والخارجية قامت على الحلف الذي لا يفني أمة في أمة ولا يخضع شعباً لشعب، وانما يمكن الامم من ان تتعاون على اساس ما يكون بين الانداد من المساواة»[٢٠].

ولم تكن دعواته هذه بعيدة عن الموضوع الذي خاض معركته فيه، اي النثر الفني، لانه ربط بين «التغريبية» وبين تقليل شأن الآداب العربية، حتى رد على دعاة حضارة البحر المتوسط، والمعظمين للعقل اليوناني، اذ كان زكي مبارك يخوض معركته تحت اشراف مرسيه «رأس المستشرقين في فرنسا» كما يقال، لدرجة ان (ماسينيون) نصحه بعدم التناطح معه لا سيما في فصلين من الرسالة يتعارضان مع افكار مرسيه في نشأة النثر الفني.

إذ كان المتشرقون يصرون على ان اتصال العرب بالفرس واليونان مسؤول عن ولادة النثر الفني الذي لم يسبقه غير اطوار من السجع والنسيب. وكان مرسيه، ومن (شايعه كالدكتور طه حسين، كما يقول زكي مبارك: «[٢١] .... يقضي بان العرب في الجاهلية، كانوا يعيشون عيشة أولية، والحياة الاولية لا توجب النثر الفني لأنه لغة العقل، وقد تسمح بالشعر لأنه لغة العاطفة والخيال»[٢١]. أي ان ما يبدو متخصصاً بالنثر يمتد في الواقع الى (الارضية) التي اقيمت فوقها الصراعات الحضارية والعرقية، وتفرعت عنها معارك العقل واصوله، والمسألة الاقليمية والمتوسطية والقومية. ولهذا لم يكن مستغرباً ان يكون هذا الموضوع ايضاً مثار اهتمام آخرين أمثال الشاعر معروف الرصافي. إذذهب الرصافي الى المناقشة مذهباًفنياً، داعياً مرسيه الى الاعتراف بـ «العقل الغريزي المطبوع» والى اعتماد «الخطب» كبعض من النثر الفني، ماراً بعد ذلك على ما يمثله القرآن والحديث من نثر فني، محاججاً زكي مبارك ومعارضاً المستشرقين الذين يقول «اني اشم رائحة الكره والبغض» عندهم ازاء «كل ما يخص العرب والاسلام»، عارضاً لكتاب **التاريخ الاسلامي** لكايتانو الايطالي[٢٢] أي ان محور الجدل يبقى دائراً حول فكرة افضلية الاعراق برغم سخرية عباس محمود العقاد من الموضوع على لسان ابي العلاء، داعيا الجميع الى الاحتكام في الافضليات الى الله لا الى البشر انفسهم[٢٣].

ولربما كانت هذه الافكار وغيرها في ذهن نجيب العقيقي وهو يصدر كتابه الموسع «المستشرقون» في عام ١٩٣٧: فالعقيقي قدم جرداً واسعاً للمؤلفات التي انتقاها وحققها وأصدرها المستشرقون، وتابع التطور التاريخي للاستشراق وعوامله، لكنه خلص الى ان الاستشراق لا يمكن ان يبدو مجرد فعالية سياسية او دينية، لأنه ملكة ولأنه حب فضول يستدعي الجلد والصبر والتنقيب لدرجة تمكن المستشرقين من الاتيان بمخطوطات الى الحياة الثقافية بعدما تجاهلها العرب. لكن اغلب هذه كانت في عهدة هؤلاء المستشرقين برغم ذلك. ومر العقيقي على انحيازات

المثقفين العرب للاستشراق كطه حسين، واختلاف الآخرين معه كالشدياق، بقصد ان يستعرض مبادىء الاستشراق التي افاد منها المثقفون العرب، مؤكداً على:

ـ مبدأ الشك الذي لم يشع برغم ظهوره عند الغزالي وابي العلاء، الا بعد ان اصبح ظاهرة في التفكير الاوربي منذ (ده كارت).

ـ فن التاريخ الادبي الذي استعان بدراسة الاصول والتأثيرات، وهو في تقديره لم يتقن من قبل عند العرب.

لكنه يؤاخذ بعض المستشرقين على «التعصب» و«هفوات النقل»، ويتجنب التداخلات الفكرية للموضوع، داعياً الى تجديد الادب العربي الحديث عبر اعادة تفكيك منتوج الاستشراق او كسر الحجارة الكريمة التي انتشلوها واعادة صياغتها[٢].

أي ان السياق الكلي لمثل هذه الدراسة الموسعة يكاد يشتمل على نزعات «الاعتذار» و«الاختلاف» اليسير و«التآلف» والافادة، بما يجعله الاطار المعتدل الاوسع لوجهات نظر المثقفين العرب حينئذ، وهو اطار سائد في غياب محيط أدق في التقصي الفكري من جانب ولظهور النزعة المضادة للاستعمار من جانب آخر، قوية متجاوبة مع نزعات مثقفي اليسار الاوربيين دون انهماك كلي في المواجهة اللازمة لأسس المشروع الاستعماري، أي ان «الندية» المعرفية المتكافئة لم تظهر بعد خارج دائرة الاسماء المعروفة كمصطفى عبدالرازق وطه حسين وزكي مبارك وقسطنطين زريق وبعدهم عبدالرحمن بدوي وغيره، وهي اسماء تتفاوت موقفاً لدرجة الاختلاف والقطيعة!

الا ان الاطار المرجعي الآخر الذي لا بد من الاشارة اليه، هو الدراسات الغربية في تاريخ الاستشراق ومضمونه، وهي دراسات عديدة طيلة الثلاثينيات تخصيصاً. ولم تكن هذه الدراسات متحيزة تحيزات قاطعة، بل انها كانت تتوخىٰ في الاقل ذكر العوامل المختلفة في تاريخ الاستشراق من جانب والتنبيه دون تخصيص بهفوات المستشرقين في بعض الامور الاساسية.

الاهم من ذلك ان هذه المقالات اشتملت على نصائح المستشرقين للمحدثين العرب:

١ ـ اذ يدعو برنارد لوس العرب الى استعادة (العقل) بديلاً للسلطة والنقل.

٢ ـ ويدعو فلب حتي المثقفين العرب الى اعتماد الافكار الاوربية في موضوعي الامة والقومية والبعث العربي، لأن واقع الحال في تقديره جاء بالمفهوم القومي والانبعاث جراء الاحتكاك العصري بالغرب.

٣ ـ دعا اربري العرب الى الافادة من الفكر اليوناني والعودة اليه كما عادت اوربا وأفادت منه.

٤ ـ دعا جرمانوس العرب الى توسيع الحريات واحاطة مثقفيهم بالعناية من خلال التعليق على شكوى الحكيم في انه كان يجول بين الامصار العربية غريباً، مكبلاً بالقيود[٥].

ونذكر مثلاً على ذلك سلسلة احاديث برنارد لوس في الاذاعة البريطانية، والتي اعدت للنشر بعد حين، ليقوم عبدالوهاب الامين بنشرها مترجمة في الرسالة[٦]. إن اهم الافكار التي أوردها لوس تتقاطع مع الفرضيات العرقية المقرونة بالسامية، اذ ان القضية الفلسطينية لم تكن مثارة حينئذٍ بالشكل الذي يتألب فيه الفكر الصهيوني بالحدة المستجدة منذ الخمسينات:

١ ـ يشير لوس الى ان دين اوربا للعرب مضاعف، لانهم قدموا لها «ميراث الفكر والعلم الاغريقي» من جانب

وعلموها (طريقة جديدة في الدراسة، تلك الطريقة التي وضعت العقـل فـوق السلطة، ودافعت عن البـحث العلمي الحر.

وقد كان هذان الدرسان هما اللذين لعبا اكبر دور في اعطاء نهايـة للعصور الـوسطى، وبعث النهضـة... وولادة اوربـا الجديدة».

٢ - يتوجه لوس نحو العرب المحدثين منتقداً، قائلاً «من مآسي التاريخ الآن ان العرب ينسون في هذا الوقت الأشياء التي علموها.. لأوربا، وان يقوموا بدراستها مـرة اخرى بعـد مضي عدة عصـور»، مقتبساً عن المستعرب الانكليزي (اديلارد) - القرن الثاني عشر - قوله في هذا الامر راداً على خصومه، «انني والعقل دليلي قد تعلمت أمراً واحداً من اساتذتي العرب»، هو العقل، مفضلاً اياه على السلطة واصفاً اياها بانها لجام لا غير «فإن السلطة في حد ذاتها لا يمكن ان تـوحي بالثقة الى الحكيم».

٣ - يخص لوس العوامل المختلفة للاهتمام بالدراسـات الشـرقية بـالملاحـظة، مؤكـداً العـامـل الـلاهـوتي والسياسي والتجاري .

٤ - لكنه خص بالعناية بالمر وبلنت، وكلاهما من دارسي المشرقيات الذين تشربوا الحياة العـربية وتعمقـوا في «روح الامة العربية ولغتها».

ولم تكن التفسيرات التي قدمها توماس أرنولد قليلة الشان في ايجاد المرجعية الجديدة التي تتفاوت نسبياً مع بعض ما هو سائد في القرن الماضي ازاء التكوين العربي القـومي وطبيعة الثقـافة العربية وتاريخها: ويرغم اعتماد تـوماس ارنـولد عـلى التفسير الاقتصادي والجغرافي في هجرة الجنس العربي وانتشاره، الا انه اكد على اهمية «روح الافتخار بالقومية العربيـة المشتركـة» التي كانت «اقوى عند العرب منها في الغالب عند أية أمة اخرى»[٣٧].

ويعزو اعتناق الاقـوام العربيـة المسيحية للدين الاسـلامي الى العامل نفسه، لكنه لم يظهر ما يجعله مختلفاً عن (فلب حتي) مثلاً في معنى النشأة القومية او البعث العربي: اذ يرى حتي ايضاً وجود عوامل جغرافية وحضـارية عـديدة تقـود الى الانتصار العـربي القـديم، لكنـه يحـدد الانتصـار الاسـلامي بـظهـور النبي محمد (ﷺ)، الذي، كما يقول «نفث روحاً حية جديدة في أبناء قومه، وجاء بمبادىء دين جديد، وسن شرائع لأمـة جديـدة، ووضع انظمة لمؤسسات حكومية جديدة». لكنه يرى الجـزيرة «بعيدة عن مجرى العالم السياسي» قبل ذلك، وأدت ظـروفها المختلفة الى ظهور الهجرات منها منـذ القدم، وهي هجـرات نشطة. واذ يرى مفهوم «البعث العربي» وليد القرن التاسع عشر في ضوء الاحتكاك الجديد بالغرب اثر الانحطاط الذي قادت اليه الهيمنة العثمانية فضلاً عن العوامل الخارجية، فانه يعد مفهوم القومية وبالمعنى المستحدث، ليس رديفاً للشعور القومي الذي كان قائماً مرتبطاً باللغة العربية وطريقة الحياة المشتركة والروابط والتقاليد والافكار في الحياة العربية. «ولكن ذلك شيء والقومية الحديثة كما عرفناها شيء آخر»، لانها تعني تحديداً (الاخلاص لوطن جغرافي محدود يخضع له كل اخلاص آخر.. حتى الديني اذا لزم الامر). ويرى حتي، ان ذلك لم يكن قائماً في العصـور الوسيطة عند العرب او عند غيرهم في ظل الوجود الامبراطوري الاسلامي[٣٨].

ولم تكن دعوة أربري لترجمة النصوص الادبية اليـونانيـة بعيـدة عن تصورات المستشـرقين لمنطوق النهضة الحـديثـة في الثلاثينات: فهو اذ يقتبس عن الجاحظ افـادة العرب من كتب الاوائل في الحكمة والعلم، يدعو المحدثين الى تقليـد اوربا في أخذها عن «الآداب اليونانية واللاتينية» لتكون هذه «باعثاً لحياة

جديدة في ميدان العلم والادب، ووسيلة لغرس بذور الآداب القومية في كل بلد من البلاد الأوربية»[29]، ويرى أربري ان «الفن التمثيلي انما ولد في بلاد اليونان»، مستعيناً بالمقارنة التي اجراها جب في كتابه (تراث الاسلام)، والتي يرى فيها ان الادب العربي يمتلك قوة الصياغة لكنه يشكو الجمود والاغراق والمبالغة، بينما ادب اليونان متنوع واضح الشدة والوقار. واذ يلجأ الكاتب الشرقي الى البديع والكناية والاستعارة؛ ويؤثر الالوان الساحرة للتأثير الحسي، فان اليوناني يحقق (العظمة بتوخي البساطة والسهولة وعدم الاندفاع)، أي ان أربري يقر بما قالته مدرسة الفكر اليوناني التي ترى قوة الثقافة الادبية الغربية راجعة الى عودتها الى هذا الفكر الادبي، وليس الى غيره.

وتبقى المناقشة العربية لهذا الموضوع ضعيفة، حتى عندما يتصدى لها بعض المختصين من هم على شاكلة محمود احمد شاكر. اذ كان يناقش كتاب عبدالرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية من الزوايا الفيلولوجية والنصية، تاركاً ما اسقطه بدوي من تبجيل على (آرائهم في الفكر الاسلامي والتاريخ العربي)[30] دون معالجة، شارحاً لنا ثانية (مباحث) المستشرقين على انها غايات واهداف تتوخى التبشير والسياسة الاستعمارية. أما الفئة الثالثة منهم فيؤاخذها على اخطاء التأويل وانعدام الفطرة.

وبكلمة اخرى فإن ميدان الثقافة العربية في العقود الاولى من هذا القرن، لا سيما الثلاثينات، كان مختلطاً بين الجهد العربي والجهد الاستشراقي: وكانت وجهات نظر المستشرقين في الآداب العربية والتواريخ والنصوص ذات فاعلية وفعالية تستمدهما من الجهود الكبيرة المبذولة طيلة قرنين لاحياء النصوص التراثية العربية، وهي جهود تجعل الجهد العربي المحلي يبدو ضئيلاً بالمقارنة. لكن هذه الجهود تبدو قوية لا بحكم الاحتكام الى المركزية الحضارية الاوربية حسب، بل والى النزعة العامة لدى المثقفين المحدثين المشرفين على الدوريات والعاملين فيها او في الجامعات للافادة من هذا المجهود، ومناقشته والاخذ عنه، في سياق جديد يتميز بالطموح العام للاستقلال من جانب وللتخلي الكلي عن التركة العثمانية الثقيلة ومخلفاتها من جانب آخر؛ فالتركة الثقيلة جعلت ردة الفعل مضاعفة باتجاه التحديث ضد معالم تلك التركة. ولهذا لم يكن اغناطيوس كراتشقويفسكي مخطئاً مثلاً عندما أشار الى سعة جمهرة المثقفين العرب الداعين الى اعتماد «الطرق الاوربية والثقافة الغربية وسيلة للوصول» الى تكوين الاصول الصحيحة للأدب العربي، والذين اعدهم مختلفين عن جماعة القديم او جماعة التقليد المحض للأوربيين.

اذ يقول كراتشقويفسكي بهذا الصدد:

> ان الفريق الاخير هو الذي فاز بأوفى عدد من الانصار، وبديهي ان مصير العرب السياسي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين أثر تأثيراً كبيراً في التيار الادبي. فتاريخ هذا العصر هو تاريخ الانفصال تدريجياً عن تركيا (سواء من الوجهة السياسية او الأدبية) ونشأة الروح القومية العربية التي اجتازت مراحل نموها بخطوات تختلف سرعتها باختلاف البلاد.

أي ان كراتشقويفسكي يرى في فريق التحديث دون التخلي عن المهمة القومية، او فريق التحديث من اجل الامة، بعضاً نشطاً من القوة التي قادت الى النهضة القومية، لكنه يرى في «تقدم الروح القومية» جراء القطيعة مع تركيا والردة عليها سبباً ايضاً في ظهور «نزعة فردية عند بعض الامم العربية»، تتحول في مضمار الادب الى دعوات اقليمية، شأن «تلك النزعة [التي] تنمو وتقوى في مصر حيث يدعو بعض المفكرين الى تمصير اللغة واحياء الأدب القومي»[31].

لكن هذه النزعة، والتي ظهرت عند عامية شكري

الخوري السورية ايضاً، لم تكن وليدة الردة على الغطاء التقليدي للغة حسب، بل انها كانت تنبعث ايضاً من مسعىً ضعيف متخاذل ازاء التهمة العرقية او من خضوع لنظرة اقليمية اخرى للمنطقة طرحها بعض الساسة وجماعة الاستشراق السياسي؛ بل ان بعض الدارسين امثال خليل هنداوي ذهبوا في تعليل نجاح (ملحمة) علي محمود طه في (ارواح واشباح) لاختيار الشاعر للجو اليوناني، داعياً في آب ١٩٤٢ في مقال منشور بمجلة (الحديث) السورية الى الافادة من الادب اليوناني؛ آخذاً عن أوبري رأيه في ان الادب اليوناني كان لا بد منه للادب العربي لدرجة تفوق الحاجة الى الفلسفة.

أي ان الموضوع كان مثاراً لدرجة انهماك العديدين في تعليلاته والبحث فيه، تماماً كما كانت وجهة النظر المغايرة تجد العشرات الذين يقولون ان العرب اضطروا الى الاخذ عن الفلسفة اليونانية لوجود مناخ معدٍ لذلك اولاً اثناء فتح الشام وقبل مجيء الدولة العباسية اصلاً، ولحاجة الامة العربية، بصفتها «أمة أدب لساني» الى الحكمة والمعرفة، فـ «العقل في الفلسفة اداة المعرفة بين كل الامم»، كما يقول محمود اللبابيدي في الاديب (كانون الثاني ١٩٤٣)[٣٢]. وعدا الحاجة، فان العربي ليس معنياً بآداب حروب اليونان واحوالهم المغايرة لاحوال العرب؛ كما ان «العربي يتعصب لأدبه». ويضيف اللبابيدي، ان الادب اليوناني (أدب وثني) آلهته لها خصائص الانسان، وهو ما لا يطيقه العربي المسلم. وبرغم ان اللبابيدي قدم تفريقاً حسناً بين الادب والفلسفة، وبين العاطفة والعقل، الا ان القضية المثارة حينئذ لا تخص المفاضلات، بل تعنى بالمادة نفسها، وبدلالاتها المعرفية والسكانية: فالمركزية الاوربية التي تقيم مرجعيتها مع الفكر اليوناني ترى افضليتها على أساس افضلية آدابها وفلسفتها، وهو ما كان المفكرون العرب مدعوين الى مناقشته بتعمق وجدية.

اذ ان المشكلة الفعلية التي واجهت الفئات العربية الثقافية الثلاث طيلة العقود الاولى للقرن الحالي[٣٣] هي ضعف المناقشة الكلية للفكر الاستشراقي وقلة الصبر والهمة التي تستدعيها قضايا النصوص التراثية او الاستنتاجات. ولهذا السبب كان استقبال التيار اليوناني في ضوء تأكيدات المستشرقين عن حاجة الادب والثقافة اليه في هذا العصر هو الاستقبال الأبرز، كما ان النتائج المترتبة عليه في الموقف والاتجاه بقيت قائمة لاحقاً، أي اننا لسنا ازاء مدرسة النشار وتأثراتها حسب، بل ازاء الدراسة الموسعة لمصطفى عبدالرازق، ومن تتلمذ على يديه، كما اننا ازاء مواقف ثقافية تترتب على الموقف الفكري من الآداب اليونانية تظهر عند طه حسين وتوفيق الحكيم تستدعي منا الدراسة والتقصي قبل الاستنتاج بشأن الظرف العام لتلك المرحلة المزدحمة بالافكار في تاريخ الثقافة العربية، وقضايا المفكرين العرب.

وحيث ان المقارنات والمقاربات في داخل الثقافة والوعي العربيين تناقش دائماً في اطار مرجعين، الموروث او النهضة الاوربية، وان الاخيرة تعاد الى الفكر اليوناني عادة فإن التناول العربي للموضوع من شأنه ان يقودنا ايضاً الى طبيعة جدلية التآلف والاختلاف، بكل حدتها هذه المرة.

كان عبدالرحمن بدوي يقدم في عام ١٩٤٠ لترجماته عن (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية)[٣٤] بملاحظات خلاصتها ان (روح الحضارة الاسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية)، قائلاً عن الاخيرة انها تمتاز بالنزعة الذاتية، او باستقلالية الفرد كياناً، بما يعني وضعها «افقياً» مع الذوات، وبضمنها الالهة. اي تنشأ الفلسفة في مثل هذا المحيط لكونها تعبيراً عن ذات من جانب، واداتها العقل الحر من جانب آخر. ان «الفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية» لانها، أي الروح، «تفني الذات في كل ..... يعلو على الذوات كلها»، وهي بالتالي «تنكر الذاتية ..... أشد الأنكار». وبكلمة اخرى فإن

هذه الروح في تقدير عبدالرحمن بدوي، وتمشياً مع آراء المستشرقين، تعجز عن انتاج الفلسفة او تمثلها، برغم انها «تعلقت بظواهرها». ويمضي بدوي في تفسير غياب بعض الفنون على الاساس نفسه، فالذاتية هي المولدة للطرافة والتنوع، ولهذا لا ينتج الفنان الاسلامي غير التزويق، خاصةً وان المكان لا يعدو ان يكون لدى هذه الروح عبارة عن «خلاء غامض هائل» على عكس رؤية اليونانيين اليه على انه «الاجسام نفسها، محددة معينة». وليس عسيراً تبين أثر كارل هينرش بكر على بدوي ليس في تخليه عن المذهب (الفيلولوجي) في التأصيل حسب، بل وفي مسعاه لتبين التباعد والتقارب بين الشرق والغرب، كما يقول، في العلاقة بتراث الاوائل، أي بالعمق التاريخي للحضارة الاوربية كما يعده مفكرو العصر الماضي: فما يسميه بانبثاق الشخصية المستقلة انحداراً عن الرومانية هو الذي أوجد الحضارة «التي بنت اوربا الجديدة. أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبثاق. بل انا مازلنانرى حتى اليوم ... ان الصحفيين يلجأون في كتاباتهم الى البراهين المأخوذة عن الكتب او العقل». وهذا الاستنتاج يقود بكر الى تفسير غياب الفن الشخصي، وبالتالي غياب ولادة «الرجل الحديث» و«صورة الرجل الكامل العاري» في الشرق جراء اختفاء «عالم الحس الحي في الشرق... وراء التجريدات العقلية... ذلك لأن الشرق تعوزه النزعة الى تصوير الذات تصويراً مجسماً». وواضح ان بدوي يميل الى آراء بكر ميلاً شديداً لقربها من اتجاه عام ساد في منتصف القرن الماضي حول تفسير غياب التشخيص الفني والنثري في الكتابة العربية، تكرر عند عدد من الكتاب العرب في مطلع القرن وهم يتحدثون عن الفنون والآداب واجناسها؛ لدرجة انه تجاهل حتى بحث غولدزنيهر الذي يخص مواقف الفلاسفة والمتكلمين المسلمين والذي أدرجه بين مختاراته. كما انه لم يفصح عن ميل لآراء أربري وأرنولد في هذا الموضوع على الرغم من ذيوع هذه بين النخبة المثقفة حينئذ.

وكان بدوي يتصدى ايضاً لكتاب مصطفى عبدالرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية بالاطراء، على الرغم من ان عبدالرازق اختط وجهة نظر تفترق كثيراً عن انهماك بدوي في التراث اليوناني. وكان كتاب مصطفى عبدالرازق عبارة عن مجموع محاضراته ١٩٢٨ - ١٩٣٨ عندما كان استاذاً للفلسفة الاسلامية، في كلية الآداب في القاهرة.

لم يكن كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية قطيعة مع اتجاهات او آراء ضرورة، لكنه كان إفادة قصوىٰ من بعض مواصفات كتابة تاريخ الفلسفة عند الغربيين، بعد جيل تنمان ورينان وغيرهما، كما انه افاد من مناهج اخرى غير الفيلولوجية، لا سيما التاريخية والاجتماعية والنزعات المقارنة والشعبوية التي ازدهرت في نهاية القرن الماضي، واعترفت ضمناً للشعوب بموروث شعبي واسع، اضخم من المتداول عنها والمكتوب. اي ان الموروث الشعبوي (الفولكلور) الذي تتجسد العناية به لاحقاً عند فريزر مثلاً لا يشكل خلفية تدفق الشعر الجديد، بل انه العودة الى انسان ما قبل الفلسفة، بما يحتم ضمناً البحث في الخطوات اللاحقة لنهضة العقل، والمرور بالحضارات القديمة معزولة عن الافكار القاطعة بشأن امتداد الحضارة الغربية في الارث اليوناني او الروماني. أي ان «المركزية الاوربية» التي تشكلت في منتصف القرن العشرين مفهوماً، انما كانت تقوم فعلاً في القرن التاسع عشر، وتظهر في مختلف الكتابات التي تعتمد على المقارنة دائماً بين الاسلام (ظاهراً في انظمة الحكم التي تطرحها كتب التاريخ او التي ترصدها الملاحظة في الحكم العثماني) وبين انظمة الغرب القائمة، والتي تشهد ولادة الديمقراطيات ونهضة الايديولوجية وكثرة الافكار واصطراع الطوائف (ثيولوجياً). ولهذا يفيد مصطفى عبدالرازق اولاً من دي بور وغيره في تكوين (التمهيد) لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ثم يعتمد على عدد من الدارسين الغربيين الذين يختلفون عن مرجعيات القرن التاسع عشر العنصرية التي تعيد العقل الى

العنصر الآري وتقرن العاطفة بالعنصر السامي،

فهو ينقل عن ولف Wulf قوله بوجود فلسفة عربية اسلامية ليست منسوخة، بل فيها ما هو مبتكر، وحتى عندما يخص المأخوذ عن اليونان وغيرهم، يقول ولف «انتهى العرب الى نسق فلسفي فريد في بابه، يوفق بين مقالات متخالفة». كما ينقل عن بيكافيه ان العرب اقرب الى الابداع والابتكار، بينما يشير الى اعتقاد ليون جوتييه في ان الفلسفة الاسلامية تعبر عن الحقيقة النظرية بذاتها، بما لا يعني خضوعها للعقائد. أما في تعريف الفلسفة الاسلامية فثمة ميل لدى هورتن وماسينيون الى اعتبار الفلسفة الاسلامية شاملة جامعة للفلسفة والحكمة ومباحث علم الكلام والتصوف؛ الأمر الذي يسر مصطفى عبدالرازق ويدفعه الى اعتماد هذا التعريف في تكوين مبادىء كتابه وابوابه[35].

والسؤال الابرز عند عبدالرحمن بدوي في نقده لكتاب مصطفى عبدالرازق هو لماذا يجري التأكيد الاستشراقي على الفلسفة الاسلامية ايضاً؟ يقول عبدالرحمن بدوي «ان التراث الفلسفي والعلمي العربي كان أهم ما خلفته الحضارة الاسلامية من آثار في اوربا»، ولربما كان سبباً صحيحاً يجاري في اهميته موضوع العلوم. ان تقصي المجهود الفلسفي الاسلامي «تركيبي شامل» كما يبدو عند بكر وتنمان، حسب اشارة بدوي، أما كتاب اشميلدرز (بحث في المدارس الفلسفية عند العرب) الصادر في باريس سنة ١٨٤٢ وكذلك كتاب مُنك «امشاج من الفلسفة اليهودية والعربية، ١٨٥٩»، فانها يمثلان النزوع نحو التفصيل ازاء الاتجاهات والمدارس الفلسفية وروادها بما يفصح عن نظرة تحليلية، تقود تدريجياً الى التخصص، كما كان شأن رينان و(بومشترك) وفورجيه وغيرهما، في الدراسات التفصيلية والمتخصصة التي افادت من المنهج الفلولوجي ونزوعه في تأصيل المصادر، أي ان ثمة ارضية هيأتها مثل هذه الدراسة، كان لا بد من ان تقود الى خطوات لاحقة، كتلك التي تأكدت في نهاية القرن الماضي عندما تنامى المنهج العلمي، في البحث عن مصادر الفلسفة واتجاهاتها ومراحلها.... الخ. لكن الكتاب الاوربيين من امثال دي بور كانوا مأخوذين بهذه الاتجاهات الجديدة، وهم يمدّون المعرفة المتيسرة أمامهم نهائية، للدرجة ان طغى عليها محيطهم المباشر وأثرت فيهم معرفتهم الأوسع بالوعاء اليوناني الذي يجري تشديد الانتساب اليه في منتصف القرن الماضي تمشياً لا مع النزوع التنويري الاسبق بل ومع الضعف الذي انتاب جسد الكنيسة. ويرى بدوي في حينه، ان «التطرف في استخراج المصادر والتأثرات» من قبل المستشرقين انفسهم قاد «الى تطرف في رد الفعل ضده، خصوصاً عند من يشعرون بانهم جرحوا في كيانهم»، أي المثقفين العرب الذين واجهوا تهمة النقل عن الفلسفة اليونانية.

لم يكن مصطفى عبدالرازق من بين هؤلاء، فجهده يختلف عن غيره، وحتى عن طه حسين في (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/١٩١٨)، وزكي مبارك في (الغزالي) وجميل صليبا (بحث في الفلسفة الالهية عن ابن سينا)، وكامل عياد (علم التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون)، والدكتور ابراهيم مدكور (الفارابي) و(الاورغانون الاستطالي في العالم العربي): هكذا يقول بدوي في حينه، لأن هذه جميعاً (رسائل جامعية، فلم تصدر اذن عن ارادة حرة للبحث في هذا الباب) او انها (نزوع الى رد الفعل)»[36].

وسواء كان مصطفى عبدالرازق قد اضطر في النتيجة الى اعتماد مناهج أميل برهية في اقتفاء تاريخ الفلسفة قائماً على «الوحدة والاضطراد»، كما يقول د. محمد عابد الجابري[37]، وبالتالي عدم التحرر من سلطة الفكر الغربي، أم انه قدر على تقصي بذور التفكير العقلي العربي، فإن كتابه في حينه لم يكن قليل الشأن، بصفته أرضية لدراسات عربية لاحقة، شأن كتاب ابراهيم مدكور (الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق). أي ان الكتابين كانا يمثلان في حينه محاولات في التأصيل، لكنها

المحاولات التي تبقى مشدودة الى ما تريد الرد عليه او تصويبه بحكم ذيوع المنهجية الاوربية باتجاهاتها التاريخية والفلولوجية و(العلمية) والذاتية، وهي اتجاهات تبقى محاصرة للذهن العربي الذي لم يبن بعد مرجعيته الكلية التي تتيح له التحرك بحرية في مصادره ومعلوماته ومقارناته ومقارباته، شأنه في ذلك شأن المجتمع العربي نفسه: ولم يكن غريباً في مثل هذا الواقع ان تجري الاستعانة الدائمة بـ(الحضارة الاوربية) حتى عندما تكثر الدعوات للتخلص من عقدة التبعية، بل ان هذه العقدة تتفاقم في بعض الحالات لتعني الرغبة في الانشداد الى حضارة اخرى، كما ظهرت عند طه حسين .

الهوامش

١) في تناول العوامل المختلفة وكذلك في طبيعة عصر التنوير، يراجع د. فاروق ابو زيد، عصر التنوير العربي ـ مصدر سابق ؛ كذلك د. نازك سابايارد ، الرحالون العرب وحضارة الغرب؛ والفكر العربي في مائة سنة .

٢) الاسلام روح المدنية (بيروت: ١٩٠٨)، ص١١ . وبالنسبة للاشارات اللاحقة، الصفحات ١٣ ، ٦٩ ، ١٦ ، ٤١ ، ٥٠ ـ ٥٥ ، ٨٤ بالتتابع .

٣) كثرت الاشارات الى جرجي زيدان عند عدد كبير من اصحاب الاتجاه «التقليدي» في الحوار مع الغرب .

٤) المصدر نفسه، ص٨٤. اجريت بعض التعديلات التي تستدعيها سلامة اللغة في المقتبس .

٥) المجلد ٧٢، ص ٤٨٣ ، ٤٨٦ ـ ٤٨٧ .

٦) أشار محمد كرد علي الى افادته من تاريخ علماء المشرقيات في اوربا في القرن الثاني عشر الى التاسع عشر لـ (دوكا) ـ بالفرنسية؛ تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر للاب لويس شيخو؛ اكتفاء القنوع بما هو مطبوع للدكتور ادوار فنديك؛ تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان؛ غرائب الغرب لمحمد كرد علي؛ فضلاً عن مجلات عربية واجنبية، تراجع مجلة المجمع العلمي العربي، أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية)، م٧، ج١٠ (تشرين اول ١٩٢٧)، ٤٣٣ ـ ٤٥٦ . وكانت الدراسة في الاصل محاضرة في المجمع العلمي، اعاد القاءها في نادي دار المعلمين العليا بالقاهرة (٥ أيار ١٩٢٧)، ايضاً، ص ٤٤٠ للمقتبس اعلاه .

٧) الصفحات ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٤٠ ، ٤٥٦ بالتوالي.

(٨) كانت قائمة المجمع العلمي العربي في دمشق لسنة ١٩٢٦ تضم كلاً من :

الرئيس : السيد محمد كرد علي

« الاعضاء »

السادة :

	الاسم	محل الاقامة
١	اسعد الحكيم	دمشق
٢	انيس سلوم (عامل)	″
٣	بهجة البيطار	″
٤	خليل مردم بك	″
٥	رشيد بقدونس	″
٦	سليم البخاري	″
٧	سليم الجندي	″
٨	سليم عنحوري	″
٩	شفيق جبري	″
١٠	عارف النكدي	″
١١	عبد القادر المبارك	″
١٢	عبد القادر المغربي (عامل)	″
١٣	عبد الله رعد	دمشق
١٤	فارس الخوري	″
١٥	مرشد خاطر	″
١٦	مسعود الكواكبي	″
١٧	مصطفى الشهابي	″
١٨	ابراهيم منذر	بيروت
١٩	امين الريحاني	″
٢٠	بولس الخولي	″
٢١	جبر ضومط	″
٢٢	شكيب أرسلان	″
٢٣	عبد الباسط فتح الله	″
٢٤	عبد الرحمن سلام	بيروت
٢٥	عبد الله البستاني	″
٢٦	فيليب حتي	″
٢٧	فيليب طرازي	″
٢٨	لويس شيخو	″
٢٩	عيسى اسكندر المعلوف	زحلة
٣٠	احمد رضا	النبطية
٣١	جرجي يني	طرابلس الشام
٣٢	سليمان احمد	اللاذقية
٣٣	ادوارد مرقص	″
٣٤	محمد زين العابدين	انطاكية
٣٥	بدر الدين النعساني	حلب
٣٦	جرجس شلحت	″
٣٧	جرجس منش	″
٣٨	راغب الطباخ	″
٣٩	عبد الحميد الجابري	″
٤٠	عبد الحميد الكيالي	″
٤١	قسطاكي الحمصي	″
٤٢	كامل الغزي	″
٤٣	ميخائيل صقال	″
٤٤	اسعاف النشاشيبي	القدس
٤٥	سعيد الكرمي	طول كرم
٤٦	رضا الشبيبي	النجف الاشرف
٤٧	امين المعلوف	بغداد
٤٨	انستاس الكرملي	″
٤٩	جميل صدقي الزهاوي	″
٥٠	عز الدين علم الدين	″
٥١	كاظم الدجيلي	″
٥٢	معروف الرصافي	″
٥٣	احمد الاسكندري	القاهرة
٥٤	احمد تيمور	″
٥٥	احمد زكي	″
٥٦	احمد عيسى	″
٥٧	اسعد خليل داغر	″
٥٨	رشيد رضا	″
٥٩	عباس محمود العقاد	″
٦٠	محمد الخضر حسين	″
٦١	يعقوب صروف	″
٦٢	زكي مغامز	الاستانة
٦٣	حسن حسني عبد الوهاب	تونس
٦٤	محمد بن ابي شنب	الجزائر
٦٥	محمد أجمل خان	الهند

* * *

		على الاقلة
٦٦ مارسيه	Marçais	تونس
٦٧ ماسه	Massé	الجزائر
٦٨ كي	Guy	ازمير
٦٩ ميشو بيلير	Michaux-Bellaire	طنجة
٧٠ هوار	Huart	باريز
٧١ فران	Ferrand	«
٧٢ دوسو	Dussaud	«
٧٣ ماسينيون	Massignon	«
٧٤ بوفا	Bouvat	«
٧٥ جويدي	Guidi	ايطاليا
٧٦ نالينو	Nallino	«
٧٧ آسين	Asin	اسبانيا
٧٨ لوبس	Lopès	البرتغال
٧٩ مونته	Montet	سويسرا
٨٠ هيس	Hess	«
٨١ سنوك هورغرونه	Snouck-Hurgronje	هولانده
٨٢ هوتسما	Houtsma	«
٨٣ ارانذونك	Arendonk	«
٨٤ مرجليوث	Margoliouth	انكلترا
٨٥ بفن	Bevan	«
٨٦ هومل	Hommel	المانيا
٨٧ ساخاو	Sachau	«
٨٨ بروكلن	Brockelmann	«
٨٩ هوروفيتز	Horovitz	«
٩٠ هرزفلد	Herzfeld	المانيا
٩١ هارتمان	Hartmann	«
٩٢ ميتوخ	Mittwoch	«
٩٣ ستِرستن	Zettersteen	السويد
٩٤ اوستروب	Œstrup	الدانيمارك
٩٥ بول	Buhl	«
٩٦ بدرسن	Pedersen	«
٩٧ موجيك	Mzik	النمسا
٩٨ ماهلر	Mahler	المجر
٩٩ كوفالسكي	Kowalski	بولونيا
١٠٠ كراتشقوفسكي	Kratchkovsky	روسيا
١٠١ موزل	Musil	تشيكوسلوفاكيا
١٠٢ ماكدونالد	Macdonald	اميركا
١٠٣ كريكو	Karsikko	فنلاندا (١)

---

(١) والاعضاء الذين تقدم المجمع م المرحومون : الشيخ طاهر الجزائري في دمشق • والسيد نجيب زريق في القدس • والسيد اغناطيوس غولدصيهر في بودابست والسيد مرتين هارتمان في برلين • والسيد رينه باسه في الجزائر • واحمد كمال باشا والسيد مصطفى لطفي المنفلوطي في القاهرة • والسيد محمود شكري الالوسي في بغداد • والسيد غريفيني والسيد رفيق العظم في القاهرة • والسيد حسن بيهم في بيروت • والدكتور صالح قنباز في حماة • والسيد ماتيو والسيد الياس القدسي في دمشق • والسيد براون في كمبريج • أجزل الله ثوابهم •

٩) زعماء الاصلاح في العصر الحديث (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ومكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥)، ص ٣٣٨ .

١٠) الاسلام واصول الحكم (١٩٢٥)، ٧٦ ـ ٧٧، ٨٧ ـ ٨٨، ٢٠٠ .

١١) حياتي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١ ، ١٩٦٩)، ص ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، بالتتابع .

١٢) يراجع مثلاً بطرس البستاني، اطوار الاستشراق واعمال المستشرقين، ادباء العرب، عصر الانبعاث (بيروت، ١٩٣٧، حسين الهراوي، المستشرقون والاسلام (القاهرة ١٩٣٦). وترد الاشارات لاحقاً لزكي مبارك والرصافي . . . الخ .

١٣) «في الادب العربي الحديث»، الرسالة، العدد ١٧٠ (السنة الرابعة)، ١٩٣٦، ص ١٦٢٥ ـ ١٦٢٧ .

١٤) جرت الاشارة الى نولدكه عندما عرض لمقدمة احمد زكي لكتاب الاصنام لابي منذر هشام بن محمد الكلبي، ص ١٢٥ ، بالاشارات التالية الى الصفحات ١٣٩، ٦٦، ٥، ١٠ .

١٥) تنبه د. محمد السويسي الى هذا الامر عند متابعته لكتاب محمد كرد علي، الاسلام والحضارة العربية (القاهرة، ١٩٣٤)، اذ احتفى بما قاله فوتييه عن الحضارة الاسلامية وجهودها العلمي دون ان يلمس شكوك أميل فيلكس فوتييه الذي قضى وقتاً طويلاً في الجزائر. يراجع بحثه (آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها)، مناهج المستشرقين، المنظمة العربية للتربية والثقافة ـ ج٢/ص ٦٤ .

١٦) محمد كرد علي، «اغراض المستشرقين»، الرسالة، العدد ١١٤، السنة٣، ١٩٣٥، ص ٧٧، ١٤ . وكان الشيخ عبدالعزيز جاويش قد عقب على محاضرة محمد كرد علي في دار المعلمين العليا بالقاهرة (٥ مايس ١٩٢٨)، مشيراً الى انه تجاهل اغراض علماء المشرقيات الغربيين في الدين والسياسة. وكان محمد كرد علي قد واصل الاشارة الى فضل علماء المشرقيات في الغرب وعلى

حضارتنا وآدابنا» في مناسبات عديدة. راجع مثلاً رأيه في (كرنكو) وجهوده في اصدار نصوص الدواوين الشعرية والكتب التراثية اللغوية والنقدية . . . الخ، الرسالة، العدد ١١٥، السنة٣، ١٩٣٥، ص ١٥١٥ .

١٧) «الى الاستاذ محمد كرد علي: اغراض الاستشراق»، الرسالة، العدد ١١١، السنة الثالثة (١٩٣٥)، ص ١٣٣١ - ١٣٣٥ .

١٨) لاحظ مثلاً ان وجهات نظر رينان وقوبينو ليست ذاتها التي ظهرت عند جوتيه وبرغيه ، برغم وحدة الاساس. وكانت افكار قوبينو قد اصبحت مصدراً للفكر النازي في حينه، وظهرت مقالة في مجلة العلمي الامريكية ترد على هذه الافكار، نقلتها مجلة المقتطف (حزيران ١٩٣٤)، واعاد الاقتباس عنها مصطفى عبدالرازق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)، (ط٢/١٩٤٤)، ص ٢٨ - ٢٩ . ورد الكاتب الامريكي على نظرية التفوق الآري، والنوردي تخصيصاً، لكن الردود هذه تدخل في اطار لا علاقة لها بالعروبة والاسلام، بل تخص المواجهة اليهودية وكذلك اليسارية للفكر النازي وأسسه ومرتكزاته .

١٩) جريدة البلاغ «حياة مصر الادبية في عهد الاحتلال» تموز ١٩٣٢ .

٢٠) يراجع: نوار الجندي، زكي مبارك: دراسة تحليلية لحياته وأدبه، الصفحات ٣٦، ٩٨، ١٠٤، ١٣٠ - تراجع كتبه ايضاً ومقالاته في البلاغ، لا سيما ما يخص معاركه الادبية مع طه حسين، وكذلك النثر الفني في القرن الرابع (١٩٣٤)؛ الطبعة المستخدمة هي طبعة (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥)، ص ١٢ - ١٣، ٣٧ - ٣٨ .

٢١) (الوعي القومي)، ص ١١ - ١٢ .

٢٢) رسائل التعليقات (بيروت: دار ريحاني ، ط٢ ، ١٩٥٧)، ص ١١٢ - ١١٣، ١٢٤ .

٢٣) رجعة أبي العلاء (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط٢)، ص ٦٠ - ٦٥.

٢٤) «بيروت ١٩٣٧»، ص ١٩٦ - ١٩٩، مبادىء الشك وفن التاريخ الادبي ٢١٦ - ٢١٧، ورد الغمراوي على طه حسين ٢١٨، المآخذ، ٢٢٣ - ٢٢٧، التجديد ٢٢٩ .

٢٥) «مشاركة الادب الانجليزي في الدراسات العربية»، العدد ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٨؛ السنة العاشرة ١٩٤٢، والاشارات بالتعاقب هي الى الاعداد ٤٧٨، ص ٨٤٣؛ ٤٧٩، ص ٨٦١؛ ٤٨٦، ص ١٠٠٤ .

٢٦) «توفيق الحكيم في نظر كاتب اوربي»، الرسالة؛ العدد ٣٤٣ (السنة الثامنة)، ١٩٤٠، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

٢٧) «الدعاية الاسلامية» ترجمة الفتاح السرنجاوي وعمر الدسوقي وعبدالعزيز مجيد، الرسالة، العدد ٣٠٥ (السنة السابعة)، ١٩٣٩، ص ٩١٣ - ٩١٤ .

٢٨) مثل هذه الشذرات موجودة في كتابات قلب حتي . واختصرها في لقاء اجرته معه مجلة العربي؛ ك١، ١٩٥٨، الصفحات ٦٦ - ٧١ .

٢٩) «حاجة اللغة العربية الى دراسة الثقافة اليونانية»، الرسالة، العدد/١٢ (تموز ١٩٣٣)، ١٩ - ٢١ .

٣٠) (المستشرقون)، الرسالة، العدد ٣٥١ (السنة الثامنة ١٩٤٠)، ص ٥٣٩ - ٥٤٢ .

٣١) «في الادب العربي الحديث»، الرسالة، العدد ١٧٠ (السنة الرابعة)، ١٩٣٦، ص ١٦٢٥ - ١٦٢٧ . واستكملت في الاعداد ١٧١، ١٧٤، ١٨١ للسنة نفسها. وكان الكاتب قد خص بالذكر في الاجيال المتعاقبة بطرس البستاني، ورفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وعبدالله الفكري، حيث كانت مرحلة النور في تقديره. ثم ذكر محمد عبده وجورجي زيدان، والمنفلوطي؛ اللذين ساهما في احياء الحركة الادبية، قبل ازدهار المدرسة السورية لكل من امين الريحاني وميخائيل نعيمة وجبران ورشيد أيوب وايليا ابو ماضي ونسيب عريضة (جماعة الرابطة القلمية). اما جماعة المدرسة السورية الامريكية في البرازيل فهم: الياس فرحات، ورشيد سليم خوري، وفوزي المعلوف. وشكري الخوري. وبعدها عادت الزعامة الادبية للمصريين، حيث الجماعة المصرية، كلطفي السيد ومحمد حسين هيكل. وبعدها يخص الكاتب بالشرح ما هو متداول ومعروف من الاسماء والمذاهب والاجناس الادبية .

٣٢) يقول كراتشكوفسكي في تعداد هذه الاتجاهات الادبية العربية، «ان تاريخ الادب العربي الحديث ليس الا تاريخ النفوذ الاوربي، فقد اتجه هذا الادب اتجاهين رئيسين: النضال بين الافكار القديمة وبين الافكار الحديثة، والمشكلات التي نشأت من طابع الفن الاوربي الحديث. وقد اتخذ هذا النضال اشكالاً متباينة في المضمار الادبي، فشوهدت في كل مرحلة تقلبات تختلف عن الاخرى. وأهم الميول التي ظهرت بجلاء هي اولاً: الاحتجاج على كل جديد ومحاولة البقاء في دائرة القديم، واحياء الاساليب القديمة. ثانياً: السير سيراً سطحياً على منوال الاوربيين وتقليد أفكارهم، واحتقار الماضي العربي بأسره. ثالثاً: محاولة صبغ الاصول الصحيحة للادب العربي باشكال جديدة مبتكرة من أساسها، مع اتخاذ الطرق الاوربية والثقافة الغربية وسيلة للوصول الى هذا الغرض. وما تزال هذه الميول قائمة حتى الآن جنباً لجنب».
الرسالة، العدد ١٧٠ (١٩٣٦) ص ١٦٢٧ .

٣٣) (العرب بين الفلسفة اليونانية والادب اليوناني)، ص ٢٩ - ٣٥.

٣٤) دراسات لكبار المستشرقين (ط٤، دار القلم: بيروت ١٩٨٠)، ص ٢٧ - ٢٩ .

٣٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (١٩٢٥)، ط ٢ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤) ص ٢٥ ، ٢٦ - ٢٧، ٢٨ - ٢٩، بالتتابع.

٣٦) (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)، عرض، مجلة الاديب (كانون الثاني ١٩٤٥)، ص ٥١، ٥٢ .

٣٧) «الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية. . . .» في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، ج١ (منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج)، ص ٣١١ .

أوحيت بتي - فانحا فوازلن

العصفور الأبيض

دراسة في شعر حميد سعيد

ترجمة : د. نزار صبري



● الم يعد حب اللغة بطبيعة الحال مدوناً في حب الوطن ؟ الم تعد اللغة بكل جلاء الشغل الشاغل للشاعر حميد سعيد ؟ فعندما يتكلم باعجاب عن الشعراء العرب الكبار امثال جرير والمتنبي ، فانه يتحدث بادىء ذي بدء عن لغتهم ، وبوجه الخصوص ، عن الوحدات السائدة التي تجسدها الألفاظ . الم يكن احد سمات اللغة الشعرية هي لتحرير الكلمة جزئياً من التركيب النحوي ، حيث تولده اللغة ؟ بالأضافة الى ذلك ، الم يعد تراجع علم العروض والقافية أيضاً له اثره لاعادة القليل من الحقوق الى اللغة ؟ . ومنذ بداياته ، أوضح الشاعر بانه يريد ان يدخل اللغة في البيت الشعري وليس الزام اللغة على أن تدخل فيها الشعر . ولكن أية لغة هذه ؟ هل بالأمكان أن نتساءل ـ ان كل لغة ، كما يقول حميد سعيد : الكلمات الكلاسيكية القديمة والنادرة . والكلمات التي يكتنزها الشعر القديم لايزال يزينها شأنها في ذلك شأن اللغة المنطوقة ، والتي تعد انعكاساً للحياة ، أو اللغة الجديدة مع كل كلماتها الجديدة المنحوتة .

ولم يذهب الشاعر حميد سعيد بعيداً الى اعتبار وجود مفردات شعرية صرفة كمجموعة ثانوية لمفردات

اللغة . واذا كان الأمر صحيحاً ، انه في بداياته كان متلهفاً من أجل العثور على مساره الخاص ، باحثاً عنه من خلال الكلمات النادرة ذات الوقع المؤثر ، ومن خلال الصيغ الصرفية القديمة ايضاً ، فانه لايتوانى عن تقييم واختيار الانماط اللغوية ، وهذا يعني ان حبه للغة لاينطوي على استبعاد اي شيء في جوهر اللغة ، ولهذا فانه لن يحرم نفسه ابداً من توسيع القوالب الصرفية للغة لتشمل كلمات جديدة ، مقلصاً هكذا حدود أرضيتها الممتدة ، ويستثمر هكذا أيضاً هذه الفرصة التي تمنحها اللغة الى الشاعر ، وهو أستثمار فيه نوع من مرونة الصيغ والاشكال ، التي تتراجع أمام ضرورات موسيقى الكلمات والمقاطع الشعرية . فلنفتح قوسين ونعطي هنا حقاً ولو قليلاً الى حس وذوق الشاعر في التعبير الذي هو بالضرورة أضعاف وتسطيح لعمل الصائغ على الكلمات ، عندما يكون هناك تباين طفيف ولون خاصين بالكلمة ، فكل تعبير ذو تورية حريص على ان لايفقد منهما أي شيء ، وهنا يحل التحليل محل النكهة المباشرة التي تنطلق من البيت الشعري .

ينبغي بعد هذه المقدمة ان نتأمل دواوين الشاعر ففي ديوانه الاول «شواطىء لم تعرف الدفء » كان كثير الكلام عن الحزن بسبب اقامته الجبرية في مدينة السليمانية ، حيث امتزجت مع الكلمات عذابات الشاعر وآماله الجسيمة . وفي ديوانه «لغة الابراج الطينية» كان الشاعر يكثر من رمز (النخلة) التي يرمز بها الى فلسطين . اذ ان اغلب قصائد الديوان كتبت بعد نكسة الخامس من حزيران ، اذ تأثر كثيراً لذلك ، وازداد تعلقاً بطفولته التي تزامنت مع اغتصاب فلسطين ، وهي طفولة تميزت بحسها المرهف الذي يختلف عن عالم الكبار ، ان هذا الديوان يجسد تجربة شعرية ناضجة .

ويأتي ديوانه الآخر «الاغاني الغجرية» الذي كتبت معظم قصائد في أسبانيا ، كان فيها مرهف الحس بسحر الحياة الاسبانية ، والليالي (المدريدية) والصباحات الاندلسية ، زد على ذلك ، فان الاندلس بماضيها ، قد حفزت الشاعر لاستحضار العلاقة العربية الأسبانية ، كما استحضر شعر الشاعر الأسباني غارسيا لوركا ، الذي يعتبر حضوره مهماً في القصيدة وبخاصة في قصيدته «غرناطة» بالاضافة الى استحضار الحياة الغجرية الاسبانية ، اما معظم قصائد «حرائق الحضور» التي كتبت في مدينة الرباط بالمغرب ، فقد تميزت هذه القصائد بحضور رموز تاريخية عربية، كالمروان بن الحكم ، .

وفي ديوانه «طفولة الماء» الذي كتبت قصائده بتأمل شديد ، وبحث مسهب ، سعى الشاعر الى التوفيق بين القصائد التي كتبت للمعركة وقصائده التي كان يستلهما من حبه للوطن وتجلت هنا حساسيته المفرطة في المزاوجة بين الطفولة والحرب ولانريد ان نسهب كثيراً إذ ينبغي القول هنا ، ان الشاعر كان قد تأثر ، كما أسلفنا ، باللغة الشعرية العربية ، لما تتميز به من صفاء ونقاء ، وان قصيدته «العصفور الابيض» تجمع في الوقت ذاته ، ذكريات الطفولة ، وهي الثيمة الرئيسة ، لديوانه السابق : الطفولة والحرب . فهذا العصفور ، رآه الشاعر ، وعمره أربع سنوات فوق سطح داره عندما كان يلعب «المصراع» . وقيل ان هذا العصفور هو «عصفور الجنة» .

لقد تأمل الشاعر الطبيعة في ديوانه «مملكة عبد الله» حيث تتفتح البراعم في الصباح ، وتفوح رائحة الخبز ، والخشب المحروق .

ان لغة الشاعر لغة غير معقدة . وعندما لايتطلب السرد ذلك ، يترك الفعل مكانه الى الجملة الأسمية ، فتصبح المقاطع الشعرية ، ذات ايقاع متناغم كحبات المسبحة .

---

* كتاب صدر باللغة الفرنسية للمستشرقة الفرنسية ، اوديت بتي استاذة الادب العربي في جامعة السوربون الجديدة .

د. يوسف بكار

خصوصية الذات ونفوذ الاخر
طه حسين
واستاذه نللينو

«وكل ما اتيح لي بعد هذين الاستاذين العظيمين (سيد علي المرصفي ونالينو) من الدرس والتحصيل في مصر وخارج مصر فهو قائم على هذا الاساس الذي تلقيته منهما في ذلك الطور الاول من اطوار الشباب».

(طه حسين)

ـ ١ ـ

فقد يكون المستشرق الايطالي نالينو[1] ـ فيما اعلم ـ من أقل المستشرقين حظاً في الدراسات العربية التي تناولت الاستشراق والمستشرقين في الدراسات الأدبية والانسانية[2]، وفي ما تركه من أثر علمي في تلميذه طه حسين مع ان مكانة نالينو من بين المستشرقين جميعاً «مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر[3] ونلدكه[4]». وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الاسلامية والعربية، وتعدد مناحي نشاطه، كما يمتاز بمنهجه الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء الى افتراض الفروض الواسعة الجزئية . . . ويمتاز ايضاً ببحوثه التحليلية الدقيقة، فهو لا يلجأ الى البحوث التركيبية الشاملة إلّا إذا حُمل عليها قسراً. ولهذا فإن نتائج ابحاثه نتائج حاسمة في معظم الأحيان، إن لم يكن فيها كلها. وهو في استقامته في الحكم لا يكاد يجاريه مستشرق آخر على وجه الاطلاق[5].

لكن التلميذ لم يتردد في ان يبوح باشياء من أثر الاستاذ فيه هي التي التفت لها ـ في الغالب ـ نفر من الباحثين، فأشار اليها بعضهم وتخطاها مسرعاً، ووقف عندها، في شيء من التفاوت، اثنان فقط فيما دلني عليه اطلاعي وتتبعي.

وليس يضير طه حسين ومكانته في شيء ان تبحث عنده هذه القضية التي تخطت عناية الباحثين فيها أموراً كثيرة. فمن البديهي جداً ان يفيد من اساتذته ويتأثر بهم وينقدهم ويضيف اليهم ويتجاوزهم كما هي الحال معه هو تماماً. فقد تعلمت عليه، ومازالت أجيال، وأفادت منه وتجاوزته، احياناً، في بعض الدراسات. وهذه هي سنة الحياة والعلم ولا سبيل الى الخروج عليها.

[illegible] النقد الادبي بجامعة اليرموك اربد ـ الاردن

- ٢ -

كانت صلة نالينو بمصر وثيقة جداً . فهي تعود الى عام ١٨٩٣م اذ أوفدته وزارة المعارف الايطالية ، بعد ان احرز شهرة علمية في ايطاليا ، ليدرس في القاهرة التي جاء اليها في ديسمبر (كانون الاول) ١٨٩٣ ، وظل فيها حتى مايو (أيار) من العام التالي ١٨٩٤ . واستفاد من اقامته هذه في فهم أحوال مصر بخاصة والشرق والاسلام بعامة ، وهو ما ظهر أثره في حياته العلمية لاحقاً ، إذ أصدر كتابه «اللغة العربية في لهجتها المصرية» لتعليم العربية للايطاليين ، ثم اسندت اليه ، في وطنه ، مهام علمية اكاديمية ذات صلة باللغة العربية والدراسات العربية والاسلامية ، وقد كان «مهتماً بالدراسات العربية وحدها دون غيرها من الدراسات الشرقية بخلاف غيره من المستشرقين الذين كانوا ـ في الغالب ـ يوجهون نشاطهم الى اكثر من ناحية واحدة من نواحي الاستشراق»[٦] .

ودعته الجامعة المصرية القديمة لتدريس تاريخ الفلك عند العرب في العام الدراسي ١٩٠٩/١٩١٠ فتمخضت محاضراته عن كتابه المعروف «علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى» الذي طبع بروما عام ١٩١١ . ثم درّس في العامين الدراسيين التاليين تاريخ الادب العربي ، فكانت محاضراته هي التي سمعها منه طه حسين ودرسها عليه وجمعت ، فيما بعد ، في كتابه المعروف «تاريخ الآداب العربية : من الجاهلية حتى عصر بني أمية» .

ثم دعت الجامعة الجديدة[٧] (الجامعة الحكومية) نالينو فيما بين ١٩٢٨ و١٩٢٩ ليدرّس تاريخ اليمن بكلية الآداب لمدة اربعة شهور كل سنة .

وعيّن ، في عام ١٩٣٣ ، عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة[٨] . وكانت آخر زيارة له لمصر عام ١٩٣٧ شتاء لحضور جلسات المجمع .

٣ - ١ :

- ٣ -

فبعد ان انشئت الجامعة المصرية الاهلية (جامعة القاهرة اليوم) عام ١٩٠٨ وجعلت تستقدم اساتذة من المستشرقين ، تعرف طه حسين ، وكان طالباً في الازهر ، على نالينو ونفر من زملائه المستشرقين بدءاً من العام الدراسي ١٩١٠/١٩١١ إذ كان يخرج مصبحاً الى الأزهر فيسمع فيه دروس الأدب من سيد علي المرصفي[٩] ، ويخرج منه مع المساء الى الجامعة المصرية فيسمع فيها دروس الأدب من نالينو[١٠] .

وكان لدروس المستشرقين بعامة وقع طيب وأثر بالغ في نفس طه حسين ونفوس رفاق جيله كما يبدو من موازنته بين ما كان يدرّس في الأزهر وما كان يلقيه اولئك الاساتذة .

يقول[١١] :

«وكانت دروس الادب تلك التي كنت اسمعها في الأزهر حين يرتفع الضحىٰ تردني الى حياة الطلاب القدماء الذين كانوا يختلفون الى العلماء في مساجد البصرة والكوفة وبغداد . وكانت دروس الادب التي اسمعها في الجامعة حين يقبل المساء تدفعني الى حياة الطلاب الذين يختلفون الى الجامعات في روما وباريس وغيرهما من المدن الجامعية الأوربية الكبيرة» .

ويقول[١٢] :

« . . . . . وحين كانوا (الطلاب) يسمعون من شيوخهم في وجه النهار احاديث الفقه والنحو كما كانت تلقى في تلك الأوقات ، وبأيديهم ملازمهم تلك العتيقة يتبعون فيها ما يقرأ الشيوخ عليهم من الكتب ويسمعون لما يلقي عليهم الشيوخ من التأويل والتعليل والتحليل ، فيفهمون قليلاً ويعجزون عن فهم كثير مما كانوا يسمعون ، فإذا كان المساء جلسوا الى اساتذتهم اولئك من الأوربيين فسمعوا منهم

احاديث لا عهد لهم بمثلها تلقى عليهم باللغة العربية الفصحىٰ مع شيء من التواء الالسنة بهذه اللغة ، فتقع تلك الاحاديث من آذانهم موقع الغرابة ومن قلوبهم مواقع الماء من ذوي الغلة الصادي ، فإن خلوا الى انفسهم ، بعد ذلك، وازنوا بين ما يسمعون وما يرون اول النهار وما يسمعون ويرون آخر النهار . . . . .

ووازنوا ، كذلك ، بين شيوخهم اولئك الذين كانوا لا يعربون إلّا حين يقرؤن في الكتب ، فإذا تكلموا غرقوا واغرقوا طلابهم في اللغة العامية الى أذقانهم او الى آذانهم ، وبين اساتذتهم اولئك الأوربيين الذين كانوا يعربون حين يقرؤن وحين يفسرون وحين يخوضون معهم فيما شاء الله من الوان الحديث . . .

وكانت هذه الموازنات تثير في قلوبهم فنوناً من التمرد وتدفع نفوسهم الى ضروب من الثورة والجموح . وكان هذا كله يعرضهم لكثير من الشر . . .

. . . من أجل هذا كله يستطيع القارىء المعاصر ان يقدر ما كان للجامعة المصرية القديمة من أثر بعيد فيما طرأ من تغير خصب على حياة ذلك الجيل من اجيال الشباب».

ويقول احمد امين[١٣] :

«. . . . ثم نمت الجامعة واستدعي لها بعض كبار المستشرقين. . . . ، فاعجبني من دروسها محاضرات يلقيها الاستاذ نللينو في تاريخ الفلك عند العرب ، ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية يلقيها الاستاذ (سانتلانا)[١٤]، ومحاضرات في الجغرافية العربية يلقيها الاستاذ (جويدي)[١٥] ، ولكن، على كل حال، رأيت لوناً من الوان التعليم لم أعرفه : استقصاء في البحث ، وعمق في الدرس، وصبر على الرجوع الى المراجع المختلفة، ومقارنة بين ما يقوله العرب ويقول الافرنج واستنتاج هادىء رزين من كل ذلك».

٣ ـ ٢ :

أما دروس نالينو بخاصة وأثرها على طه حسين فقد كان كبيراً باعتراف التلميذ نفسه . لقد كان نالينو ثاني اثنين ظل العميد طوال حياته يذكّر بدينهما الكبير عليه وعمق تأثيرهما في حياته العقلية والعلمية كلها من خلال مسربين متوازيين لكنهما متكاملان .

ويتجلّى صدق التلميذ وروعته ووفاؤه وأمانته العلمية في اعترافه الدائم بفضلهما عليه وأثرهما فيه كما في قوله[١٦]:

«أما انا فقد سجلت غير مرة وأسجل الآن اني مدين بحياتي العقلية كلها لهذين الاستاذين العظيمين : سيد علي المرصفي . . . وكارلو نالينو .

أحدهما علمني كيف أقرأ النص العربي القديم وكيف افهمه في نفسي وكيف أحاول محاكاته وعلمني الآخر كيف استنبط الحقائق من ذلك النص ، وكيف ألائم بينها وكيف أصوغها آخر الأمر علماً يقرؤه الناس ويجدون فيه شيئاً ذا بال. وكل ما أتيح لي بعد هذين الأستاذين العظيمين من الدرس والتحصيل في مصر وفي خارج مصر فهو قد أقيم على هذا الاساس الذي تلقيته منهما في ذلك الطور الأول من أطوار الشباب . بفضلهما لم أحس الغربة حين أمعنت في قراءة كتب الأدب القديم ، وحين اختلفت الى الاساتذة الأوربيين في جامعة باريس ، وحين امعنت في قراءة كتب الأدب الحديث .

فلا غرابة ، اذاً ، ان تكون حياتي كلها براً بهذين الاستاذين[١٧] وإكباراً لهما واعترافاً بفضلهما وشكراً لما أهديا إليّ من معروف وما اسديا اليّ من جميل . وشهد الله ما قرأت في كتاب قديم ولا حديث ولا حاولت كتابة في الأدب إلّا ذكرت احدهما او كليهما وارسلت اليهما من اعماق نفسي تحية الحب والاعجاب والشكر والوفاء».

وكما في قوله جواباً عن سؤال فؤاد دوارة[18] له: «مَنْ هم اساتذتك الذين لهم فضل كبير في توجيهك وتكوين ثقافتك؟».

«أولهم الشيخ سيدعلي المرصفي الذي وجهني الى الدراسة الادبية، ثم اثنان بعده من المستشرقين الايطاليين انتفعت بدروسهما في الجامعة الى أبعد حد:

احدهما الاستاذ نالينو الذي كان يدرّس لنا تاريخ الادب العربي في العصر الأموي خاصة، والثاني الاستاذ سانتيلانا الذي كان يدرّس لنا تاريخ الفلسفة الاسلامية وترجمة الثقافة اليونانية الى العربية بنوع خاص. اما الاساتذة الاوربيون الذين تأثرت بهم حين اختلفت الى دروسهم في (السوربون) فكثيرون....»

لقد كانت صلته بنالينو مميزة وإعجابه به متفرداً فيما يستشف من مجموعة أقوال متناثرة في آثاره، ومن صلته المتصلة به في حياته وبابنته بعد وفاته، ومن اهتمامه بنشر المحاضرات التي درسها عليه وخلّفت فيه آثاراً كثيرة وشجعته على الاجتهاد والجرأة بالرأي منذ بواكير حياته العلمية.

ومما خص به طه‌حسين نالينو وحده دون سواه قوله[19]:

«فقد أقبل عليه اساتذة جدد ملكوا عليه أمره واستأثروا بهواه، فهذا الاستاذ كارلو نالينو الايطالي الذي يدرّس باللغة العربية، تاريخ الادب والشعر الأموي....»

وقوله[20]:

«ولم ينسَ الفتى يوماً قرّر فيه الطلاب ان يضربوا عن درس الاستاذ نالينو الايطالي، لأن ايطاليا اعلنت الحرب على تركيا، وأرسلت سفنها غازية لطرابلس، فأزمع الطلاب ان يجتمعوا في غرفة الدرس حتى اذا اقبل الاستاذ وارتقى الى مجلسه خرجوا من الغرفة وتركوه فيها وحيداً. وقد أتم الطلبة ما قرروا، فتركوا الاستاذ وحيداً في غرفة الدرس، ووقفوا امام الغرفة ينتظرون ما يكون من أمره. ولبث الاستاذ في الغرفة دقائق ثم خرج، فأقبل على تلاميذه وقال لهم في لهجة عربية صحيحة فصيحة يلتوي بها لسانه بعض الشيء: مثلكم مثل الرجل الذي أراد ان يغيظ امرأته فخصىٰ نفسه!!

وكان السهم صائباً، وكان أثره لاذعاً ممضّاً، ومنذ ذلك اليوم لم يفكر طلاب الجامعة في الاضراب، ومنذ ذلك اليوم استقر في نفس الفتى بغض شديد لاضراب الطلاب عن الدروس مهما تكن الظروف».

ويشهد المستعرب الايطالي اومبرتو ريتستانو Umberto Rizzitano الذي تتلمذ على نالينو في جامعة روما وتخرج فيها والذي كان يحضر دروس طه‌حسين في الجامعة المصرية لثلاث سنوات (١٩٣٧ ـ ١٩٤٠)، ان طه‌حسين كان يشيد، في قاعات الدرس، بفضل أساتذته الأوربيين ونالينو بخاصة. ومراراً غير قليلة كان الاستاذ يشير الى الاساليب الجديدة في النقد التاريخي والأدبي التي تلقاها في جامعة القاهرة بقيادة أساتذة اوربيين. ومن بين هؤلاء الاساتذة الأوربيين كان يذكر نالينو بشكل خاص، وبعبارات مغرية. ولعلمه بانني حاضر في القاعة، كان يضيف قائلاً: وبينكم هنا واحد من تلاميذه[21].

٣ ـ ٣:

ثم استحكمت الصلة بين طه‌حسين ونالينو في حياته، وبين طه‌حسين و«ماريا» (مريم) كريمة نالينو بعد مماته. وثم قطوف منها روتها «سوزان»[22] زوج طه حسين في «معك» حيث تذكر ان نالينو تنازل في مؤتمر للمستشرقين بايطاليا، منذ الجلسة الأولى «عن رئاسة القسم (الجلسة) لطه» وتقول:

«ولم يسبق ان حدث مثل هذا الأمر اطلاقاً. وعندما روى لي طه هذا الثناء من استاذ عريق على من كان تلميذه الشاب، أضاف بشيء من السعادة والكآبة:

«إنني أشيخ»[٢٣] .

ولما ذهب طه حسين الى روما ليتسلم الدكتوراه الفخرية كانت ماريا نالينو هي التي استقبلته هو وزوجه ورحبت بمقدمهما ، وكانت قد كتبت الى سوزان قبل ذلك «لا أريد لأول تحية تتلقيانها من روما ان تكون تحية رسمية ، وإنما تكون تحية الود ، تحيتي وتحية أبي الذي كان سيعبر لكم عنها والتي كان سيكون سعيداً لو كرّر التعبير عنها لكما»[٢٤] .

وحين تتحدث سوزان عن ندوة «سوء التفاهم بين الشرق والغرب» التي عقدت في «سان جيورجيو» بإيطاليا عام ١٩٥٥ ، تذكر[٢٥] :

«كانت ماريا نالينو ، تلك السنة، معي في اكثر الاوقات . فقد كانت ـ فيما أظن احدى سكرتيرات المؤتمر . كنا نخرج غالباً معاً ، وكانت قد فقدت عمتها التي ربتها بعد وفاة أمها ، ولم تكن لها أية عائلة قريبة . وذات يوم قالت لي محمرة الوجه :

ـ أود ان اطلب منك شيئاً ولا أجيز لنفسي ذلك .

ـ بل اجيزي ياماريا لنفسك ، قولي !

ـ «أود ان ترفعي الكلفة معي» (أود ان تخاطبيني بصيغة المفرد) .

فقلت لها على الفور: أنت. وصرت اخاطبها بصيغة المفرد منذ ذلك الحين» .

ـ ٤ ـ

عهد الى نالينو في العام الدراسي ١٩١٠/١٩١١ بتدريس مادة تاريخ الادب العربي في الجامعة المصرية القديمة ، فاختار تاريخ الادب العربي من الجاهلية الى نهاية الدولة الأموية ، وأعد دروسه ودرّسها، بالعربية، وهي التي سمعها منه طه حسين وتتلمذ عليه فيها . وقد نشرت[٢٦] ، اول مرة ، في مجلة «الهلال» (١٩١٥ ـ ١٩١٧)، ثم تولت ابنته «ماريا» بنقل الحواشي المختصرة، التي كتبها والدها بالايطالية ، الى العربية واضافت اليها ماعثرت عليه من الاخبار المفيدة الموجودة في بعض الكتب التي طبعت بعد القاء هذه الدروس ، وأعدتها لتطبع في كتاب مستقل بعنوان «تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية» ، صدر عن «دار المعارف» المصرية عام ١٩٥٥ بتقديم[٢٧] الدكتور طه حسين نفسه برّاً باستاذه ووفاء له ، ثم طبع الكتاب ثانية بدار المعارف نفسها عام ١٩٧٠ ، وهي الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة .

ولما كانت مادة دروس نالينو «ليست في كتاب واحد موضحة او في كتب قليلة ، بل هي في جملة وافرة من المصنفات الكبيرة والصغيرة في لغات شتى شرقية وغربية متفرقة فضلاً عما يكون من مبتكرات افكاري»[٢٨] ، فقد نصح طلابه وحثّهم «على أخذ مذكرات اثناء الدرس ، ثم..... تقييدها وترتيبها في منازلكم ببذل الجهد وانعام النظر فيما قيدتم لئلا تنسوا ما سمعتم ولا تحفظوا شيئاً من المسموع إلاّ فهمتم معناه واستقصيتم فحواه»[٢٩] .

ان في «مقدمة» نالينو للكتاب جملة من الاصول والقواعد العلمية التي تركز على «وظيفة» الاستاذ الجامعي و«صناعة» البحث العلمي وأساليبه ، والاتساع في المطالعة والمعرفة وضرورة امتحان آراء السلف والحض على «الاجتهاد» الذي هو أهم السبل الى «الجديد» و«التجديد» . وهذه كلها أمور جديدة على الحياة العقلية والتعليمية في العقد الاول من هذا القرن .

وفي «تقديم» طه حسين للكتاب ما يجهر باعجابه وانبهاره بالاصول العلمية التي اعلنها نالينو وطبقها في كتابه حتى اذا ما طفقنا نبحث من تأثيرها في التلميذ الشاب ألفيناه واضحاً جلياً في عقله وفكره ومنهجه وطرائقه وتواليفه وبعض

مناحي حياته ومذهبه ، فضلاً عن جوانب من نفوذ آراء الاستاذ في التلميذ ، وهي جميعاً الركائز التي يرتفع بها البحث الحاضر .

- ٥ -

أسلفت ان أثر الاستاذ العلمي في التلميذ لم ينل من عناية الباحثين الاهتمام المطلوب وأنا زعيم بأن جلّ الذين عرضوا لدراسة طه‌حسين للأدب العربي لم يقفوا عند كتاب نالينو هذا او يقرأوه ، بل اكتفوا بالتنبيه على الآثار العامة التي خلفتها طرائق المستشرقين ، في الأغلب ، في تلاميذهم من جيل طه‌حسين ، وبالاشارات العابرة الى اثر نالينو في تلميذه من خلال ما باح هو نفسه به في غير مكان من اعماله حسب .

٥ ـ ١ :

فعبدالرحمن بدوي يقول[٣٠] : وكان لتدريسه (نالينو) في الجامعة المصرية القديمة أخطر الأثر في تكوين كبار الأدباء في مصر الآن . فقد استحدث منهجاً جديداً لدراسة تاريخ الادب العربي لم يكن معروفاً في مصر من قبل . وقد شهد بفضله على الجامعة اكبر تلاميذه فيها ، ونعني به الدكتور طه‌حسين في اول كتابه (في الادب الجاهلي)!

٥ ـ ٢ :

أما محمد خلف‌الله احمد فعرج في ما أسماه «علم مناهج البحث[٣١]» على طه‌حسين والتفت الى ثلاثة اركان في منهجه الدراسي العلمي : اصطناع الروح العلمي في دراسة الادب وربط الادب بالحياة ، والصلة بين دراسة الادب والدراسات الاخرى ، والى ما يتصل بهذه الأركان من مثل «الثقافة العامة» مكتفياً لاثباتها جميعاً بأقوال طه‌حسين نفسه مما لا يخفى أثر نالينو فيها[٣٢] .

٥ ـ ٣ :

واكتفى عمر الدسوقي بان قال[٣٣] «. . . . . . وبتأريخه للادب على طريقة جديدة تأثر فيها باستاذه نالينو وطبق فيها طريقة الغربيين في البحث الادبي ، وكانت باكورة هذه الابحاث (ذكرى ابي العلاء) الذي نال عليه شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية القديمة وصار نموذجاً لمن أتى بعده من مؤرخي الادب. . . . .»

٥ ـ ٤ :

واتكأ شوقي ضيف على أقوال طه‌حسين حسب ، فقال[٣٤] :

«وكان ظهور طه‌حسين حدثاً مهماً في مجال الدراسات الادبية ، فقد اخرجها من طور قديم ، الى طور حديث تغيرت فيه هذه الدراسات تغيراً تاماً ، بحيث اصبحت لا تقل خصباً ولا إمتاعاً عن مثيلاتها في الآداب الغربية» .

ثم جعل يعرض لصور الدراسات الادبية بمصر قبل إنشاء الجامعة ويوازنها بما آل اليه أمرها بعد إنشائها ، وخلص الى ان طه‌حسين نهج في «ذكرى ابي‌العلاء» طريقة نالينو وطريقة سيدالمرصفي معاً ، «وما تكاد تمضي معه في سنة ١٩١٤ حتى تتجسد الطريقتان في نفسه ، وحتى يكتب على اضوائهما رسالته النفيسة «ذكرى ابي‌العلاء» ويتقدم بها الى درجة الدكتوراه في الجامعة القديمة. . . إذ درس أباالعلاء وآثاره وبيئته وعصره والمؤثرات التي أثرت في أدبه وفلسفته دراسة دقيقة غاية الدقة. . . .»

٥ ـ ٥ :

وظل محمود أمين العالم قرابة ربع قرن ، ابتداء من «طه‌حسين مفكراً[٣٥]» (١٩٦٦) وانتهاء بـ«منهج طه‌حسين في الدراسات التراثية والتاريخية[٣٦]» (١٩٨٨) ، يطلق على منهج

طه حسين «المنهج العقلي» او «الفكري» الذي تجلت بداياته في ذكرى أبي العلاء». بحيث يكاد يقيد كل شيء فيه «بنظام مطلق من الجبرية والحتمية». وقد علل هذا في «طه حسين مفكراً» بقوله (ص ١٢٦): «وقد نحس في هذه البداية أثراً للنظرية العلمية الميكانيكية في القرن الثامن عشر، كما نحس بأثر المدرسة الطبيعية في النقد والدراسة الادبية عامة، نحس بسانت بيف[٣٧]، وتين[٣٨]، ولكننا نحس قبل كل شيء بمفكر صارم التفكير، يسعى لصياغة ظواهر الوجود والتاريخ، لا ليلغي ارادته الفردية، وانما ليمكن هذه الارادة ان تسيطر وان تكون فعالة».

وذهب الى ان اختياره لفلسفة ابن خلدون، من بعد، لم يكن إلّا امتداداً لهذا الاتجاه الذي لا ينعدم صداه في «حديث الاربعاء» والذي يبلغ أوجه في «عثمان» و«علي وبنوه».

وتمسك بالبحث الآخر الاحدث بالتعليل نفسه (ص١٥)، واضاف اليه أثر الاساتذة المستشرقين في الجامعة المصرية دون ان يذكر نالينو تحديداً، وأثر المناخ الثقافي العقلاني الليبرالي الذي كان يسود مصر آنذاك «وقد نستطيع ان نتبين المصادر الاولى لهذا المنهج فيما تلقاه طه حسين من دروس على ايدي بعض المستشرقين الفرنسيين والايطاليين في الجامعات المصرية عندما التحق بها، ولكننا نستطيع، كذلك، ان نتبين ملامح هذا المنهج كذلك ـ بل أساساً ـ في المناخ الثقافي العقلاني الليبرالي العام الذي كان يسود مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، مرتبطاً باسماء مثل الطهطاوي والافغاني والكواكبي ومحمد عبده ولطفي السيد وشبلي الشميل وفرح أنطون وسلامة موسى....»(ص٤٣).

٥ ـ ٦:

واكتفى عزالدين الامين بالاشارة الى ما ترك نالينو من أثر في طه حسين من خلال أقواله حسب[٣٩].

٥ ـ ٧:

وحين صنف احمد كمال زكي طه حسين في المنهج التكاملي النقدي وأشار الى «تجديد ذكرى أبي العلاء» والى ان صاحبه اختار ان يبدأ من حيث انتهى استاذه سيد علي المرصفي، ذكر اسم نالينو ذكراً فقط في رهط المستشرقين والاساتذة الاوربيين الذين درس عليهم طه حسين او تأثر بهم[٤٠].

٥ ـ ٨:

ولوّح اومبرتو الايطالي، في سرعة، الى مصادر اعداد طه حسين ومعرفته الواسعة ودور نالينو فيها «....وفي كل مرة كنت أزداد إعجاباً بالذاكرة العجيبة التي كان يمتاز بها ذلك الضرير العظيم، الذي كان يتلو الأبيات ويشير الى اختلاق الروايات، ويحدد المصادر التاريخية والادبية وكأنه يقرأ في كتاب، وكان دون ريب يقرأ في كتاب عظيم من الاعداد والمعرفة الواسعة اللذين كانت بدايتهما الاولية في كُتّاب القرية، ثم اكتملا في الأزهر، وصقلا بعد ذلك باشراف بعض المستعربين الاوربيين ومنهم كارلو الفونسو نالينو....»[٤١].

٥ ـ ٩:

ولما عرض انور الجندي لطه حسين والاستشراق لم يقل سوى «وقد تلقى طه حسين فكر الاستشراق في الجامعة المصرية القديمة اساساً، وكانت دراساته في فرنسا امتداداً لذلك... أخذ من نالينو مصادر التاريخ الادبي....»[٤٢].

٥ ـ ١٠ :

وأرجع عزالدين اسماعيل تبني طه حسين للمنهج الذي كتب في ضوئه «ذكرى أبي العلاء» ـ وهو نهاية مرحلة التكوين عنده ـ الى أثر الجامعة واساتذتها الاوربيين ، ونالينو أحدهم ، معتمداً أقوال طه حسين نفسه[٦٣].

ـ ٦ ـ

٦ ـ ١ :

بيد ان ثمة باحثين التفتا، بَنفَسٍ نقدي اطول، الى جوانب من تأثير الاستاذ العام في منهجيات التلميذ العلمية ، هما جابر عصفور ، واحمد بوحسن :

٦ ـ ١ :

فأما الاول فالتفت الى ما التفت اليه من تأثير من خلال «تقديم» طه حسين لكتاب استاذه منشوراً في «نقد واصلاح» . ولقد وقف في «مرآة المجتمع» من «مراياه المتجاورة» عندما اكده طه حسين من ان الأدب ، كغيره من الظواهر الثقافية ، يخضع للعلل الاجتماعية الكونية او «الحتمية الاجتماعية» «وقد تجلت هذه الحتمية ـ في البداية ـ من خلال «تجديد ذكرى أبي العلاء» (١٩١٤). واستمرت بعد ذلك مقترنة ـ بدرجات مختلفة ـ بنوع من «الجبر في التاريخ» يلغي الفاعلية الانسانية . صحيح ان درجة الالغاء تقل تدريجياً مع تغير طه حسين وتنوع ممارساته، ولكن المنظور المرتبط بالحتمية يظل باقياً لا ينتفي وجوده . كما يظل «الجبر» موجوداً باكثر من شكل»[٦٤].

ويرجع مصدر توجه طه حسين اول الامر لهذه الصيغة ، التي غدت توفيقية ، الى أثر الجامعة المصرية فيه وأثر نالينو تحديداً «ويبدو ان طه حسين اقترب من هذا الفهم أثناء دراسته في الجامعة المصرية (١٩١٠ ـ ١٩١٤) على يد مجموعة من المستشرقين ويبدو ان لكارلو نالينو ـ تحديداً ـ أثراً بارزاً في هذا الجانب»[٦٥] . ثم يستشهد بقول طه حسين «لأول مرة تعلمنا ان الادب مرآة لحياة العصر الذي نتج فيه . . .»[٦٦] ، والتفت ، وهو يتكلم على «وحدة الظاهر الادبية» عند طه حسين ، الى أثر نالينو في تلميذه في دراسة الادب العربي على اساس الموازنة بينه وبين الآداب القديمة الكبرى .

«لقد تعلم طه حسين من كارلو نالينو ـ في الجامعة المصرية القديمة ـ امكانية ان ندرس الادب العربي على أساس من الموازنة بينه وبين الآداب القديمة الكبرى ، ولقد تبلور وعيه بضرورة هذه الموازنة ، في فرنسا ، فأكد بعد عودته منها، ان الادب بطبيعته شديد الحاجة الى المقارنات والموازنات»[٦٧] .

٦ ـ ٢ :

اما الآخر ، فقد يكون الباحث الوحيد ـ الى الآن ـ الذي توسع في دراسة جانب رئيس من جوانب تأثير الاستاذ في التلميذ من خلال ما أسماه «القراءة الثنائية للنص العربي: سيدعلي المرصفي وكارلو نالينو»[٦٨] ، أي القراءة التي تأتت لطه حسين بتتلمذه على المرصفي ونالينو . وقدم الباحث للموضوع ، فقال:

«سنحاول . . . . . ان نقف على أشكال القراءة التي ستوجه كتابته ، فنميز بين قراءتين : أولاهما تنبع من ذات الفكر العربي وتستمد عناصرها من استاذه سيدعلي المرصفي ، وثانيهما هي القراءة التي يسقطها على الفكر العربي ـ النص ـ، وتستمد هذه القراءة أصولها من توجيهات استاذه كارلو نالينو».

ونقل قول طه حسين المعروف «أما انا فقد سجلت غير

مرة. . . .» وجعل يفسّره نقدياً : فأما المرصفي فعلمه «كيف يقرأ النص العربي قراءة صحيحة وسليمة في لغته وعروضه وكيف يفهم الفاظه ومعانيه ومستغلقاته اللغوية والنحوية وكيف يتذوقه كلغة ومعان شعرية عربية قديمة واساليب ستمد طه حسين برصيد هام في كتابته الأدبية. . ونستطيع ان نقول بعبارة اخرى ان المرصفي علمه كيف يقرأ النص العربي من الداخل كعملية اساسية في النقد . وتعتبر هذه القراءة اساسية في العملية النقدية . . كما تعتبر ثابتاً اساسياً سيوجه مشروع كتابته النقدية عندما يحاول قراءة جدية وصحيحة للنص العربي القديم»[٤٩] .

أما نالينو فعلمه «كيف يفسر النص ويتجاوز به ذات النص ، أي كيف يوظف النص توظيفاً جديداً، ويعيد صياغته وينتقل الى مجال الكتابة . فإذا كانت القراءة الاولى قراءة لغوية محدودة ، فإن الثانية تتجاوز حدود القراءة اللغوية»[٥٠] .

واعتمد الباحث محاضرات نالينو/الكتاب «تاريخ الآداب العربية» في استنباط سمات «قراءة طه حسين الثانية» باتباعه «المنهج الشكلي» الذي سار عليه نالينو ويتلخص في :

- تقسيم موضوع المحاضرات الى نقاط يعرض لها واحدة واحدة .
- تحديد الموضوع الذي يرغب الخوض فيه والالتزام به .
- ذكر المصادر والمراجع ومناقشتها احياناً ، بالادلة .
- بيان رأيه المستقل في كل فكرة.
- دحض حجج غيره بالادلة .

ثم قاده استنباطه الى ان «أهم ما أخذه طه حسين عن نالينو. . . هو البحث التاريخي الذي ركز عليه في كتابه عن الادب العربي . . . فكان المنهج التاريخي هو الذي آ واعتمد عليه كثيراً وحاول من خلاله ان يعيد قراءة ا العربي»[٥١] . وهذا هو لباب منهج نالينو الذي أوجزه في هذه الكلمات «ان المطلوب مني ليس إلاّ ان اطبق على الآداب العربية أساليب البحث التاريخي التي عادت على تاريخ آدابنا الافرنجية بطائل عظيم»[٥٢].

وعقد الفصل الثاني لكتاب «تجديد ذكرى أبي العلاء» وحصره في مسألتين : «الاشكال المنهجي» و«الخطاب العلمي»، لأن الكتاب، باختصار هو «الخلاصة النظرية النقدية» لطه حسين في «مرحلة التكوين» ، ولأنه ، في شيء من التفصيل «خلاصة هامة لمفاهيمه النقدية في هذه المرحلة ، كما يعتبر محاولة للقفز بالكتابة النقدية الى نوع من (العلمية) التي كانت نتيجة إعجابه بالمنهج الحديث الذي ثقفه في الجامعة المصرية والذي أخذه عن المستشرقين خاصة»[٥٣]، ولأن طه حسين حاول فيه ان «يهتدي الى منهج يعبر فيه عن وعيه بهذه المرحلة التي هي مرحلة انتقالية من الكتابة التقليدية في الحقل الثقافي المصري الى مرحلة جديدة تتحرى نوعاً من المنهجية والعلمية المفرطة احياناً ، طمعاً في القفز بالكتابة النقدية الى مجال الكتابة التي يعجب بها حينها يستمع للمستشرقين بالجامعة المصرية ، ومحاولة منه لتجاوز الكتابات السائدة التي كان ينتقدها.

وإذا كان هذا الكتاب يعتبر محطة أساسية في مسير الكتابة النقدية عند طه حسين فلأنه يثير إشكالاً منهجياً يحاول الافصاح عنه والبحث عن مخرج له ، الاشكال الذي كان يشعر بأنه اشكال الأدب العربي والامة العربية والاسلامية»[٥٤].

أما «الاشكال المنهجي» فدرسه من خلال مستويين : مقدمة الكتاب ، والكتاب نفسه . واعتمد في الاول على كل معطيات طه حسين نفسه عن المنهج القديم (منهج المرصفي) المنهج الحديث وفائدة كل منها ، وعلى ما اعترف به

طه‌حسين ذاته من نقائص[55].

وأما «الخطاب العلمي»، وهو أهم ما يميز كتابة طه‌حسين النقدية في الكتاب، فعرض له من خلال :

- المنهج الشكلي في الكتابة.
- الجبر التاريخي .
- لغة النفي والاثبات .

ويهمنا من هذه القضايا ما كشف عنه الباحث من أثر نالينو في كل منها وإضافات طه‌حسين اليها حسب .

ففي المنهج الشكلي يرى «ان هذا الاهتمام بالجانب الشكلي في الكتابة وثيق الصلة بما قاله استاذ طه‌حسين كارلو نالينو في مقدمة كتاب (تاريخ الآداب العربية) من ضرورة إرجاع المصادر الى اصحابها ومناقشة آراء الغير والادلاء بالرأي الخاص بكل حرية. ذلك هو صنيع طه‌حسين في هذا الكتاب . فلا غرو ان ترى بصمات استاذه نالينو واضحة في هذا المجال المنهجي الذي اعجبه فراح يجرب في كتابته عن أبي العلاء كل تلك المفاهيم التي نصب نفسه داعية لها حتى انه ليسقط احياناً في بعض التأويلات التي لا نجد ما يبررها سوى إرضاء الجانب العلمي الذي يريد إبرازه في جميع الحالات»[56]، ودلل على هذا الادعاء الاخير بما ذهب اليه طه‌حسين من ان أبا العلاء لا يمكنه ، لكف بصره ، ان يجيد وصف المبصرات[57] .

وفي «الجبر التاريخي» يرى ان اهتمام طه‌حسين به قد كان الاهتمام نفسه «الذي كان عند استاذه نالينو»، وان «اهتمام طه‌حسين بفكرة التاريخ تعد من مؤسسات تفكيره وكتابته النقدية»[58] .

ويكشف الباحث من خلال قول طه‌حسين «انما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية، والخطبة يجيدها الخطيب... كل اولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء»[59] وقوله «فابو العلاء ثمرة من ثمرات عصره ، قد عمل في إنضاجها الزمان والمكان ، والحال السياسية والاجتماعية، والحال الاقتصادية. ولسنا نحتاج الى ان نذكر الدين ، فإنه أظهر أثراً من أن نشير إليه......»[60] ، يكشف صرامة منهج طه‌حسين صرامة جازت ما عند أستاذه ، ويسأل ويجيب في آن واحد[61]:

«واذا تساءلنا: من أين استقى طه‌حسين هذا المنهج في الدراسات الأدبية، فإننا لا نجد امامنا إلّا ما كان يدرسه على استاذه نالينو في الجامعة المصرية ، وإن كان نالينو نفسه لم يذهب في كتابه ... الى كل تلك الأبعاد».

ومن اضافات طه‌حسين ، كذلك، ربطه بين «الجبر التاريخي» و«الجبر الفلسفي»: لأن «طه‌حسين يشعرنا بانه يريد ان يتبنى منهجاً جديداً جاءه بالتأكيد عن طريق الجامعة المصرية وأستاذه نالينو، فاعجب به ايما اعجاب وراح يدعو له ويسعى الى تطبيقه ما وسعه ذلك ، حتى ربط في كتابه بين الجبر التاريخي في تحليل الظواهر الانسانية ، وبين الجبر الفلسفي في معرض حديثه عن فلسفة أبي العلاء وجبريته»[62].

٦ - ٣ :

وعلى الرغم من جهر طه‌حسين واعلانه فيما يتصل بما دعاه بوحسن «القراءة الثنائية» ، بأنه لم «يبق من هذه الآثار الحسان التي تركها الاستاذ المرصفي في تلك النفس الناشئة الا دقة النقد اللفظي ، والحرص على إيثار الكلام إذا امتاز بمتانة اللفظ ورصانة الاسلوب»[63] ، فإن بوحسن يرى ان «الطموح النظري ومستوى الكتابة التي ولدها هذا المنهج (المنهج الجديد) لم يَرْقَ الى قطع العلاقة بينه وبين الذوق القديم والتحليل الأزهري لأشعار أبي العلاء . فكان الطموح

النظري اكثر مما أفصحت عنه الكتابة النقدية في كتابه حتى إننا مازلنا عاجزين عن تمييز ما هو قديم في كتاب طه حسين عما هو جديد فيه . ولعل هذا الجمع بين القديم على مستوى الكتابة والرؤية للأشياء احياناً . ، وبين الجديد من حيث المنهج والقصد العلمي والسعي وراء إنجاح خطته العلمية للظهور بهذا المظهر الجديد في الكتابة ، هذا الجمع هو الذي سيميز كتابة طه حسين النقدية عامة ، بل ان أصعب شيء في هذه الحالة هو ان تبقى ادوات طه حسين الدقيقة في قراءة النص خاضعةً لثوابت المدرسة الذوقية الكلاسيكية في حين ان ما يدعو اليه من تبني المفاهيم الحديثة والنهج العلمي لم يستطع ان يؤدي دوره الحقيقي ، اللهم إلّا ما كان من بعض القضايا الشكلية ، التي وإن لم تخل من فائدة في جملتها إلّا انها لم تستطع ان تقدم في حالتها المذكورة قراءة جديدة تتجاوز القراءة القديمة للنص العربي . فحينما يقرأ طه حسين أشعار أبي العلاء المعري مثلاً يقرأها كما يقرأها أستاذه الأزهري سيدعلي المرصفي . يقف ذلك عند بعض القضايا اللغوية والنحوية ويبدي اعجابه بهذا البيت او ذاك ، ولم يتخلص من العبارات الذوقية المحدودة التي كانت عند استاذه الأزهري ، مثل: انظر الى هذا البيت ، وما شاكل ذلك ، بل ، أحياناً ، يختزل بعض القصائد في تعليق موجز او عنوان محدد في حين ان المنهج الجديد يستتبع قراءة جديدة في شموليتها . أما تحنيط النص العربي بألوان شكلية جديدة فليس من شأنه ان يحرك النص من داخله. وذلك ما فعله طه حسين وسيفعله في قراءاته الكثيرة رغم الاشارات الهامة التي يثيرها حينما يريد ان يلقي على النص العربي أسئلة جديدة»[٥٩] .

ـ ٧ ـ

وتستوجب حتمية البحث العلمي وأمانته، مادمنا في هذا السياق ، اضاءة مسألتين تتصلان به ، هما اللتان يطرحهما السؤالان التاليان :

الأول: ما مدى تأثر طه حسين ، في مرحلة التكوين ، بروّوس مدرسة المنهج التاريخي الاجتماعي الفرنسية وكيف ؟

والآخر : هل ظل طه حسين متمسكاً بمنهجه في دراسة النص الأدبي وفْقاً للجبر التاريخي كما تجلى في تجديد ذكرى أبي العلاء ؟

٧ ـ ١ :

فأما عن المسألة الاولى المطروحة في السؤال الأول ، فالذي يلح على بسطها لتجلية حقيقتها الى حد ، ما يقال[٦٠] :

«وترجع صلة الدكتور طه حسين بالمنهج التاريخي الاجتماعي الى سن الشباب حين ألف اطروحته الجامعية (ذكرى أبي العلاء المعري) ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: من أين جاء هذا التأثير إذا علمنا بان الاطروحة أنجزها قبل[٦١] عام ١٩١٤ ، ولم يكن إذ ذاك يعرف الفرنسية[٦٢] ولم يكن قد ذهب الى فرنسا ليتلقى علومه في السوربون او جامعة مونبلية ؟

نستطيع ان نعثر على جوانب في كتاب الدكتور احمد ضيف[٦٣] الموسوم بعنوان (مقدمة لدراسة بلاغة العرب) ، فلقد عقد في ذلك الكتاب فصلاً وافياً للتعريف بمنهج هيبوليت تين التاريخي الاجتماعي وترجم فقرات كثيرة من مقدمة كتاب «تاريخ الأدب الانجليزي» . وقد كان قسطاكي الحمصي قد اوضح نظرية تين في كتاب (منهل الورّاد في علم الانتقاد) الذي صدر الجزء الاول منه سنة ١٩٠٧ ؛ وترجم فقرات مهمة من كتابه للعربية في المؤلف ذاته . ولا شك ان طه حسين كان قد اطلع على هذا الكتاب وهضم ما فيه من آراء جديدة . وقد يكون اطلع على كتاب روحي الخالدي (علم الأدب بين الافرنج والعرب)[٦٤] الذي صدر في وقت

مبكر جداً من هذا القرن وفيه تعريف بانظار النقاد الفرنسيين».

ولا بد ، لمعرفة مدى دقة هذا الكلام ، من تسجيل هاتين الملاحظتين :

الاولى :

ان كتاب «مقدمة لدراسة بلاغة العرب» لأحمد ضيف ، الذي عرض فيه لمذهب «تين» في النقد (ص١١٨ ومابعدها)، ولمذهب «سانت بوف» وغيرهما من نَقَدة الفرنسيين ، قد طبع أول مرة ، عام ١٩٢١ بمطبعة السفور بالقاهرة ، أي بعد عودة طه‌حسين من فرنسا الى مصر بسنتين[٧٠] ، أما الرجل نفسه ، فقد حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون عام ١٩١٨ في الوقت الذي كان فيه طه‌حسين في فرنسا وقبل رحلة العودة الى مصر بسنة واحدة .

والكتاب في أصله ، هو المحاضرات التي درّسها صاحبه بالجامعة المصرية التي كان قد بدأ دروسه[٧١] فيها في اليوم التاسع من نوفمبر (تشرين الثاني) عام ١٩١٨ .

والاخرى :

ليس ثمة ما يشي ـ الى الآن ـ باطلاع طه‌حسين في مرحلة التكوين على كتاب «منهل الوراد» ، ليقال بالقطع «ولا شك ان طه‌حسين كان قد اطلع على هذا الكتاب وهضم ما فيه من آراء جديدة»! ، فضلاً عن ان ما في الكتاب عن «تين» ونظريته لا يكفي لأن يقال ان صاحبه «قد أوضح نظرية تين» فيه ، لأنه كان ، في الأغلب ، يشير ويلمح اكثر مما يفصل ويوضح خاصة انه اعلن في خطبة الكتاب[٧٢] .

«وهنا لا بد من ان أقص على القارىء ما دهاني من الحيرة والاضطراب عند أخذي القلم لتأليف هذا الكتاب، إذ كل ما كنت اطلعت عليه من كتب هذا الفن في اللغة الفرنسوية لا ينطبق على ما عقدت على تأليفه النية إلّا من وجه خفي إجمالي وطرف ذهني خيالي . فإن جميع ما قرأته لجهابذة هذا الفن المشهورين مثل: سنت‌بوف ، ورينان ، وتين. . . وغيرهم من المعاصرين لا يتعدى نقد مؤلفاتٍ ومصنوعاتٍ ومؤلفين ومتفنين. . . . . »[٧٣] .

«ثم جاء بعده (أي بعد سانت بوف) العالمان رينان وتاين فسدّا الثُلمة التي تركها، بل خدما النقد خدمة لم يحلم بها عالم قبلهما . فلم ينظرا عِوَجاً في فرع من فروع النقد إلّا قوّماه ولا غادرا باباً من أبوابه إلّا وجاه ولا عثرة في سبيلٍ من سُبُله إلّا أزالاها ولا عقبة من عقباته إلّا مهداها. وعلى الجملة فإنهما ، وإن لم يحوّلاه الى علمٍ ذي قواعد معينة ، فقد وسعاه وأوضحا حدوده وأعلنا رئاسته وسلطانه على جميع العلوم والفنون، وذلك فيما فعلاه بانتقاداتهما الكتب الكثيرة التي عمدا الى نقدها، فحذا علماء النقد حذوهما. . . . ». وأشار قسطاكي الحمصي الى «تين» ، كذلك، في القسم الثالث/«المحاكاة» من الفصل الخامس عشر في «نقد القول والمصنوع» ليرد برأيه زعم النقاد الذين يحظرون على الواصف «ان يتجاوز حقيقة الموصوف إن لفظاً او تصويراً او نقشاً او غير ذلك». يقول[٧٤]:

«بيد ان العالم (تاين) أشهر نقادي القرن المنصرم قال في كتابه (فلسفة الصناعة) بجواز ذلك، بل بوجوبه في كثير من الاحيان».

لكن إنعام النظر في الكتاب يفضي الى ان تأثر صاحبه بتين وأضرابه يبدو أوضح في كلامه على «نقد الزمان»[٧٥] حيث دعا الى ان «ينظر الناقد الى العصر الذي ظهر فيه التأليف او غيره». وينطوي هذا ، بالضرورة، على معرفة: تاريخ الزمن الذي صنع فيه المنقود ، والوقوف على علوم عصر الشىء المنقود وصناعاته او الالمام باكثرها ، والبحث عن الدولة وحكامها واحكامها وحالها من الفتوة او الهرم وغيرها، وآداب

ذلك العصر واخلاق اهله ومعتقداتهم وسائر أحوالهم .

ولما انتهى الى الفصل التالي/ «نقد المكان» والى ان «السر بالمكان ليس السر بالسكان»[٧٦] ذهب الى ان هذا السر أنكره بعض الباحثين من علماء الفرنجة، ولم يذكره من علمائنا ـ فيما نعلم ـ غير ابن خلدون[٧٧] جعل يستشهد ببعض أقوال ابن خلدون، ثم قال[٧٨] وقد ألم بذلك بعض من علماء الفرنجة وفلاسفتهم كمونتيسكيو ولامالاك وداروين وتاين، والذي عليه اليوم إجماع أهل النظر». وقال مركزاً على تين وقوله التالي[٧٩]:

«وقال تاين.... الجسم الانساني كالنبات وأفعاله كالزهرة من النبات وانت اذا تدبرت هذا القول وجدته من الاصابة بالمكان الاعلى، ومن حسن التشبيه بالمحل الأرفع».

وقد يكون صاحب الرأي الذي ناقشه كوّنه كلّه ـ او بعضه ـ مفيداً، فيما يلوح من مقاله، من «المرايا المتجاورة» لجابر عصفور الذي عني فيه بمراحل طه‌حسين كافة وعرض لأثر تين وسانت بيف من خلال منهجه للعمل الأدبي ـ في اغلب الاطوار ـ الذي ينطوي على جوانب ثلاثة تماثلها ثلاث مرايا تتشكل عنها استجابات نقدية: تاريخية ونفسية وجمالية[٨٠].

اما «الاستجابة الاولى فتنحو منحىً تاريخياً يتأثر فيه طه‌حسين ـ الى حد ما ـ بإنجاز هيبوليت‌تين». ويستشهد ببعض أقوال طه‌حسين في «تجديد ذكرى أبي‌العلاء» (ص١٩).

وأما «الاستجابة الثانية فتنحو منحىً نفسياً، يتأثر فيه طه‌حسين ـ الى حدٍ ما ـ بإنجاز سانت بيف». ويستشهد بنص من «حديث الاربعاء» (٢: ١٩٨). ثم يرى ان «هذه الاستجابات النقدية الثلاث هي ـ في الحقيقة ـ تعبر عن محاولة للتوفيق بين أصول فكرية عدة أفادها طه‌حسين من النقد الأدبي في فرنسا، مثلما أفادها من المعطيات العربية التي كانت متاحة له من هذا قبل سفره الى فرنسا». وهنا يذكّر في حاشيةٍ (حاشية٢٧، ص٦٢ ـ ٦٣) على هذا الكلام، فيقول «كانت كتابات تين وسانت بيف معروفة للقارىء العربي قبل انتظام طه‌حسين طالباً في الجامعة المصرية. فقد تحدث مجموعة من مثقفي الشام ونقاده عن هذين الناقدين وغيرهما منذ بداية هذا القرن. وهذا قسطاكي الحمصي ـ على سبيل المثال ـ يذكر في كتابه «منهل الورّاد في علم الانتقاد» (١٩٠٧) نقد سانت بيف الذي كان له على النقد ـ فيما يقول ـ يد بيضاء يذكرها له التاريخ بالشكر والفخر مدى الدهر... وقد أشاد الحمصي بنقد تين الذي وسّع ـ فيما يقول ـ النقد وأوضح حدوده....».

ومهما يكن فقد يكون أقرب للقبول ـ في هذه المسألة ـ ما خلص اليه مفتاح طاهر الذي ينفي ان يكون طه‌حسين قد تأثر، في هذه المرحلة المبكرة، بتين مباشرة او ان يكون قرأ كتاباته لأن ثقافته الفرنسية كانت ضعيفة، ويرى انه عرفه، في الغالب، عن طريق استاذه نالينو وإن كان يختلف في كتابه عما ذهب اليه تين[٨١].

٧ ـ ٢:

ويفضي هذا الى المسألة الاخرى التي يطرحها السؤال الآخر عن مدى تمسك طه‌حسين بمنهج «الجبر التاريخي» كما تجلى في «تجديد ذكرى أبي‌العلاء».

لقد طرأ، فضلاً عن رواسب منهج استاذه المرصفي في «تجديد ذكرى أبي‌العلاء»، تحول مبكر زعزع صرامته النقدية وقاده الى وسطية نقدية توفيقية منذ «في الأدب الجاهلي» (١٩٢٧) من خلال عرضه ومناقشته «مقاييس التاريخ الأدبي» الثلاثة: السياسي، والعلمي، والأدبي.

فبعد ان لخص أصول المقياس العلمي ولبابه[٨٢] عند

«سانت بوف» و«تين» و«برونتيير»[83]، قال[84]:

«وأما الادب ، فقد اسرع به هؤلاء الثلاثة . . الى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا ان يصبغوه بها . ولكن اوفقوا فيما حاولوا ؟ كلا ! لم يوفقوا ولا يمكن ان يوفقوا، لا لشيء إلّا لما قدمناه من ان تاريخ الادب لا يستطيع ، بوجهٍ من الوجوه ، ان يكون «موضوعياً» صرفاً ، وإنّما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق الشخصي قبل الذوق العام».

وقال[85] :

«لا سبيـل ، إذن ، الى ان يبـرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا نفسه كافٍ في ان يحول بين تاريخ الأدب وبين ان يكون علماً . وهبه استطاع ان يبرأ من ذوقه ومن شخصيته ، وان يعالج آثار الأدباء كما يعالج صـاحب الكيمياء عناصره في معمله ، فأول نتيجة لهذا ان يصبح تاريخ الادب جـافاً بغيضـاً ، وان تنقطع الصلة بينـه وبين الأدب الانشائي ، وان يصبح جدباً لا يحبب هذا الادب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل ان يصبح جدباً لا يميل الناس الى قراءته هو».

وقال[86]:

«فنحن لا نـطمئن الى ان يكون تـاريخ الآداب علماً كلّه ، لأن ذلك يبرئـه من شخصية المؤلف ويحـرمه الـذوق ويضطره الى ان يكون جافاً عقيماً . . . . ونحن لا نطمئن الى ان يكون هذا التاريخ فنّاً كله ، لأن ذلك يحـول بينه وبـين أمرين لا قوام له بدونهما:

احـدهما، الانصـاف، وما رأيـك في مؤرخ لـلآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هـذا الدرس ولا فيـما ينتهي اليه من النتائج إلّا بذوقه وميله وهواه؟! . . . .

أما الأمر الثاني فهو العقم، فكـما ان تاريـخ الآداب يضطر الى الجدب والعقم حين يحاول ان يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجدب والعقم حين يكتفي بان يكون فناً كله ، لأنه يضطر نفسه الى شيء من القصور اعتقد انه يستطيع ان يبرأ منه . . . . .

فتاريخ الآداب ، إذن ، يجب ان يجتنب الاغراق في العلم، كـما يجب ان يجتنب الاغراق في الفن ، وان يتخـذ لنفسه بين الأمرين سبيلاً وسطاً . . . . . »

وكشف جابر عصفور عن جانب كبير من المسألة يغني عن تناوله والتوسع فيه[87]، وخلاصته ان طه‌حسين لم يتقبل افكار «سانت بيف» او «تين» على علاتها، بل حاول ان ينقدها مفيداً من استاذه «لانسون»[88] على وجه الخصوص «لقد تعلم طه‌حسين من لانـسون ان العمل الأدبي يختلف عن الـوثيقة التاريخية بما تثيره صياغته من استجابة عاطفية وجمالية، كـما تعلم منه ان على الناقد ان يتوقف إزاء هذه الصياغة معتمداً على ذوقه التاريخي ، فليس هناك مبادىء صارمة لدراسة كل عمل ادبي. فالمهم هو التوقف عند صياغة هذا العمل الأدبي ، والاستجابة الى الهزّة التي تحدثها في الناقد. . . . . ».

«ومن هذا المنطلق حاول طه‌حسين تعديل افكار تين وسانت بيف . وكان أهم ما وجهه اليهما ان منهج كل منهما لا يمثل بذاته منهجاً مقنعاً تماماً لأي ناقد . ذلك لأن كليهما يركز على جانب بعينه فحسب من جوانب العمل الأدبي ، فيغفل عن بقيـة الجوانب . يضـاف الى ذلك ان المـوضوعيـة التي يستهدفها كلاهما لا يمكن ان تتحقق ، لأن النقـد الأدبي لا يمكن ان يصبح علماً».

ويستشهد الباحث ، في كل هذا ، باقوال للانسون[89] مردوفة بنصوص من «في الادب الجاهلي» خاصـة ، قبل ان يصل الى هذه النتيجة:

«ولكن ما يوجهه طه‌حسين من نقد لسانت بيف وتين لا يعني انه يرفض كليهما على السواء . إنه يرفض ـ فحسب ـ

الاقتصار على جانب واحد من جوانب الادب. ومن ثم يحاول ان يضم سانت بيف وتين في قِرانٍ واحد، فيقبل من الاول الاهتمام بالفرد، أي بالشخصية التي تنتج الأدب والتي تجعل من الأدب مرآة للأديب، ولكنه لا يركز على هذه الشخصية تركيزاً يغفل بقية أبعاد الظاهرة الادبية. ويأخذ عن تين الاهتمام بالبيئة، أي بالصلة الاجتماعية التي تؤثر تأثيراً حاسماً في هذا المنتج وتجعل الأدب مرآة للمجتمع ولكنه لا يسجن ممارسته النقدية في إطار هذا المبدأ، فيصل بين أصول تين وسانت بيف في صيغة توفيقية تحاول الموازنة بين الجانب الفردي والجانب الاجتماعي للأدب.

ولا يكتفي طه‌حسين بذلك. بل يوفق بين هذه الصيغة وأصول اخرى ترتبط بالجانب الجمالي الذي ينطوي عليه الادب والذي لا يدرك إلّا بالذوق، مما يسمح بدخول تأثير لنقاد انطباعيين من امثال جول لوميتر Jules Lemaître (١٨٥٣ ـ ١٩١٤) وأناتول فرانس Anatole France (١٨٤٤ ـ ١٩٢٤) وغيرهما.....».

لكن، هل انتهى بطه‌حسين الأمر عند هذه الصيغة التوفيقية التي تجاوبت، عنده، مع اصول بيانية من التراث النقدي العربي تدعم نزوعاً كلاسيّاً في تذوقه على حد تعبير جابر عصفور[٩٠].

لا، إن الأمر لم يقف به عند هذا الحد. فثمة تحول نظري كبير، في الاقل، باح هو به وأذاع سره في آخريات حياته في وثيقة خطيرة هامة. وقد يكون التحول الجديد صدى لبعض تيارات النقد الغربية الحديثة ومذاهبه التي تتخذ النص محوراً لنقدها في الدرجة الأولى.

فحين سأل غالي شكري[٩١] طه‌حسين: «هل استطاع منهج النقد الموضعي او نقد النصوص ان يخدم هدفكم الاكبر في مراجعة التراث، أم انه كان بالامكان الاستعانة بمناهج اخرى؟».

أجاب بما يشبه الانفعال، كما يقول غالي شكري:

ليس هناك نقد خارج نقد النصوص، فعصر المتنبي لا يعنيني، شعره هو الذي يعنيني. العصر قد يبرر؛ دراسة الشخصية قد تنير، عادات المجتمع وظروف البيئة وقيم الانسان قد تساعد على الفهم. ولكن الفن الذي يرتبط بعصره وحده ومجتمعه وحده ويرتبط آلياً بالشخص الذي ابدعه والقيم والعادات والتقاليد التي احاطت به، هو فن موسمي ومحلي وغير قابل للبقاء، غير قابل للعطاء. لذلك كان «النص» نفسه خارج قيود الزمان والمكان، هو المعيار الوحيد للتقويم الصحيح....

لو ان الناقد تفرغ لخارج الفنان وداخله لغاص في متاهات قد تغني معرفته التاريخية والاجتماعية والنفسية وقد لا تزيده علماً بكل هذه المجالات. غير ان المؤكد ان «الفن» يبقى الحقيقة الضائعة من بين يديه اذا لم يتخذ من «النص» دليله الوحيد لمعرفة هذه الحقيقة الأشمل من التاريخ والاغنى من الجغرافيا والاعمق من المجتمع والاخصب من الفرد».

ولما سأله غالي شكري السؤال التالي استكمالاً للسؤال الأول:

«يظل نقد النصوص او النقد الموضعي يشوبه الغموض، حتى ان البعض ممن يتحمسون له يقعون في براثن النقد البلاغي الذي عرفه تراثنا القديم، والبعض الآخر يتصور انه شبيه ما يسمى بالنقد الجديد في انجلترا وامريكا.....»

قاطعه طه‌حسين بما يشبه العنف، فيما يذكر. وقال:

«لا هذا ولا ذاك يابنيّ... نقد النصوص ليس تهويماً صوفياً حديثاً، ولا تشريحاً لفظياً قديماً. إنه رؤية القصيدة، مثلاً، من داخلها، ولكن هذا الداخل نفسه مليء ومتخم

بعناصر الفن الاكثر سمواً من اللغة كمصطلحات تعبير او تفاهم . اللغة في الفن تتحول الى عنصر جديد له علاقة بمعظم المفردات ودلالاتها القريبة من التناول في الحياة اليومية. اللغة في الفن تصبح فناً او عنصراً فنياً يتكامل نموه مع بقية ادوات الصياغة.

نقد النصوص يخترق حجب العادي والمألوف والمرئي بالعين المجردة الى دنيا كاملة رآها الفنان بعيون مغمضة او مفتوحة لا يهم، هي دنيانا الاكثر حقيقة من الحقيقة، ولكن الفنان يراها ببصيرة تختلف عن البصر العام. اكتشاف هذه الدنيا من خلال النص ، هو عمل الناقد ووظيفته الكبرى، قل وظيفته الوحيدة».

وثمة وجوه اخرى دقيقة لتأثير الاستاذ في التلميذ ونفوذه فيه ، لعل من أقدمها محاولات طه حسين النقدية المبكرة[93] في عام ١٩١١ :

٨ ـ ١ :

كالذي كان من أمره في محاضرته «اللغة العربية تسترد مجدها» التي القاها في «نادي موظفي الحكومة» في ١٩ اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩١١ ونشرتها مجلة «الهداية» (السنة الثانية ١٩١١، ص٧٦٨ وما بعدها). وكان فيها «محافظاً بعض الشيء متأثراً بدراسته في الأزهر ، وإن كانت ملامح التجديد بادية على طريقة تناوله وترتيبه المعلومات واستخدام المصادر . ولعله افاد من دراسته في الجامعة القديمة واطلاعه على محاضرات (نالينو) التي القاها في الجامعة القديمة في سنة ١٩١٠»[93] .

٨ ـ ٢ :

وكنقده كتاب جرجي زيدان[94] «تاريخ آداب اللغة العربية»[95] على صفحات مجلتي «العلم» و«الهداية» بعد ان استمع الى محاضرات نالينو ودرس عليه .

لقد سمع منه ودرس عليه تقسيم تاريخ الآداب العربية الى ستة اطوار او أعصر: العصر الجاهلي، والعصر الاسلامي (من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية)، والعصر العباسي الاول، والعصر العباسي الثاني، وعصر الانحطاط ، وعصر النهضة الاخيرة[96].

لكن الاستاذ نبّه على ان «هذه الحدود التي ذكرتها لكل عصر من الاعصر الستة ليست إلا حدوداً صناعية اصطلاحية أثبتها على التقريب، فإن عصراً ما سواء من التاريخ السياسي أم من تاريخ الآداب والعلوم لا يحصر في مواقيت معينة بدقة . فلذلك أسباب. . . .»[97] وعلى ان «قسمة تاريخ الآداب أقساماً محصورة محدودة إنما هي وسيلة لتسهيل بيان سير الآداب في مدارج الرقي او رجوعها القهقرى. فالحدود المعينة لكل عصر هي كالاعلام التي كان أهل البدو ينصبونها في البراري والقفار ليهتدي بها ابن السبيل ولا يضل في تلك الاراضي المستوية الجرداء. . . . .»[98] .

فيما كان من طه حسين ، فيما ارجح ، إلاّ ان لقف فلسفة هذه التقسيمات التقريبية ومحاذير الأخذ الحرفي بها ، ورفعها في وجه جرجي زيدان مضيفاً ومستشهداً عليها بغير ما عند استاذه .

لقد أخذ عليه تقسيمه الكتاب وفق الأعصر السياسية[99] مما لا شك فيه ان الحوادث السياسية والاجتماعية ليست الا نتيجة لتغيرات في افكار الامة وشؤونها، وتلك التغيرات نتيجة لتغير الاحوال الأدبية. فيجب ان تقسم عصور الآداب تقسيماً خاصاً غير التقسيم السياسي ، بمعنى ان ينظر الى الآداب من حيث هي منتجة للحوادث السياسة لا من حيث هو نتيجة لها.

أما هذه الخطة التي اتخذها صاحبنا وغيره من المؤلفين ،

فهي غلطة سيئة لم يتنبه اليها الادباء والمؤرخون . فإن قيام دولة وسقوط اخرى لا يمكن ان يكونا مؤثرين في الأمة ، وانما يجب ان يكونا متأثرين بها. وضرب مثلاً بسقوط الخلافة الراشدة وقيام الدولة الاموية، فالحدث لم يُحْدِث في الأمة ما حدث لها من الآثار ، بل هو نتيجة لما احدثته الحضارة الطارئة على العرب من التغيير في اخلاقهم البدوية الصرفة. . . .»[١٠٠].

ووقف عند الفكرة ، بثبات، في «تجديد ذكرى أبي العلاء» ، وتخطى جرجي زيدان الى ماسمّاه «مدرسة الآداب»[١٠١] في حديثه عن «زمان أبي العلاء» وفي محاولته «التقسيم المعقول للعصر العباسي» غير مكتفٍ بتوجيه النقد ، إنما اجتهد ليحدد بدايات العصر العباسي الأدبية نموذجاً لأي عصر أدبي آخر:

لا نستطيع ان نتفهم الطريقة التي اتخذتها مدرسة الآداب ، ونريد بمدرسة الآداب طائفة الاساتذة والباحثين الذين توفروا على درس ما للعرب من لغة وأدب وفلسفة وتاريخ ، في تحديد العصور الأدبية وتقيدها بالشهر والعام كما يصنع المؤرخون والسياسيون في توقيت الحوادث . ذلك لأن الظاهرة الأدبية العامة تمتاز في نفسها بأنها أشد ما تكون استعصاء على من يريد التدقيق في حصرها وتحديد وقتها ، لأنها لا تظهر إلاّ بعد مقدمات عدة يتوافق بعضها على مغالبة بعض . ومن هذا التوافق والتغالب تنتج الظاهرة الأدبية ممثلة في تلك المقدمات التي اشتركت في إظهارها ، وتلك المقدمات نفسها نتائج علل اخرى .

فإذا صح للمؤرخ السياسي ان يوقت قيام الدولة العباسية بسنة اثنتين وثلاثين ومائة ، فليس يصح للمؤرخ الأدبي ان يجعل هذه السنة مبدأ حياة جديدة للآداب. . . . . من الحق ان للآداب في ايام بني العباس حياة لم تكن لها من قبل ، ولكن من الحق أيضاً انها لم تبدأ يوم بويع لأبي العباس السفّاح ولا بعده ، وإنما كانت قبل ذلك .

ولسنا نغلو ولا نسرف إن قلنا: إن الحياة الجديدة للآداب كانت من أقوى المؤثرات في قيام بني العباس . . . .

لا نحدد الوقت ولا نعينه ، لأننا لا نجد الى ذلك سبيلاً ، ولكنا نشير الى اشياء تدل على ابتداء هذه الحياة الجديدة مع القرن الثاني . . .

إذاً ، فابتداء العصر الأدبي انما هو ابتداء القرن الثاني للهجرة ، وقد مضى اكثر هذا القرن في إعداد وتمهيد لظهور الصورة الجديدة الجلية للآداب ظهوراً تاماً في ايام الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل»[١٠٢] .

ونمت «الفكرة» وتضخمت، فازداد لها اطمئناناً وبها تمسّكاً ، وربطها باطمئنان دارسي وقته ـ او جلهم ـ الى ماقال القدماء ، خاصة بعد ان صح لديه عزم «الشك» في الشعر الجاهلي بخاصة ، فلم يعد الأمر ، فيما تقدم ، وقْفاً على جرجي زيدان ، بل «هذا مذهب انصار القديم، وهو المذهب الذائع في مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضاً . مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .

ولا ينبغي ان تخدعك هذه الالفاظ المستحدثة في الأدب ، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الادبي الى عصور ، ويحاول ان يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم ، فذلك كله عناية بالقشور والاشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع. . . هم لم يغيروا في الأدب شيئاً ، وما كان لهم ان يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء»[١٠٣] .

بيد ان طه‌حسين احتاط ، مع هذه الصرامة، احتياطاً يشبه احتياط أستاذه، وهو يبرر فكرة التقسيم الى العصور

تبريراً يكمل تبرير الاستاذ ويعضده :

«وليس معنى هـذا اننـا ننكـر الصلة بـين الأدب والسياسة، انما نريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياساً للأدب ، ونريد ألا تأخذ السياسة على علاّتها كما نأخذ الأدب على علاته . وإنما الاحتياط محتوم في هذا ، فقد يكون الرقي السياسي مصدر الرقي الأدبي ، وقد يكون الانحـطاط السياسي مصـدر الرقي الأدبي أيضـاً . والقرن الـرابع الهجـري دليـل واضـح عـلى ان الصلة بـين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية في كثير من الاحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة»[١٠٤].

وليس ببعيد ان هذا الاحتياط والحذر ومـا ينجم عن فكرة العصور من مظاهر التداخل والتطور ، وربما القصور والتراجع احياناً ، هي التي أملت على طه‌حسين إعادة ترتيب «حـديث الاربعاء»(١٩٢٥) تـرتيباً «عصـورياً» في طبعـات تالية ، كـالمعتمدة في هـذا البحث مثلاً ، لمّـا جعل «الجـزء الاول» لـلأدب الجاهـلي والاسـلامي ، و«الثاني» للعصـر العباسي (القدماء والمحدثون)، و«الأخير» للعصر الحديث في حين ان مقالاته عن الأدب العباسي التي ضمّها الجزء الثاني كانت الأسبق نشراً وإذاعة .

لكن طه‌حسين انصاع ، بآخرة، بعض انصياع معلَّلٍ مشروع للسياسة واحداثها في الأدب في محاضرة عن «الحياة الأدبية العربية في القرن الثالث للهجرة» (١٩٣٣)، إذ قال في مفتتح المحاضرة[١٠٥] :

«لست من الذين يحبون ان يؤرخوا الآداب بالاحداث السياسية ، لأني أشك في استقامة هذا النوع من التاريخ ، ولكن بعض الاحداث التي تصيب حياة الامم السياسية قد تكون دليلاً . وقد تميز بعض الظروف الأدبية . فليس هناك بأس ان نعتمد على بعض هذه الحوادث السياسية احياناً ، لا على انها تؤرخ تطور الحياة الأدبية ، بـل كدليـل على بعض الوجوه والانحاء لهذا التطور». ووقف لإثبات هـذا ، عند حـادثتي مقتل الخليفتـين: الوليـد بن‌يزيـد بن عبدالملك ، والأمين بن الرشيد «لأنهما تكادان تحصران عصراً لم يكن بد منه ليتحقق التطور الأدبي الذي أريد ان احدثكم عنه ، وعندما احدثكم عن شعراء القرن الثالث الهجري».

٨ - ٣ :

وقد يكون من تأثير نالينو ، كذلك ، نقد طه‌حسـين لجرجي زيدان ، أيضاً ، في كلامه على «تاريخ التـأليف في موضوع الآداب العربية» واتهامه، فيما يبدو، بعـدم وضوح الفكرة في ذهنه إذ قال[١٠٦]: نعني بتاريخ آداب اللغة العربية ما تحـويـه من العلوم والآداب ومـا تقلبت عليه في العصـور المختلفة ، او هو تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم»، فعلق[١٠٧] :

«هذه عبارة عامة كـما يرى القـراء ، ولكنها مـع هذا العموم لا يمكن ان تدل على اكثر من انه يريد بتاريخ الآداب تـاريخ العلـوم والفنـون ومـا هـو عـلى اللغـة من الاعصـار والدهور».

أفكان طه‌حسين يقول هذا مبكراً لولا انه درس على نالينو المفهوم الدقيق لمصطلحي «الأدب» و«تاريخ الأدب»؟

فأما «الأدب» فيقول فيه نالينو: «ثم إن المعاصرين لنا من أبنـاء الشـرق قلّدوا الافـرنـج في وضـع معنيـين للفظ الآداب ، معنى منهما عام ومعنى خاص .

والمعنى العام عبارة عن جميع ما صنف في لغة ما سواء في العلوم أم من الشعر والنثر البليغ ، فالآداب حينئذٍ تشتمل على جملة ما قيّد في الكتب والدفاتر من نتائج أفكار علماء الأمة وأدبائها . أما الآداب بمعناها الخاص فعبارة عما سبك في قالب ظـريف وصيغ عـلى نمط الانشاء الأنيق من الكـلام المنثور

والمنظوم ، اعني انها عبارة عن حواصل الفنون الكتابية المستظرفة فتشتمل على انواع الشعر والحكايات والروايات والقصص والامثال والحكم والمحاضرات والمقامات والمناظرات والخطب مع ما ألف بفصيح العبارة وطلاوة الانشاء من التاريخ ووصف الرِّحَلِ والاسفار وما يشاكل ذلك. . . .»[١٠٨] .

أما «تاريخ الآداب» فيعرفه ناظراً الى معنيي الأدب السالفين:

«واذا اتخذت الآداب بمعناها الخاص وبالنظر الى العربية أجاد في وصفه رصيفي الأديب حضرة حفني (بك) ناصف حين قال فيما طبع من محاضراته». وينقل قول حفني ناصف[١٠٩]:

«ويدخل في ذلك التاريخ وصف الكلام من شعر ونثر في كل عصر من عصور التاريخ وذكر نوابغ الشعراء والخطباء والكتّاب والمؤلفين وبيان تأثير كلامهم في من بعدهم وتأثرهم بمن قبلهم وما حولهم والموازنة بينهم والالمام بمؤلفاتهم»[١١٠] .

ويضيف اليه[١١١]:

«فإذا اتخذنا الآداب بمعناها العام فضروري ان تدخل في تاريخها ايضاً ذكر جميع أصناف العلماء والحكماء والمؤلفين البارعين مع بيان مشارب افكارهم وبشرح مناهج اعمالهم في العلوم وتقدير علو منزلتهم في الفن الذي تعاطوه . فيصف حينئذٍ تاريخ الآداب سَيْر العلوم في مدارج الترقي واحوال المشاهير اصحاب الحكمة والفلسفة والرياضيات والفلك والطب وهلم جرّا . . . .»

وليس من بأس ، والمناسبة مواتية ، من تسجيل ما ينقل عن طه حسين في استاذه حفني ناصف[١١٢] .

«اننا في الجامعة لم ننتفع في دروس الأدب العربي الا بمحاضرات نالينو والمرحوم حفني ناصف . وكذلك انتفعنا جداً بمحاضرات سانتلانا . ان حفني ناصف كان رجلاً متواضعاً ، فهو استاذ أجلّه كلّ الاجلال واعترف بفضله الكبير عليّ . . . . .».

ان هذه الشهادة تشجع ، بقوة ، على اضافة تأثير حفني ناصف الى تأثير نالينو . فربما كان حفني ناصف على رأس البواعث التي حفزت طه حسين وشجعته على نقد كتاب جرجي زيدان إذا ما ثبت ، وهو ما أرجحه ، ان «بروكلمان» وكتابه «تاريخ الادب العربي»، الذي استرشد به جرجي زيدان[١١٣] ، هما المقصودان بقول حفني ناصف :

«وقد وضع كثير من علماء الافرنج للادب في لغاتهم تواريخ مخصوصة أفردوها بالتأليف ، وبعضهم أفرد لأدب اللغة العربية تاريخاً خاصاً ، ولكن جاء تأليفه على حسن ترتيبه ودقة تبويبه ، قاصراً عن الغاية بعيداً عن الكفاية ، فلم يحوِ من فقه هذا العلم إلاّ قليلاً ولم يشفِ لطالب هذا الفن غليلاً».

- ٩ -

وظل طه حسين مشغولاً مأخوذاً بمصطلحي «الأدب» و«تاريخ الأدب» وما يتصل بهما . ويعود الى مرحلة البدايات هذه فضل الاستمرار فيها جميعاً متابعة وبلورة وتوسعاً . فكان لا مندوحة له ، والأمر كذلك ، ان يضيف الى «في الأدب الجاهلي»[١١٤] بديل «في الشعر الجاهلي» (١٩٣٦) - بعد ان حذف منه أشياء - فصلاً كاملاً ، تقريباً ، في أوله سمّاه «الكتاب الاول» وقصره على «الأدب وتاريخه» على شاكلة «الباب الاول» من كتاب نالينو المعقود للموضوع نفسه . فماذا ، إذن ، بين الاستاذ والتلميذ في مادة الكتاب الأول المضافة غير التوسع في الكلام على «درس الأدب في مصر» و «التأليف فيه ونقده وسبيل اصلاحه» (ص ٧ - ١٨)، وإعادة الكلام على «الأدب» و«تاريخ الأدب» وتعريفها والصلة بينهما


این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

قريش، بعد كل هذا انتهى الى ان «علماء اللغة، مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش، فهم لم يدونوا منها إلا شيئاً قليلاً بالقياس الى ما اهمل إهمالاً . . .

ضاع، إذن، شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية، ولم تدون فيها المعاجم كما دونت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الأخريين العبرية والسريانية. فليس ما يمنع الى ان تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبّان العصر الأموي، انتقلت اليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت، ولكن من أي اللغات؟»[123].

- ١٠ -

وتلح عليّ عبارات «شك» طه‌حسين في ما مال اليه استاذه ، وغيره ، من آراء وافتراضات حول لفظة «الأدب» على ان ازعم ان بذور «الشك العلمي» قد انغرست فيه منذ مرحلة التكوين ، وبتأثير الاستاذ نفسه ، وردفت منهجه قبل ان يبتعث الى فرنسا ويتعرف الى مذهب «ديكارت»[124]. ويفيد منه كثيراً ، بل يصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء[125] في الشعر الجاهلي «وبديله» في الأدب الجاهلي» خاصة .

لقد حضّ نالينو طلابه في الجامعة المصرية ، كذلك ، على عدم التسليم المطلق بآراء السلف وقبولها كلها دون «لماذا» و«لأن» و«كيف» ، وهو ما كان ديدنه ، لأن تقدم العلوم النظرية العقلية «مرتبط ، بل متعلق بامتحان آراء السلف واختبار جميع ما يسعنا من تجاربهم ومعارفهم بدقة التمحيص والنظر ، فيجب علينا ان ننقد أقوال السابقين لنا انتقاداً صحيحاً سالماً خالياً عن كل غرض دنيّ وميل شخصي . إن ذلك الانتقاد المقرون بالاجتهاد يفيدنا علماً ويساعدنا على تحسين العمل ، وهو الذي يسوقنا الى المقصود سياقة موثوقاً بها»[126] .

ولاقت هذه الفكرة قبولاً عند طه‌حسين ، فكانت من أبرز هوىً منهجه في «ذكرى أبي العلاء» : «من هنا يعرض لنا احياناً ، ان نرفض كثيراً من الروايات التي أحصاها المؤرخون في كتبهم من غير تثبت ولا تحقيق، لقلة نصيبهم من النقد، او لانقطاع الوسائل بينهم وبين إصابة الحق . نرفضها، إذا دلّ البحث العقلي والاجتماعي على غير ما تدل عليه ، فإن هذا البحث ، من غير شك ولا ريب، أصدق منها دلالة وأوضح طريقاً»[127].

ويعلّق على المصادر الاربعة التالية، وهي من مصادره في دراسة أبي‌العلاء ، «معجم الأدباء» لياقوت، و«إنباه الرواة» للقفطي، و«الوافي بالوفيات» للصفدي ، و«تاريخ الذهبي»:

«وهذه المصادر الاربعة تتفق في إيراد ثَبَتِ الكتب التي ألّفها أبو العلاء ، كما تتفق في ان لفظها يكاد يتحد في كثير من المواضع ، وذلك يدل على انها ربما استقت من مصدر واحد . وليس لهذه المصادر من التحقيق التاريخي - بالمعنى الذي نفهمه - حظ ، وانما هي روايات يجب ان توضع موضع الشك ، والا يقبل ما جاء فيها إلّا مع الاحتياط الشديد»[128].

ومما يدعم زعمي في هذه المسألة ما باح به طه‌حسين نفسه جواباً عن سؤال آخر لغالي شكري[129]: «اعترض بعض النقاد على تطبيق منهج الشك الديكارتي على شخصية فنية معروفة كشخصية المتنبي في كتابكم «مع المتنبي». فما تعليقكم على مثل هذا الرأي؟».

قال العميد:

«يساورني الشك في استقبالكم لكلمة (شك) التي وردت في كتابي (في الشعر الجاهلي) بمعنى بعيد عما كان يجول في خاطري عند اختيار هذا اللفظ ، كما يساورني الشك في تلقيكم معنى الشك عند ديكارت. لا بأس من ان اكرر انني قصدت التمحيص على ضوء العقل وهدم التسليم الاعمى بما

رواه الأولون وأخبرنا به السلف. هذا الكلام مجرد منهج يقبل التطبيق على الشعر الجاهلي والشعر الاسلامي والشعر الحديث سواء بسواء».

ان هذا الجواب، وهو من آخر ما صدر عن طه‌حسين من الكلام، لا يختلف عندي عما قال في «في الأدب الجاهلي» مقدمة لكلامه على «منهج البحث» والتعريف بديكارت ومذهبه (ص ٦٢):

«نحن بين اثنين: إمّا ان نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء، لا نتناول ذلك من النقد إلّا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث، والذي يتيح لنا ان نقول: أخطأ الاصمعي او أصاب، ووفق ابو عبيدة او لم يوفق .... وإمّا ان نضع علم المتقدمين كله موضع البحث. لقد أنسيت، فلست أريد ان أقول البحث، وانما أريد ان أقول الشك، أريد ان لا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلّا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان».

- ١١ -

واذا ما أخذنا بمبدأ طه‌حسين في «الشك» او التمحيص وعدم التسليم الاعمى، القابل للتطبيق - كما ذهب - على الآداب وتاريخ الآداب في كل زمان ومكان، وجعلنا نطبقه عليه هو، في حدود صلته باستاذه نالينو فقط، فإنه لمن غير اليسير ان نسلّم تسليماً كاملاً بكل ما يتضمنه جوابه الآتي عن سؤال فؤاد دواره له[١٣٠]. «وما مقدار تأثرك بالمستشرقين؟». فقال: «تأثري بالمستشرقين شديد جداً، ولكن لا بآرائهم، بل بمناهجهم في البحث. وهذا يوصلني أحياناً الى ان أستكشف كثيراً من الخطأ في آرائهم، لأن علمهم بالعربية وأسرارها ودقائقها أقل من علم المتخصصين العرب». ان التمحيص الدقيق والقراءة المتأنية لكتاب نالينو «تاريخ الآداب العربية» ولبعض آثار طه‌حسين في مرحلة التأسيس العلمي والنقدي يهدي الى ان تأثر التلميذ بالاستاذ قد تخطى المنهج الى «الآراء» في بعض الأحايين:

١١ - ١ :

أشار الاستاذ، عجلاً، في محاضراته: «وفي أشعار الجاهلية تجدون احياناً من التغزل ما يشبه الاسلوب الذي

ففي المحور العام، يذهب بدءاً: «إن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منقولة بعد ظهور الاسلام. فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين....»[١٣٢].

اما في المحور الخاص، فتطبيقاته لمضمون المحور العام على عدد من الجاهليين، اكتفي بنقل شيء ذي علقة بما عند نالينو، وهو خلاصة مذهب طه‌حسين في قصص امرىء القيس الغرامي في شعره بعد ان أشبعه بحثاً وتحليلاً ونفى ان يكون عمر بن ابي ربيعة حذا حذوه: «وانت اذا قرأت قصيدة او قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكد تشك في ان هذا الفن الذي ابتكره ابتكاراً واستغلّه استغلالاً قوياً، وعرفت العرب له هذا ...

ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق. ونحن نرجح ان هذا النوع من الغزل انما أضيف الى امرىء القيس: أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الاسلاميين.....»[١٣٣].

١١ - ٢ :

ذهب نالينو الى ان فحول الشعراء الجاهليين لم يفردوا للغزل قصائد خاصة[١٣١]:

«ومن الجدير بالذكر ان فحول شعراء الجاهلية لم يفردوا النسيب أشعاراً طويلة خاصة ، فاقتصروا على جعله في أول قصائدهم يشكون فيه شدة الوجد وألم الفراق او يصفون ما لمعشوقاتهم من الجمال. فإذا ذهب احدهم، احياناً، الى التغزل الحقيقي حصره في بيتين او ثلاثة من نسيب القصيدة ولم يدرجه في وسطها إلاّ بأندر النادر كما فعله عنترة بن شداد في معلقته حين قال نحو أواخرها :

يـاشَـاة مَـاقَنَص[١٣٥] لمن حَلَّتْ لـه
حَـرُمَتْ عـليَّ ولَيْتَهـا لم تَحْـرُم. . . .»

وكرر الرأي عينه لما شرع في الكلام على «النسيب عند الاعراب» في أيام بني أمية اذ «أخذت بعض شعراء أهل الوَبَر المعدودين يقولون القصائد في مجرد النسيب، بل لا يتعاطون غيره. وصناعتهم بعيدة عن أسلوب أشعار الجاهلية وعن منهج الغزليين من أهل المدر فإنهم لا يعشقون إلا امرأة واحدة جعلوا عيشهم فداءها ولا يتغزلون ولا يفتخرون بنيل وصلها ، وانما يظهرون في شعرهم رقة القلب وشدة الحنو. . . . وكل ذلك مصوغ في قالب رشيق مترجم بلفظ رقيق وكلام لطيف عفيف لا يدخل فيه شيء من الخلاعة والشهوة الذاتية. . . .»[١٣٦]

ولما بحث طه حسين «شعر الغزليين» الأمويين (١٩٢٤) رأى ان لا مندوحة من الموازنة بينهم وبين الجاهليين ، وسأل هـذا السؤال : «فبِمَ امتـازوا عن هـؤلاء الشعـراء؟»، فأجاب[١٣٧] :

«بشيئين اثنين، فيما اعتقد: احدهما انهم قصروا حياتهم الفنية على الغزل .

وكان الشعراء في العصر الجاهلي يعنون بالغزل كما يعنون بغيره من الفنون، وربما اتخذوه وسيلة في اكثر الاحيان لا غاية . أما اصحابنا هؤلاء فقد اتخذوا الغزل غاية لا وسيلة ، لم نعرف انهم مدحوا او عنوا بفن آخر من فنون الشعر الا ما كان يضطرهم اليه الغزل. . . .

والآخر ان غزل هؤلاء الشعراء الاسلاميين أرقى بكثير من غزل الجاهليين من حيث ان غزل الجاهليين كان مادياً خالصاً في حين كان في غزل الاسلاميين شيء غير المادة. وأظن ان هذا يحتاج الى شيء من الايضاح. . . .

لم يكونوا (الجاهليون) يعنون بذكر الحب وتأثيره في النفس ولا بهذه الآلام المختلفة التي تنشأ عنه ، أي لم يكونوا يعنون بدخائل نفوسهم، وانما كان الغزل عندهم ضرب من الوصف ، كانوا يصفون النساء كما يصفون الابل ، وقلما تجد عندهم عناية بالعاطفة او حرصاً على تمثيلها. . . .»

ويتضح أثر نالينو ، في هذه المسألة كذلك ، في حديث طه حسين عن القسم الثالث من أقسام الغزل الأموي ـ بعد العذري والاباحي ـ الذي سمّاه «الغزل العادي» وعرفه بانه الذي «لا يقصد لذاته . . . . وانما يتخذ وسيلة الى غيره من فنون الشعر. . . . أريد به هذا الغزل الذي كان الجاهليون يبتدئون به قصائدهم والذي ظل الاسلاميون يبتدئون به قصائدهم الى اليوم. . . . .»[١٣٨].

١١ ـ ٣ :

ثمة كثير من الاتفاق ويسير من الافتراق بين التلميذ والاستاذ في مسألة شعر لبيد بن ربيعة العامري في الاسلام التي مازالت خلافية. فالاستاذ يعبر خبر «البيت الواحد» الذي قيل ان لبيداً قاله في الاسلام فقط دون ان يبدي رأياً «أدرك الاسلام الا انه لم يقل في عهده إلا بيتاً واحداً اختلفت الرواة فيه». لكنه شك في اشعاره ذات المعاني والدلالات الاسلامية : «ومن المشهور ما في ديوانه من العبارات الدينية ـ بل الشبيهة بالعقائد الاسلامية. . . . ، ولكن ليس كل ما

ينسب اليه في ديوانه من هذا الباب صحيحاً بل لا اختلاف في بعض الاشعار انها مصنوعة»[39].

أما التلميذ، فبعد ان عرج على ما يروى ان عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، كتب الى المغيرة بن شعبة واليه على الكوفة ليسأل الشعراء ، ولبيد فيهم، عما احدثوه في الاسلام من شعر، قال[40]:

«ولست أخفي عليك ان اطمئناني الى هذه القصة ـ فيما يتصل بلبيد ـ ليس تاماً . فسترى ان الرواة يضيفون الى لبيد شعراً ، إن صح، فقد كان لبيد ، إذن ، يقول الشعر في الاسلام ، وإن صحت هذه القصة فقد كان الرواة، إذن ، يكذبون على لبيد. . . . واكبر ظني ان لبيداً ، اعرض عن الشعر في الاسلام، فلم يتخذه صناعة ، ولم يكثر من إنشائه وإنشاده، وانصرف عنه الى القرآن ، ولكنه قال في الاسلام غير بيت».

11 ـ 4 :

علّل نالينو عوامل «التقلب الشديد في اساليب الشعر في المدن الحجازية» في العصر الأموي بقوله[41]:

«لا يخفى على أحد ان اكثر رجال السياسة والحرب قد تركوا جزيرة العرب في أواخر خلافة علي بن ابي طالب فبقيت بالمدينة أهل التقى والعبادة والنسك من الأنصار والمهاجرين كأن الدنيا في الشام والدين بمدينة النبي ﷺ . وكثرت في ذلك العصر ثروة الحرمين ولا سيما مكة لاتساع العلائق والمصارف التجارية ولزيادة الوافدين عليها تأدية لفريضة الحج . فبزيادة الثروة والنعمة واتساع العيش زاد ايضاً ما تنزع النفوس اليه من الشهوات والملاذ والتنعم بانواع الترف. وفسدت اخلاق الشبان من البيوتات الكبيرة الذين لم يكن لهم بالحجاز مجال واسع للاعتناء بأمور السياسة والحرب ولا بالعلوم العقلية . . وجلبت الى مكة والمدينة القيْنات والمغنيات بالرومي او بالفارسي ثم أخذت الموالي يغنون بالعربي ايضاً . . . .»

ولما أراد طه‌حسين ان يلتمس الأسباب المختلفة التي انشأت قسمي الغزل العفيف والاباحي بخاصة ، ظل يدور ، بإسهابه المعهود ، حول تفسير نالينو الى ان اختزله في خاتمة كلامه ، فقال[42].

«إذن فهذان القسمان من الغزل أثر من آثار الحياة السياسية في أيام بني أمية . اضطرت هذه الحياة السياسية اهل الحجاز الى الابتعاد عن العمل وأوقعت في قلوبهم اليأس ، ولكنها أغنت قوماً فلهوا او فسقوا ، وأفقرت قوماً آخرين فزهدوا وعفوا وطمحوا الى المثل العليا. . .

ثم لا ينبغي ان انسى مؤثراً آخر في هذين الفنين تأثيراً عظيماً ، وهو الغناء. . . .»

11 ـ 5 :

جرب طه‌حسين «الشك» في بعض العذريين الأمويين قبل ان يسلّه سيفاً صارماً على الشعر الجاهلي ، فقال عن «المجنون»[43]:

«ولزعم ان قيس بن الملوّح خاصة إنما هو شخص من هؤلاء الاشخاص الخياليين الذين تخترعهم الشعوب لتمثيل فكرة خاصة ، او نحو خاص من انحاء الحياة، بل ربما لم يكن قيس بن الملوح شخصاً شعبياً «كجحا» ، وإنما كان شخصاً اخترعه نفر من الرواة واصحاب القصص ليلهو به الناس او ليرضوا به حاجة أدبية او خلقية. . . .»

أما استاذه، فكان قد علمه عن المجنون ما استخلصه من بعض روايات «الاغاني» :

«. . . . فزعم بعض الناس انه رجل لم يكن قط ، ولا عرف في الدنيا إلّا باسم المجنون لأنه وضعه الرواة».

واستند الى روايتين ، في هذا المعنى، مرفوعتين الى ابن الكلبي وعَوانة بن الحكم الكلبي ومصدرهما كتاب «الاغاني»[144].

واستلم التلميذ الخيط وجعل يخوض ويتوسع ويصول ويجول ويعمل منهجه كما هو شأنه في مسائل وموضوعات كثيرة وفي الشعر الجاهلي بخاصة.

الهوامش

(١) هو كارلو الفونسو نالينو Carlo Alfonso Nallino (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨).

ولد في تورينو Torino ونشا وتلقى دروسه الاولية ومبادىء العربية والسريانية والعبرية في اوديني Udine. تخرج في جامعة تورينو ، ودرّس في جامعة رومة . اشرف على مجلتي «الدراسات الشرقية» و«الشرق الحديث» وهما بالايطالية . كان علمه غزيراً في الجغرافية والفلك عند العرب، وكان عارفاً بالاسلام ومذاهبه . ذهب الى غير بلد عربي، وكان عضواً في غير مجمع علمي عربي وغير عربي. له كتب وبحوث بالايطالية والعربية.

(راجع عنه: خيرالدين الزركلي: الاعلام ٥:٢١٣ ـ ٢١٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٥:١٩٨٠ : وعبدالرحمن بدوي: «ذكرى نلينو» مجلة الثقافة المصرية القديمة ، السنة الاولى، العدد ٣٠ ـ ٢٥ يوليو ١٩٣٩ ، ص١٥ ـ ٢٠ ، وموسوعة المستشرقين ٤٠٨ ـ ٤١٤ . دار العلم للملايين ـ بيروت ط١:١٩٨٤: وصلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين ١:٥٦ ـ ٥٧ . القاهرة ١٩٥٥ ، ونجيب العقيقي: المستشرقون ١:٣٧٧ ـ ٣٨٠ . دار المعارف بمصر. ط٢: ١٩٦٤، ومحمد كرد علي : المعاصرون ٢٩٨ ـ ٣٠٦ . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٠).

وليس ثمة شكل واحد لكتابة «نالينو» بالعربية، فهو غير هذا: «نللينو» و«نلينو» وقد اخترت ما ارتضاه طه‌حسين في الاغلب .

(٢) عرض عزالدين الامين للنقد عند نالينو من خلال «تاريخ الاداب العربية» في كتابه «نشاة النقد الادبي الحديث في مصر» (دار المعارف بمصر، ط٢: ١٩٧٠. ص ١٤٦ ـ ١٥٤).

(٣) هو اجنتس جولدتسيهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠ ـ ١٩٢١). مستشرق مجري من اسرة يهودية . تخرج في اللغات السامية على كبار اساتذتها في بودابست وليبزج وبرلين وليدن. رحل الى سورية وفلسطين ومصر ، وصحب الشيخ طاهر الجزائري فترة ودرس العربية في الازهر وخاصة على الشيخ محمد عبده. عني بالدراسات الاسلامية، وله مصنفات معروفة بالالمانية والفرنسية والانجليزية .

(راجع: العقيقي: المستشرقون ٣:٩٠٦ ـ ٩٠٨ ، وعبدالرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ١١٩ ـ ١٢٦).

(٤) هو تيودور نيلدكة Theodor Nöldeke (١٨٣٦ ـ ١٩٣١). شيخ المستشرقين الالمان . كان يتقن العربية والسريانية والعبرية، وتعلم الفارسية والتركية والسنسكريتية وغيرها، وكان ذا اطلاع واسع على الآداب اليونانية . صب اهتمامه على الدراسات الدينية واللغوية . درّس في غير جامعة المانية، ومن اشهر تلاميذه: زاخاو، وبروكلمان، ويلكوب.

(راجع: المستشرقون ٢:٧٣٨ ـ ٧٤٠، وموسوعة المستشرقين ٤١٧ ـ ٤٢٠).

(٥) عبدالرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ٤١٤ .

(٦) عبدالرحمن بدوي: المصدر نفسه ٤١١ ـ ٤١٢ .

(٧) صارت الجامعة الاهلية حكومية عام ١٩٢٥.

(٨) راجع ايضاً: دونالد مالكولم رايد: جامعة القاهرة والمستشرقين . ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم. مجلة «الثقافة العالمية» ـ الكويت. السنة (٧) ـ العدد (٣٨) ، يناير ١٩٨٨م ، ص ١٣.

(٩) هو سيد بن علي المرصفي (؟ ـ ١٩٣١) عالم بالادب واللغة ، كان من جماعة كبار العلماء بالازهر . درس في الازهر الى ان شاخ وكسرت ساقه فاعتكف في منزله بالقاهرة وجعل يعقد حلقات الدرس للطلاب الذين كانوا يقصدونه الى ان توفي.

من آثاره: «رغبة الآمل من كتاب الكامل» (٨ اجزاء)، و«اسرار الحماسة» (صدر منه جزء واحد) . راجع: الزركلي ، الاعلام ٣:١٤٧ .

(١٠) طه‌حسين: تقديم كتاب «تاريخ الآداب العربية» لنالينو ، ص ٧ .

دار المعارف . ط ٢ : ١٩٧٠ .

(١١) طه‌حسين : تقديم كتاب «تاريخ الآداب العربية» لنالينو، ص ٧.

(١٢) المصدر نفسه ٧ ـ ٨ .

(١٣) حياتي، ص ١٢٥. دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٦٩ .

(١٤) سانتلانا David Santillana (١٨٥٥ ـ ١٩٣١). ولد في تونس ، وتخرج في جامعة روما . شارك في لجنة اعداد القوانين التونسية عام ١٨٩٦ ، وانتدبته الجامعة المصرية عام ١٩١٠ استاذاً لتاريخ الفلسفة. اشتهر في فقه الاسلام وفلسفته ، وله آثار في الفلسفة والمذاهب الاسلامية وخاصة المالكي والشافعي. (المستشرقون ١: ٣٧٤ ـ ٣٧٥).

(١٥) هو اجنتسيو (اغناطيوس) جويدي Ignazio Guidi (١٨٤٤ ـ ١٩٣٥) او جويدي الكبير تمييزاً له من ابنه ميكلنجلو. مستشرق ايطالي، ولد في روما من اسرة عريقة ، وتعلم العربية وعلمها في جامعتها ، وهو من ابرز علماء اللغات السامية ، تولى التدريس في جامعة روما ما يزيد على اربعين عاماً. زار مالطه ومصر وفلسطين ودمشق واستانبول، ودعي في عامي ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ للتدريس في الجامعة المصرية القديمة ، فدرس الادب العربي وفقه اللغات العربية الجنوبية بالعربية، وكان طه‌حسين من ابرز تلاميذه . كان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق . توزعت اهتماماته على خمسة مجالات: الادب العربي الاسلامي، والآداب المسيحية في المشرق واللغة الحبشية وآدابها، واللغة العبرية والكتاب المقدس، ولغات جنوب الجزيرة العربية . وله فيها مؤلفات وبحوث وتحقيقات كثيرة. منها: محاضرات ادبيات الجغرافية والتاريخ واللغة عند العرب باعتبار علاقاتها باوربا وخصوصاً بايطاليا وجداول كتاب الاغاني.

(الاعلام١ : ٣٣٦ ، والمستشرقون ١:٣٧٥ ـ ٣٧٧ : وموسوعة المستشرقين ٣٣ ـ ١٣٨).

(١٦) طه‌حسين : تقديم كتاب «تاريخ الآداب العربية»، ص ٨ ـ ٩ .

(١٧) ينقل عن طه‌حسين انه كان السبب ، لعلاقته الطيبة بالملك فؤاد، في تعيين الشيخ المرصفي في جماعة كبار العلماء ، وان سبب الخلاف او الجفوة بينهما، التي امتدت الى وفاة الشيخ ، هو اشتراك المرصفي مع لجنة كبار العلماء في محاكمة علي عبدالرازق صديق طه‌حسين. (محمد الدسوقي: طه‌حسين يتحدث عن اعلام عصره، ص ٥٦ . الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ، تونس ، ط ٢ : ١٩٧٨).

(١٨) عشرة ادباء يتحدثون، ص ١٨. دار الهلال ـ القاهرة ١٩٦٥م).

(١٩) الايام ٣:٣٤. دار المعارف بمصر. ط٤: (د.ت).

(٢٠) المصدر نفسه ٣:٤٣ .

(٢١) مع اساتذتي وزملائي في الجامعة المصرية. مجلة «الاديب» اللبنانية، السنة (٣) الجزء(٣)، مارس (آذار) ١٩٧٤، ص ٢١. ونشر القسم الخاص بطه‌حسين من هذا البحث في: «ذكرى طه‌حسين»، ص ١٣٢ ـ ١٣٦. الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٧ .

(٢٢) توفيت يوم الخميس ٢٧ يوليو (تموز) ١٩٨٩ عن عمر يناهز اربعة وتسعين عاماً، اي في الذكرى المئوية لميلاد زوجها الذي اقترن بها في ٩اغسطس (آب) ١٩١٧ .

(٢٣) معك، ص١٣٢. ترجمة بدرالدين عرودكي . دار المعارف بمصر (د.ت).

(٢٤) المصدر نفسه ١٧٢ .

(٢٥) المصدر نفسه ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٢٦) نجيب العقيقي: المستشرقون ١:٣٧٨ .

(٢٧) اعاد طه‌حسين نشر هذا التقديم بعنوان «تاريخ الشعر العربي» في كتابه «نقد وإصلاح»، (ص ١٦١ ـ ١٧٢). دار العلم للملايين ـ بيروت ط ٨: ١٩٨٠.

(٢٨) تاريخ الآداب العربية ١٦ ـ ١٧ .

(٢٩) المصدر نفسه ١٧ و١٨ كذلك.

(٣٠) موسوعة المستشرقين ٤١٣. ويعود رايه الى عام ١٩٣٩ (انظر مقاله السابق: ذكرى نالينو).

(٣١) من الوجهة النفسية في دراسة الادب ونقده ١٧٢ ـ ١٨٢ . معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة. ط ٢ : ١٩٧٠ .

(٣٢) استشهد خلف الله بقول طه‌حسين «ولم اذكر شيئاً آخر كان ينبغي ان يجيء قبل كل هذا... طلب الكيمياء» (في الادب الجاهلي١٨)، وبقوله «انشيء قسم الآداب في الجامعة...» (تجديد ذكرى ابي العلاء ٦ ـ ٧).

(٣٣) في الأدب الحديث ٢:٢٥٧. دار الفكر العربي ـ القاهرة. ط٣:١٩٥٤ .

(٣٤) طه‌حسين والدراسات الادبية . في كتاب «طه‌حسين كما يعرفه كتاب عصره».

(ص ١٥٥ ـ ١٦٢). دار الهلال ـ القاهرة (د.ت). وكان البحث قد نشر في مجلة «الهلال» السنة (٧٤) ـ العدد(٢)، فبراير (شباط) ١٩٦٦، ص ٥٤ ـ ٥٩ .

(٣٥) بحث منشور في: طه حسين كما يعرفه كتّاب عصره (١٢٢ - ١٣٦).

(٣٦) مجلة «ادب ونقد» المصرية. العدد (٤١). تشرين الاول ١٩٨٨ ، ص١١ - ٢٣ .

(٣٧) سانت بيف Sainte Beuve (١٨٠٤ - ١٨٩٦). من اكبر النقاد اصحاب المنحى النفسي. كان معنياً ، في البدايات، بدراسة العلوم إذ كان ينوي دراسة الطب. اتصلت العلاقة بينه وبين «فكتور هوجو» بعد مقالين كتبهما عن ديوانه . درّس في جامعة «لوزان» بسويسرا ، وجامعة «ليبج» ببلجيكا ، ثم انتخب عضواً في الاكاديمية الفرنسية عام ١٨٤٤، وعُيّن استاذاً بمدرسة المعلمين العليا، فعضواً في مجلس الشيوخ . له آثار قيمة عن «شاتوبريان» و«بور رويال» . وهو مشهور بكتابه «احاديث الاثنين».

(احمد بوحسن: الخطاب النقدي عند طه حسين ١٩٥ - ١٩٦).

(٣٨) هيبوليت تين Hypolyte Taine (١٨٢٨ - ١٨٩٣).

من اكبر علماء القرن التاسع عشر في فرنسا. فقد اباه صغيراً ، وتلقى تعليمه الاولي في بعض مدارس باريس . عاش فترة من قلمه بما كان يكتبه في المجلات حول النقد والتاريخ. اصبح عضواً في الاكاديمية الفرنسية عام ١٨٠ . من مؤلفاته «فلاسفة فرنسا في القرن التاسع عشر» و«تاريخ الادب الانجليزي» و«فلسفة الفن».

(احمد بوحسن: المرجع السابق١٩٩).

(٣٩) نشأة النقد الحديث في مصر ٢٣٥ - ٢٣٧ .

(٤٠) النقد الادبي الحديث - اصوله واتجاهاته، ص ٩٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

(٤١) مع اساتذتي وزملائي في الجامعة المصرية ، ص ٢١ . مصدر سابق.

(٤٢) طه حسين وأثره في ميزان الاسلام ٣٤ - ٣٥ . دار الاعتصام - القاهرة. ط٢ : ١٩٧٧.

(٤٣) طه حسين ودراسة الادب العربي - مجلة «قضايا عربية». السنة (٧) - العدد الاول . كانون الثاني ١٩٨٠، ص ١٠١ - ١٢٤ .

(٤٤) المرايا المتجاورة: دراسة في نقد طه حسين ، ص٧٠ . الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٣ .

(٤٥) المرجع نفسه ص ٧٣.

(٤٦) انظر: تقديم طه حسين لكتاب «تاريخ الآداب العربية»، ص ١٠ .

(٤٧) المرايا المتجاورة ٢٤٥ و٢٤٩ و٢٥٤ - ٢٥٧، وانظر: طه حسين: تقديم كتاب «نالينو» ص ١٠، وفي الادب الجاهلي ١٨ - ١٩ و١٣ - ١١٤ و١٩٩ - ٢٠٠ مثلاً .

(٤٨) احمد بوحسن: الخطاب النقدي عند طه حسين ٣٨ - ٤٣، دار التنوير - بيروت ط١ - ١٩٨٥ .

(٤٩ و ٥٠) المرجع نفسه، ص ٣٩ .

(٥١) المرجع نفسه ٤٢ .

(٥٢) تاريخ الآداب العربية ٥٧ .

(٥٣) احمد بو حسن : المرجع السابق ٤٦ .

(٥٤) المرجع نفسه ٤٧ - ٤٨ .

(٥٥) المرجع نفسه ٤٨ - ٥٢. وانظر: تجديد ذكرى ابي العلاء ، ص١٣ . دار المعارف بمصر ص ٩ (د.ت).

(٥٦) المرجع نفسه ٥٦ .

(٥٧) راجع: تجديد ذكرى ابي العلاء ١٩٣ - ١٩٨ .

(٥٨) الخطاب النقدي عند طه حسين ٥٩ .

(٥٩) تجديد ذكرى ابي العلاء ١٩ .

(٦٠) المصدر نفسه ١٦ .

(٦١) الخطاب النقدي عند طه حسين ٦٠.

(٦٢) المرجع نفسه ٦١ . وانظر: تجديد ذكرى ابي العلاء ٢٦٢ - ٢٦٦ .

(٦٣) تجديد ذكرى ابي العلاء ٧ .

(٦٤) الخطاب النقدي عند طه حسين ٦١ .

(٦٥) ابراهيم خليل: طه حسين صياغة توليفية لمناهج نقدية. الملحق الاسبوعي لجريدة «صوت الشعب» الاردنية. السبت ١٦ نيسان ١٩٨٨، ص ١٠ .

(٦٦) لقد نوقش طه حسين في هذه الاطروحة ، وهي اول رسالة علمية تقدم الى الجامعة المصرية القديمة، في ١٥ مايو (ايار) ١٩١٤، ونشرت في كتاب عام ١٩١٥.

(الدكتور طه حسين: لوحة حياته. في «الى طه حسين في عيد ميلاده السبعين»، ص ١١ و١٩ . إشراف عبدالرحمن بدوي. دار المعارف بمصر ١٩٦٢).

(٦٧) يقال ان طه حسين بدا يتعلم الفرنسية منذ ١٩٠٨ . فلما انس في نفسه قدرة على متابعة الدروس التي تلقى بها، جعل يحضر دروس الادب الفرنسي التي كان يلقيها لوي كليمان Louis Clement الذي كان استاذاً في جامعة ليل هالنا ومنتدباً في الجامعة المصرية. وحضر بين عامي ١٩١٢ و١٩١٣ محاضرات الاصطلاحات الفلسفية التي كان يلقيها لوي ماسينون L. Massignon.

(انظر: الدكتور طه حسين: لوحة حياته: المصدر السابق، ص ١١، ووليد قصاب: طه حسين والتيارات الفلسفية في فرنسا. مجلة «المعرفة» السورية العدد ١٥٣ - ١٩٧٤، ص ٨٦، والاب كمال قلته: طه حسين واثر الثقافة الفرنسية في ادبه ، ص٤٠. دار المعارف بمصر ١٩٧٣. وراجع: «كيف تعلمت الفرنسية» في: الايام

٣:٤٤ ـ ٥٣).

(٦٨) ولد احمد ضيف بالقاهرة عام ١٨٨٠ وتوفي فيها عام ١٩٤٥. درس في الازهر ودار العلوم وحصل على الدكتوراه في الاداب من السوربون عام ١٩١٨. ثم درّس بجامعة فؤاد الاول. من آثاره: مقدمة لدراسة بلاغة العرب، وبلاغة العرب في الاندلس. (الزركلي: الاعلام ١ :١٨٤). والجدير بالاشارة هنا ، ان طه حسين

اتهم بالسعي لاقصاء احمد ضيف من الجامعة ليشغل مكانه فنفى التهمة بقوة. وارجع سبب خروجه من الجامعة الى انه عين هو «استاذاً» ولم يعين احمد ضيف وعلي عناني في هذه الدرجة. (محمد الدسوقي: طه حسين يتحدث عن اعلام عصره ص ٥٠).

(٦٩) اسم الكتاب الصحيح «تاريخ علوم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوجو». طبع اول مرة عام ١٩٠٤، والثانية عام ١٩٤٢، والثالثة عام ١٩٨٤، وهي التي قدم لها حسام الخطيب.

(٧٠) عاد في اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩١٩ (الدكتور طه حسين: لوحة حياته. المصدر السابق، ص ١٤).

(٧١) مقدمة لدراسة بلاغة العرب ، ص٣. مطبعة السفور ـ القاهرة ١٩٢١ .

(٧٢) منهل الورّاد في علم الانتقاد ١:٤ ـ ٥ مطبعة الاخبار ـ مصر ١٩٠٧ .

(٧٣) المصدر نفسه ١: ٩١ ـ ٩٢.

(٧٤) المصدر نفسه ٢ : ١٠١ .

(٧٥) المصدر نفسه ٢: ١٣٩ ـ ١٥٧.

(٧٦) المصدر نفسه ٢: ١٣٩ ـ ١٥٧.

(٧٧) المصدر نفسه ٢: ١٥٧.

(٧٨) المصدر نفسه ٢: ١٥٩.

(٧٩) المصدر نفسه ٢: ١٦٣ .

(٨٠) المرايا المتجاورة ٤٨ ـ ٤٩ . وكان هذا الفصل من الكتاب قد نشر بحثاً بعنوان: «مرآة الادب : مدخل الى نقد طه حسين» في مجلة «الفكر العربي» (معهد الانماء العربي ـ بيروت). السنة الرابعة ـ العدد(٢٦). آذار (مارس) ١٩٨٢، ص ١٤٦ ـ ١٧٠.

(٨١) احمد بوحسن: المصدر السابق ٦١ نقلاً عن اطروحة مفتاح طاهر بالفرنسية:

Taha Husayn Sa critique litteraire et ses sources francaises Maiso Arabe dui livre 1982.

(طه حسين : نقده الادبي ومصادره الفرنسية. الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢).

(٨٢) في الادب الجاهلي ٤٣ ـ ٤٥ .

(٨٣) هو فردنياند برونتيير Ferdinand Buuretiere (١٨٤٩ ـ ١٩٠٧) صاحب مذهب «التدرج والانتقال في انواع البلاغة»، ومن اكبر ادباء القرن التاسع عشر ونقاده في فرنسا. تقلب في مناصب العلم والادب ، ومستواه العلمي الرسمي لم يتعد الشهادة الثانوية ، لكنه عوّضه بالمطالعة الجادة الواسعة والجلَد على التحصيل الذاتي في نتاجات عقول الامم وآدابها في مختلف العصور ، وساعدته في هذا معرفته اللغات القديمة والحديثة. (احمد ضيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب ١٤٣ ـ ١٤٤).

(٨٤) في الادب الجاهلي ٤٦ .

(٨٥) المصدر نفسه ٤٧ .

(٨٦) المصدر نفسه ٤٨ ـ ٤٩ .

(٨٧) المرايا المتجاورة ٤٨ ـ ٥٣.

(٨٨) هو جوستاف لانسون Custane Lanson (١٨٥٧ ـ ١٩٣٤). حصل على الدكتوراه في الاداب عام ١٨٨٨ ، ودرّس في التعليم الثانوي والجامعي في السوربون والمدرسة العليا للاساتذة التي صار مشرفاً على ادارتها عام ١٩٠٢ . كان معنياً بتاريخ تطور الافكار الادبية والمعرفة الدقيقة المفصلة للمبدع وفردية الاثر الفني وتيارات العصور وتطبيق المناهج العلمية في الدراسات الادبية. تخرجت عليه مدرسة هامة تجمع بين الاتجاه الفلسفي في النقد والدقة العلمية في البحث . له عدد من المؤلفات اشهرها كتابه «تاريخ الادب الفرنسي» المشهور به.
(محمد مندور: مقدمة «منهج البحث في الادب» ص ٣٩١ المنشور مع: النقد المنهجي عند العرب. نهضة مصر د.ت، ووليد قصاب: طه حسين والتيارات الفلسفية في فرنسا، ص ٨٨ ، واحمد بوحسن: المصدر السابق ١٩١).

(٨٩) انظر ايضاً: لانسون، منهج البحث في الادب، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣ و٤٠٦ و٤٠٨ و٤١٣ ـ ٤١٤ . ترجمة محمد مندور . المصدر السابق .

(٩٠) المرايا المتجاورة ٥٣ .

(٩١) هكذا تكلم طه حسين لآخر مرة: حوار بقلم غالي شكري. مجلة «الثقافة العربية» ليبيا. السنة الاولى ، العدد التاسع (تموز ١٩٧٤)، ص ٥٠ .

(٩٢) سأل محمد الدسوقي طه حسين: «هل جمعتم ما كتبتم قبل سفركم الى فرنسا؟» فاجاب: «لا ، وهو شيء كثير . ويكفي ان ما كتبته شعراً يصلح ان يكون ديواناً ولكني غير راضٍ عنه، ولا اذكر انني بعد

عودتي من البعثة قد قلت شعراً ، فقد تركته للشعراء . امـا ما كتبته نثراً فهو يبلغ اكثر من مجلد».
(طه حسين يتحدث عن اعلام عصره، ص ٤٨).

(٩٣) عبدالعزيـز الدسوقي: تـطور النقـد العـربي الحـديث في مصر ٢٥٥ ـ ٢٥٦ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٧.

(٩٤) وقف انور الجندي وعبدالعزيز الدسوقي واحمد بوحسن عند نقد طه للكتاب دون ان يلتفتوا الى الرنالينو في اي جزء منه ، اللهم الا ما كان من الاخير الذي عده اثراً جزئياً من آثار الجامعة المصرية في طهحسين «كان يجرب هنا معارفه التي كان ياخذها من الجامعة المصرية، ويوظف ثقافته اللغوية والدينية التي تلقاها من الازهر» (الخطاب النقدي عند طه حسين ٣٣ و٣٥ كذلك).

(٩٥) نشر الجزء الاول من الكتاب عام ١٩١١ ، وكان قد نشر فصولاً منه في «الهلال» اوّلها في العدد التاسع (السنة الثانية ١٨٩٤) وآخرها في اواخر السنة الثالثة. (تاريخ آداب اللغة العربية ١:٨. نشرة الدكتور شوقي ضيف. دار الهلال ـ القاهرة . د.ت) .

(٩٦) تاريخ الآداب العربية ٥٧ ـ ٦٠ .

(٩٧) المصدر نفسه ٦٠ ـ ٦١ .

(٩٨) المصدر نفسه ٦٤ .

(٩٩) يرجع سامح كـريم رفض طهحسين تقسيم الادب الى عصـور الى «ذكرى ابي العلاء». (طهحسين يتكلم ، ص ٣٣. سلسلة «كتابك» رقم ٥٧ . دار المعارف بمصر د.ت).

(١٠٠) عبدالعزيـز الدسوقي: تـطور النقد العـربي الحديث في مصر، ص ٢٦٠ نقلاً عن: مجلة «الهداية» (ج٢و٧ ـ ١٩١١) ، وانظر احمد بوحسن : المصدر السابق ٣٥ .

(١٠١) تابع المرحوم شكـري فيصـل السـوري تلميذ طهحسـين خطى استاذه في التصدي لهذه المدرسة تاريخاً وتنظيراً ونقداً وتبيين مواقف المحدثين العرب منها حتى نهاية العقد الرابـع من هذا القرن في اربعة فصول (الثاني الى الخامس) من كتابه «مناهج الدراسة الادبية في الادب العربي» (دار العلم للملايين ـ بيروت ط٣: ١٩٧٣. ص ١٧ ـ ٦٥).

(١٠٢) تجديد ذكرى ابي العلاء ٣٩ ـ ٤٠ ، وانـظر: من تاريـخ الادب العربي ٢:٧ . دار العلم للملايين ـ بيروت ط٢: ١٩٧٦ .

(١٠٣) في الادب الجاهلي ٦٣ و٣٧ ـ ٤٢ ، وراجـع : مقدمـة طهحسين للطبعة الاولى من «فجر الاسلام» لاحمد امـين (١٩٢٩)في: فجر الاسلام ص هـ (آخر الكتاب) . دار الكتاب العـربي ـ بيروت. ط١٠: ١٩٦٩ .

(١٠٤) في الادب الجاهلي ٣٩ .

(١٠٥) مـن حـديث الشـعـر والنثـر ، ص٨٢. دار المـعـارف بمصر ـ طبعة١٩٥١.

(١٠٦) تاريخ آداب اللغة العربية ١:٨ و١٣ كذلك .
ووجّه شوقي ضيف تعريف جرجي زيدان هذا بانه المعنى «الواسع المعروف عند الغـربيين إذ يقصـدون ... كـل الانتـاج العقـلي والشعوري للامة في مختلف الميادين العلمية والادبية عبر التاريخ ـع دوراته المختلفة. وتاريـخ آداب اللغة بهـذا المعنى يصوّر الجـانب الحضاري للامـة في وجوه نشـاطها العقـلي والفلسفي والادبي».

(١٠٧) عبدالعزيز الدسوقي . المصدر السابق ٢٦٠ .

(١٠٨) تاريخ الآداب العربية ٥٤ ـ ٥٥ .

(١٠٩) حفني ناصف (١٨٥٦ ـ ١٩١٩). قاضٍ واديب وشاعر. ازهري درعمي درّس في مدرسة الحقـوق . ثم تقلب في مناصب التعليم والقضاء . اشترك، بخطبه ، في الثورة العُرابية . وزار سورية والاستانة واليونان ورومانيا والنمسا والمانيا . قام بدور كبير في إنشاء الجامعة المصرية، ودرّس فيها، منتـدباً ، تـاريخ الادب، وكان طهحسين من طلابه . من اعماله المطبوعة: «تاريخ آداب العرب او حياة اللغة العربية» و«مميزات لغة العرب»، ورسالة في «المقـابلة بين لهجـات بعض سكان القـطر المصري». (الاعـلام ٢٦٥:٢ ، ومجد الدين حفني ناصف : تقديمه لكتاب والده «حياة اللغة العربيـة»). وراجـع مـا كتبه عنـه طهحسين في: تقليـد وتجديد. ص ١٢٧ ـ ١٣٢ . دار العلم للملايين ـ بيروت . ط١: ١٩٧٨ .

(١١٠) ت[illegible]خ الادب او حياة اللغة العربية. ص ٣ . ط٣: ١٩٧٣. جامعة القاهرة . وهذا الكتاب هو المحاضرات التي درّسها بـالجامعـة المصرية عامي ١٩٠٩ و١٩١٠ .

(١١١) تاريخ الآداب العربية ٥٥ ـ ٥٦ .

(١١٢) تاريخ الادب او حياة اللغة العربية ، ص ٤ .

(١١٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٣:٥ .

(١١٤) ومن الاضـافـات، كـذلك، الكتب الثـلاثـة الاخيـرة (الخـامس والسادس والسابع) من الكتاب. وهي، على التوالي، عن «شعـر مضر» و«الشعر: طبيعته، ونوعه وفنونه» و«النثر الجاهلي».

(١١٥) تاريخ الآداب العربية ١٨ ـ ١٩ .

(١١٦) علي بيومي: ذكريات مع طهحسين . مجلة «ادب ونقد». السنة (٥) ـ العـدد (٤١) اكتـوبـر ١٩٨٨ . ص ٤٤ ، وانـظر: مصـطفى

الشهابي: طرائف ومواقف من حياة طه‌حسين . الهلال ـ عدد نيسان ١٩٧٥ ، ص ٥٥ .

(١١٧) محمد الدسوقي: المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(١١٨) في الأدب الجاهلي ١٨ ـ ١٩ .

(١١٩) طه‌حسين: هذا مذهبي . في كتاب «هذا مذهبي» (نخبة من الشرق والغرب). دار الهلال ـ القاهرة ١٩٥٥ . ص ٣٩ .

والخصال الاربع الاخرى، هي: الصبر والمغالبة واحتمال المكروه، والتصميم على اقتحام العقبات، والجهر بالحق، وحب العلم للناس كافة .

(١٢٠) تاريخ الآداب العربية ٢١ ـ ٥٢.

(١٢١) في الأدب الجاهلي ٢٣ .

لم ينقل طه‌حسين عن نالينو حرفياً ، بل لخص تلخيصاً دون ان يذكر ان «تخمين» نالينو في ان «آداب» مقلوبة عن «آداب» قد اخذه عن تلميح عرضي لفُلّرس Vollers احد مُفَلّار دار الكتب الخديوية في بعض مصنفاته .

(تاريخ الآداب العربية ٢٨).

(١٢٢) في الأدب الجاهلي ٢٣ .

(١٢٣) المصدر نفسه ٢٥ .

(١٢٤) روني ديكارت R. Descartes (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي . تجول في اوربا، كعسكري، عام ١٩٢٩، ثم اقام في هولندا عشرين عاماً ، رحل في اثنائها مرة واحدة الى الدانمارك وثلاثاً الى فرنسا. يعود اليه ابتكار «علم الهندسة التحليلية» واكتشاف مبادىء «المنظار الهندسي».

اهم كتبه: «طريقة المنهج» و«تاملات ميتافيزيقية» و«مبادىء الفلسفة» و«معالجة اهواء النفس» .

(وليد قصاب: المصدر السابق ص٩٠، وانظر ٩٤ ـ ١٠٢).

(١٢٥) في الأدب الجاهلي ٦٧.

وثمة معلومات هامة خطيرة لطه‌حسين عن «ديكارت» وفلسفته غير المعلنة، تنم عنها مخطوطات نادرة اطلع عليها طه‌حسين. (راجع: من بعيد ص ٢٩٠ وما بعدها. دار العلم للملايين ـ بيروت. ط٧ : ١٩٧٩).

(١٢٦) تاريخ الآداب العربية ٢٠ .

(١٢٧) تجديد ذكرى ابي العلاء ١٩ .

(١٢٨) المصدر نفسه ٢٤ .

(١٢٩) هكذا تكلم طه حسين لآخر مرة . ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(١٣٠) عشرة ادباء يتحدثون، ص ١٩ .

(١٣١) في الأدب الجاهلي ٦٥ .

(١٣٢) في الأدب الجاهلي ٦٥ .

(١٣٣) في الأدب الجاهلي ٢٠٧ .

(١٣٤) تاريخ الآداب العربية ١٢٠ .

(١٣٥) الشاة هنا : كناية عن المرأة . وما: صلة زائدة .

(١٣٦) تاريخ الآداب العربية ١٣٥ ـ ١٣٦ .

(١٣٧) حديث الاربعاء ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(١٣٨) المصدر نفسه ١: ١٨٧ .

(١٣٩) تاريخ الآداب العربية ٧٨ .

(١٤٠) حديث الاربعاء ١: ٤٦ .

(١٤١) تاريخ الآداب العربية ١٢٣ .

(١٤٢) حديث الاربعاء ١: ١٩٠ .

(١٤٣) حديث الاربعاء ١: ١٧٥ .

(١٤٤) تاريخ الآداب العربية ١٤٠ ـ ١٤١ .

د. عبد الأمير الأعسم

الاستشراق العلمي

ودراسة مفاتيح العلوم كمصدر لتاريخ العلوم عند العرب

توطئة :

انّ كتاب « مفاتيح العلوم » واحد من أنفس المصادر في تاريخ العلوم عند العرب ، لكنه لم يحظ باهتمام الباحثين العرب إلا في النادر من الدراسات ، في حين فصّل المستشرقون أبحاثهم ودراساتهم فيه على نحوٍ يثير الاعجاب . واذا كنتُ فيما سبق صدوره من مجلدات (الاستشراق) قد تعرّضتُ بالدرس والتحليل للاستشراق الايديولوجي مرة ، وللاستشراق الفلسفي مرة أخرى ، ففي الحالتين كنتُ أحاول بناء بدائل أزعم أنها صحيحة لفرضيات مغلوطة استندتْ اليها مؤسسات الاستشراق . أمّا هنا ، فأنا ، على العكس من ذلك ، سأحاول هذه المرة أن أقدّم ، ومن خلال كتاب « مفاتيح العلوم » ، تصورات ايجابية عن الاستشراق العلمي الذي أنجز الكثير في تاريخ العلوم عند العرب ، ليكون هذا البحث مثلاً لبناء بدائل صحيحة عند الباحثين العرب المعاصرين لكنها مستفادة هذه المرة من علماء المستشرقين .

(١) تمهيد عام في نشرة « مفاتيح العلوم » في دوائر الاستشراق :

كان لظهور كتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي الكاتب ، في نشرة المستشرق فان فلوتن Van Vloten ، في ليدن سنة ١٨٩٥ ، أول مرة بنصّه العربي ، ايذان بانفتاح البحث العلمي الجاد في دراسة المصطلحات التي ضمّها الكتاب ، وفي قراءة منظّمة لتصنيف العلوم عند العرب ، ابان ازدهار الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي . فقد أثارت موضوعات الكتاب دهشة عظيمة لدى المستشرقين من المعنيين بالعلوم وتاريخها ، حتى كان محوراً عجيباً لمراجعات وقراءات تتصل بتفصيلات كل علم من العلوم عند العرب مما تناوله الخوارزمي الكاتب .

ولم تكن دوائر الاستشراق تعرف مضمون الكتاب قبل ذلك التاريخ في منتصف العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، على الرغم من المعلومات عن الكتاب ومؤلفه في نشرة غوستاف فلوگل G. Flugel الكاملة لـ « كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون » [ليبزيك ١٨٣٥ ـ ١٨٥٨] لحاجي خليفة الذي أشار اليه صراحةً ، كما عرفه المقريزي في كتابه « الخطط » الذي ظهرت طبعته الأولى في بولاق [القاهرة ١٢٧٠/١٨٥٤] . لكنّ الاشارة المقتضبة في الطبعة الأولى لكتاب الأدب العربي للمستشرق كارل بروكلمان ، في فيمار سنة ١٨٩٠ ، كانت تنبيهاً لقيمة « مفاتيح العلوم » ومؤلفه الخوارزمي الكاتب ، أكدّتها قراءة طبعة الكتاب في نشرة فان فلوتن وعلى نحو مفصّل أثار دوياً من النقاش العلمي والأبحاث الجادة في المصطلح والدراسات الرصينة في تقسيم العلوم عند العرب مع مطلع

استاذ الفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة بغداد

القرن العشرين حتى اقتضى الأمر علماء المستشرقين أن يقدّموا قراءات جديدة للتراث العلمي العربي .

وقد مرّ زمن على معرفة المستشرقين بالكتاب ودرسه وبحثه ، حتى ظهر في طبعة مصرية سنة ١٣٤٢/١٩٢٣ ، فأوحى الناشر بأنه « عني بتصحيحه ونشره للمرة الأولى ١٣٤٢ هـ » ، وكان ذلك من عمل ادارة الطباعة المنيرية في القاهرة . وتمتاز هذه الطبعة ، على ماتحمل في صفحتها الأولى من تمويه نَشرِها اول مرة (انظر : نوادر المطبوعات العربية ، بيروت - بغداد ، ص١٧٩)، بأنها حاولت التخلّص من الجهاز النقدي Apparatus Criticus الذي تضمنته نشرة فان فلوتن . ومن الموازنة ، نعلم ان هذه الطبعة ، التي اشتهرت بالطبعة المنيرية (انظر كتابنا : المصطلح الفلسفي عند العرب ، بغداد ١٩٨٥ ، ص٤٢) استندت في قراءتها على نصّ الكتاب في طبعة ليدن ، المذكورة .

وفي المدة التي تمتد بين سنة ١٨٩٥ لنشرة فان فلوتن وسنة ١٩٢٣ سنة ظهور طبعة المنيرية ، كان كتاب « مفاتيح العلوم » قد رُوجِعَ ودُرِس وبُحث على نحو مدهش في دوائر الاستشراق العلمي ، وما كان هذا معروفاً لدى الباحثين العرب في الفلسفة وتاريخ العلوم والمصطلح الفني للمعارف عند العرب الاّ في وقت متأخر نسبياً ، وعلى التحديد سنة ١٩٥٨ عندما بحث الباز العريني ويحيى الخشّاب في « ضبط وتحقيق الألفاظ الاصطلاحية التاريخية الواردة في كتاب مفاتيح العلوم » [بحث مستخرج من المجلة التاريخية المصرية ، المجلد ٧ ، سنة ١٩٥٨] ولايخفى على الباحثين انّ مرور ثلاثة وستين عاماً على نشرة فان فلوتن ، او خمسة وثلاثين عاماً في اقل تقدير على طبعة المنيرية ، لايُعتبر البحث في مجمل الاصطلاحات التي وردت في كتاب « مفاتيح العلوم » جديداً ، الاّ اذا أخذنا بنظر الاعتبار فحص ماقام به الاستشراق في درسه وتوثيقه .

ويتضح ، من هذا الذي تقدّم ، مايهدف اليه بحثنا هذا في اعادة تقويم كتاب « مفاتيح العلوم » من الناحية الأكاديمية ، خصوصاً وقد صارت طبعة (المنيرية) معروفة للباحثين عندما نُشرتْ صورتها بالأوفست في بيروت (بلا تاريخ) من قبل دار الكتب العلمية ، وبعد ان كانت مكتبة المثنى ببغداد قد اعادت طبع نشرة فان فلوتن بالأوفسيت ، أيضاً ، منذ سنة ١٩٧١ [انظر : نوادر المطبوعات العربية ، ص١٧٨ - ١٧٩] وهي في حقيقتها طبعة (المنيرية) بالذات ، كما لايخفى ذلك على أحد .

والمدهش ، على الرغم من عناية الباحثين العرب المحدثين بنشر التراث العربي ، لم يلتفت واحد منهم الى اعادة قراءة وتحقيق كتاب « مفاتيح العلوم » في العربية غير ماقُمنا به من تحقيق بابيْ الفلسفة والمنطق من المقالة الثانية منه ، وهناك نبّهنا الى « أن عملاً مجيداً مثل كتاب « مفاتيح العلوم » لم يتعرّض لتحقيق نصه الكامل ، فاكتفى الباحثون بنشرة فان فلوتن غير السليمة في انحاء كثيرة منها ، او بالطبعات المصوّرة التي لاتقدّم نصّ الكتاب على الوجه الذي يستحقّه » [كتابنا المصطلح الفلسفي ، ص٤٢].

وهنا نصل الى اهمية الكشف عن الطرق التي عولج به علم الاصطلاح في « مفاتيح العلوم » في الدراسات الاستشراقية ، منذ ظهور طبعة فان فلوتن وعلى مدى قرن من الزمان . انّ بحثنا هذا لاينتقص في قدرات الباحثين العرب ، بل انّه يدفعهم الى زيادة اهتمام بهذا النوع من كتب التراث ، لذلك سنقدّم تبويباً للكتاب ، والدراسات في كل جزء فيه ، ومايتصل بتاريخه العلمي في مصطلحات الحضارة ، فآنئذٍ . للأسف سندرك ان الأوربيين قد سبقونا بعقود من الزمان الى تحليل « مفاتيح العلوم » .

(٢) القيمة العلمية لـ « مفاتيح العلوم » كمصدر لتاريخ العلوم عند العرب :

من الواضح لدينا الآن ، انّ الاستشراق في القرن التاسع عشر ورث عدداً هائلاً من الافتراضات المتصلة بالتراث اليوناني واللاتيني ، وبوجه خاص ما يتعلّق بالترجمات العربية للشق الأول ، والأصول العربية للشق الثاني [قارن بحثنا : الاستشراق الفلسفي ، مجلد ٣ ، ١٩٨٩ ، ص١٤ - ٣١]. ومن الممكن ملاحظة النزعة العلمية في خضم مجمل النزعات التي ظهرت في أنشطة دوائر الاستشراق خصوصاً تلك التي تناغمت مع تأصيل التراث العبري ، وفق سياقات النصوص العلمية القديمة المعنية بتقسيم العلوم ، وتحديد المصطلح الخاص بكل علم من تلك العلوم .

وعلى الرغم من الروح الاستعلائية التي عُولجتْ بها مسألة تقسيم العلوم ومصطلحاتها ، وعلى نحوٍ خاص ربط التطور المعرفي لتلك العلوم ومصطلحاتها بالسياقات اليونانية ، فقد وجد الاستشراق العلمي في القرن التاسع عشر انّ من موروثاته اللاتينية (والعبرية) المهمة كتاب فريد في المؤثرات اليونانية ولانظير له في تأصيل العلوم العربية ـ الاسلامية ، ذلك هو كتاب « احصاء العلوم » لأبي نصر الفارابي . ومن هنا تأتي الأهمية الكبيرة لظهور نشرة فان فلوتن لكتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي الكاتب [انظر كتابنا : المصطلح الفلسفي عند العرب ، بغداد ١٩٨٥ ، ص٤٢ ومايليها] ، فالصلة بين كتاب الفارابي في الموروث اللاتيني في دوائر عموم الاستشراق منذ العصر الوسيط وحتى اواخر القرن التاسع عشر ، وبين كتاب الخوارزمي الكاتب الذي كان يجهله كل المستشرقين قبل ١٨٩٥ ، بنصه العربي ، تكاد تكون صلة منهجية صادرة عن مؤثرات فلسفة الفارابي في القرن الرابع عشر الهجري/ العاشر الميلادي .

فكتاب الفارابي عرفته اوروبا اللاتينية منذ عهد مبكّر في ترجمة جيراد الكريموني Gerard de Cremona (عاش ١١١٤ - ١١٨٧) بمعاونة يوحنا الاشبيلي Juan de Sevilla معاصرة في كتاب Liber Alpharabii de Scientiis ، وكذلك ترجمة كنديسلافي Dominico Gundisalvi (القرن الثاني عشر ، أيضاً) في كتاب Alpharbi Philosophi Opusucium de Scientiis [انظر مقدمة عثمان أمين لاحصاء العلوم ، ص٨]، فكان من تأثير كتاب الفارابي De Scientiis أنّه قدم للفلاسفة في العصر الوسيط تصورات مدهشة للتعريفات ، خصوصاً تلك المتصلة بالمنطق والفلسفة ، حتى انه طبع في باريس سنة ١٦٣٨ (وليس سنة ١٧٣٨ كما يشير عثمان أمين ، المرجع السابق ، ص٨ ، هـ٢) من قبل كاميراريوس Camerarius تحقيقاً لترجمة كنديسلافي ، (قارن التفصيلات عند Menasce في توثيقه Arabische Philosophie, Bern 1948, p.28) . فالفارابي قدم لوحة للعلوم تتلّخص بأنها قراءة فلسفية لعلم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم (وهي : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل) ، والعلم الطبيعي والعلم الالهي ، والعلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام (راجع : احصاء العلوم ، ص٥٣ ـ ١٣٨)، فكان تأثيره عظيماً في التنظير الفلسفي لهذه العلوم عند الفلاسفة العرب واللاتين وحتى عصر النهضة الأوربية .

وهنا نلاحظ ان الخوارزمي الكاتب ، مع تأثّره الشديد بمنحى الفارابي في معالجة العلوم ، لكنه اعاد تقسيمها وفق منهج مخالف لكتاب « احصاء العلوم » ، فالفارابي هناك يلخص في مقدمته ما رآه من وجوه الانتفاع بمضمون كتبه ، وحيث ذهب الى انه يمكن قارئه من اختبار العلم المطلوب تعلّمه ، ويصلح ميداناً للمناضلة بين العلوم ، كما يكشف الجاهلين بعلم من العلوم ،

ويساعد العالم على اختبار نفسه بما حصّل من جملة العلم ، وأخيراً ، يفتح للمثقف العام التعرف على شيء من كل علم من العلوم (قارن : احصاء العلوم ، ص٥٣ ـ ٥٥) .

ويتضح من كل هذا ان الخوارزمي الكاتب قصد الى جمع كلّ ما تيسّر لديه من مصطلحات مستعملة في كل علم من العلوم ، ولم يرد ان يفلسف تلك العلوم كما فعل الفيلسوف الفارابي ، اي من منظور الانتفاع بكتاب « مفاتيح العلوم » حصره في اداء وظيفة الدليل في كشف الألفاظ المستعملة في كل علم يجابهه المتعلم ، او الراغب في معرفتها ، وهو هنا لايسمح لنفسه ان يجعل من فصول كتابه على الاتساع ، او ابوابه على التخصيص ، حقلاً للتمرس ، والاختيار ، والمناضلة ، ورصد الجاهلين ، وامتحان النفس ، كما فعل الفارابي . لكنه على اية حال يذهب الى تيسير هذه المصطلحات في كل علم من العلوم لقارئها العام ، وهو القصد الأخير للفارابي ، على ان الخوارزمي الكاتب لا يطلب من قارئه التعرف على شيء من كل علم وفق قواعد الفارابي في تبويب كل علم منهجياً وفق فلسفة العلم ، بل انه يتحدد بتقديم مصطلحات كل علم ، والتعرف على ماهو مطلوب منها عند حاجة « الأديب اللطيف » ، وهو المثقف العام بعرفنا اليوم ، فيحصل له معرفة بطرف من مصطلحات كل علم من العلوم ، وهي مفاتيح للعلوم وليست بيان فلسفتها ونظمها وقوانينها ، كما فعل الفارابي .

وعلى الرغم من ان عملية جمع مصطلحات كل علم من العلوم مهمة صعبة ، فقد استطاع الخوارزمي الكاتب ان يقدم لقارئه دليلاً بمصطلحات العلوم المستعملة بين علماء كل علم ، لذلك وجدناه :

(١) « متحرياً للايجاز والاختصار » .

(٢) « متوقياً للتطويل والاكثار » .

وهذا الأسلوب قام في الأساس على مراجعة دقيقة لمفردات الألفاظ المستعملة في كل علم ، فاجتهد الخوارزمي الكاتب بأن خلص قوائمه الاصطلاحية من نوعين من الاستعمال :

(١) « المشهور والمتعارف بين الجمهور »

(٢) « ماهو غامض غريب ، لايكاد يخلو اذا ذكر في الكتب من :

أ ـ شرح طويل :

ب ـ وتفسير كثير » .

وفي الحالة الثانية ، وهي اللجوء الى استعمال الألفاظ التي يطلبها لحاجةٍ دون غيرها ، فانّه اهتم « بتحصيل الواسطة بين هذين الطرفين » في مايتداوله الجمهور او في ماغمض لغرابته عن الطالبين . وهذا كله ، لم يمنع الخوارزمي الكاتب من الافراط في معالجة الألفاظ المستعملة في كل علم من العلوم من ناحية « التفريع » ، ولا في حالة ضعف موضوع « الاشتقاق » ، لذلك فهو لم يلجأ الى « ايراد الحجج والشواهد ، اذ كان اكثر هذه الأوضاع اسامي وألقاباً اخترعت ، والفاظاً من كلام العجم أعربت » [قارن : مفاتيح العلوم ، ص٤] . فالخوارزمي الكاتب أحصى مصطلحات العلوم العربية في المقالة الأولى التي قسّمها الى ستة ابواب مرتبة على اثنين وخمسين فصلاً ، وعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم في المقالة الثانية التي قسمها الى تسعة ابواب مرتبة على واحد واربعين فصلاً ، فيكون بمجموعها « خمسة عشر باباً ، فيها ثلاثة وتسعون فصلاً » .

وعلى الرغم من ان عملية جمع مصطلحات كل علم من العلوم مهمّة صعبة ، فقد استطاع الخوارزمي الكاتب ان يقدّم لقارئه دليلاً بمصطلحات العلوم المستعملة بين علماء كل علم ، لذلك وجدناه :

(١) « متحرياً للايجاز والاختصار » .

(٢) « متوقياً للتطويل والاكثار » .

اشتقاقه وصلته بالعربية او اللغات الأجنبية . . يتطلب ذلك :

(١) ان ينصرف عدة دارسين لمفاتيح العلوم ، ويبحث كل واحد منهم في الموضوع الذي تخصص فيه .

(٢) ان يكون الدارس عارفاً ببعض اللغات التي اخذ العرب منها المصطلحات ليعرف كيف نقل اللفظ وما طرأ عليه من تغيير قبل ان يستقر في الكتب .

وليس هذا البحث بقادر على ذلك » (مطلوب ، المرجع السابق ، ص٤٦) . لكن دراستنا ، ههنا ، تكشف عن كل جهود الاستشراق في هذا المجال . فاذا كان صحيحاً كل الصحة القول بان مباحث المستشرقين في فصول كتاب « مفاتيح العلوم » وابوابه قد اجابت على افتراضات زميلنا الاستاذ الدكتور مطلوب منذ مطلع هذا القرن ، نكون اذن ههنا بحاجة الى عرض اولي مسهب في القيمة العلمية للكتاب كلاً او جزءاً في اعمال الاستشراق العلمي ، خصوصاً وقد أصبح الكتاب وفق ما سنأتي على ذكره ، برأينا ، مصدراً مهماً في تاريخ العلوم عند العرب .

واول مايطالعنا ذكره ، هنا ، ان ڤان ڤلوتن قد نشر كتاب « مفاتيح العلوم » تحت عنوان لاتيني لمساوقة الاتجاه اللاتيني في القرن التاسع عشر :

واول مايطالعنا ذكره ، هنا ، ان ڤان ڤلوتن قد نشر كتاب « مفاتيح العلوم » تحت عنوان لاتيني لمساوقة الاتجاه اللاتيني في القرن التاسع عشر :

Mafatih Al — Olum : Explicans Vocabula Technica Scientiarum Tam Arabum Peregrinorum Quam Peregrinorum ، فنص على انه بتحقيقه Edidit : G. van Vloten ، ونشر في مدينة ليدن بهولندا سنة ١٨٩٥ ـ Lugduni — Batavorum MDCCCVC. ، وكان ضم ڤان ڤلوتن للنص العربي جهازاً ؛

مع مقدمة عامة للتعريف بعمله في اخراج الكتاب ونشره .

ومعنى هذا كله ، انه حتى سنة ١٨٩٥ ، لم تكن دوائر الاستشراق العلمي تعرف الكتاب ، ولانصوصاً عنه ، ولامقتبسات منه ، لا في النصوص العربية المتيسرة في ذلك الوقت ، او الترجمات اللاتينية او العبرية وحتى القشطالية ، على الرغم من توفر معلومات عامة عنه في نصوص عربية كانت قد نشرت في اوروبا كحاجي خليفة ، والمقريزي ، وغيرهما .

(٣) الخلفية العلمية لأبحاث الاستشراق الالماني في « مفاتيح العلوم » :

ومن المعلوم لدينا الآن ان الاشارة المتقضبة (الساذجة) ، التي نص عليها بروكلمان C. Brockelmann ، اول مرة الى كتاب « مفاتيح العلوم » سبقت ظهوره في نشرة ڤان ڤلوتن بخمس سنوات ، كما ورد في تاريخ الأدب العربي في طبعة ڤيمار سنة ١٨٩٠ [قارن: Geschichte der arabischen Litteratur, Weimar 1890, I, P.244] ، فكانت بالاضافة الى المعلومات القليلة التي وفرها ڤان ڤلوتن سنة ١٨٩٥ ، ايذاناً بانفتاح الدراسات الاستشراقية في فصول وابواب كتاب « مفاتيح العلوم » بقدر تعلق كل باحث بعلم من العلوم الاصلية وفروعها ، ومصطلحاتها . ومن هنا ، جاءت نشرته الكاملة معيناً لقراءات معمقة ودراسات مستفيضة تناولت النواحي التالية :

١ ـ مراجعة مصطلحات كل علم عن العلوم العربية .

٢ ـ دراسة اصول تقييسم العلوم الأعجمية .

٣ ـ موازنة فيلولوجية للألفاظ غير العربية بأصولها الأعجمية .

٤ ـ ترجمة الفصول العلمية المتصلة بالارث اليوناني .

٥ ـ مقارنات بحثية لما يمثله الخوارزمي من اتجاه الفلاسفة العرب بالنقول اللاتينية والعبرية .

وهكذا ، استطاع كتاب « مفاتيح العلوم » على صغر


این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

حجمه ، وبما فيه من معلومات واسعة بخصوص عدة المصطلحات العلمية عربية وغير عربية ، مترجمة ومعربة ، منحوتة ومشتقة ، الخ ، ان يجلب نظر وتدقيق واحد من اهم المستشرقين العلماء الألمان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثلث الاول من هذا القرن ، هو الهارد فيدمان (١٨٥٢ - ١٩٢٨) ؛ الذي كان معنياً بتاريخ العلوم عند العرب ، حتى انه « اوقف نشاطه على جمع كتب العرب ، ومخطوطاتهم في علوم الرياضيات والكيمياء والطبيعة ، ونشر منها الكثير نشراً علمياً دقيقاً ، ومازال بعضه مبعثراً في المجلات » [انظر : العقيقي ، المستشرقون ، ٧٣٥/٢]. لقد كان فيدمان Eilhard Wiedemann عملاقاً في البحث العلمي ، قدم خلال ستة وسبعين عاماً من عمره عدداً مذهلاً من الأبحاث والدراسات والتعليقات والمراجعات في تاريخ العلوم الطبيعية ، وبوجه خاص مايتصل بالتراث العلمي العربي ، وشغل كرسي استاذ العلوم الطبيعية في جامعة إرلنكن Erlangen [يراجع ماقاله عنه تلميذه وصديقه المستشرق روسكا Ruska, J. : Elhard Wiedemann, in: Der Islam, XVII (1928), pp. 294 — 295

كذلك قارن ماكتبه روسكا ، ايضاً ، في (Archeion Archivio di storia della scienza) Roma, IX (1928), p. 158 ، لنعيه والتعريف بفضله العلمي]. ويكفي ان نشير هنا الى ان بيرسون قد احصى له ١٥٦ بحثاً ودراسة ومراجعة (فقط خلال الثلاثة والعشرين عاماً الأخيرة من عمره ١٩٠٦ - ١٩٢٨) في العلماء العرب والعلوم المختلفة ، وتاريخها عند العرب في الطبيعية ، والفلك ، والحساب ، والكيمياء ، والحيوان ، والجغرافية ، والطب ، والعمارة [انظر التفصيلات : Pearson, J.D. : Index Islamicus, Cambridge 1958, index, p. 893 b L. 40 ff. ، فقد تميزت ابحاثه كافة بالمنهج العلمي الرصين والموضوعية الاكاديمية المثيرة للاعجاب والتقدير ، على نحوٍ يقل نظيره في الاستشراق الحديث. وكان من تأثيره في دوائر الاستشراق العلمي في المانيا ، انه ارسى قواعد ممتازة في دراسة تاريخ العلوم الطبيعية عند العرب ، فاتسمت مرحلته بالتخصص العلمي الشاخص في التراث العلمي العربي وفروعه الدقيقة ، وامتدّ تأثير منهجه الى عدد من معاصريه العلماء ، أمثال هيرشبرغ J. Hirschberg ، وزيلبربرغ M. Silberberg ، ودارمشتادتر E. Darmstaeder ، وليبمان E. Lippmann ، وكراوسه M. Krause ولوكوتش K. Lokotsch وغيرهم من المعنيين بالطب والكيمياء والحساب وتاريخ العلوم والرياضة ، وعلم الفلك ، وصولاً الى تخصصات دقيقة في هذه العلم ، كطب العيون عند العرب ، وعلم التشريح ، وعلم الامراض ، مما لانستطيع جمعه والاتيان على تفصيلاته الآن [راجع الاشارات المقتضبة عند العقيقي ، المستشرقون ، ٧٣٢/٢ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٤٣ ، ٧٥٥ ، ثم قارن بوجه خاص هامش (١) ص٧٣٢ ، وانظر التفصيلات عند بيرسون [Index Islamicus, index passim] . وسيتأسس على هذا النوع من النشاط العلمي الممتاز ، مدرسة علمية للابحاث في تفصيلات التراث العلمي العربي وبتخصص شديد ، في جيل تالٍ من تلاميذ ومعاصري فيدمان ، امثال تسينر E. Zinner ، وشميدت H. J. Schmidt ، وكراوس P. Krans ، ومايرهوف M. Meyerhof ، واخيراً زميله وصديقه ومعاصره وتلميذه روسكا J. Ruska الذي تتمثل في ابحاثه الصورة الحية المعمقة لاتجاه فيدمان في كل التفصيلات البحثية المتعلقة بتاريخ العلوم عند العرب [تراجع اشارات العقيقي ، ٧٥٥/٢ ، ٧٥٨ ، ٧٦٣ ، ٧٦٦ ، ٧٧٢] فكان الخليفة الحقيقي لعلم فيدمان [انظر ماكتبه كراوس عنه : Kraus, p., Julius Ruska , in: Osiris, v (1938), pp. 5 — 40]، فلم يظهر بعد روسكا من المستشرقين العلماء الألمان من يمكن ان يرقى الى رصانة ابحاثه ، وقوة ابحاث سابقه فيدمان ، خلا عدد ضئيل من باحثين علميين اكاديميين ممتازين ، لكنهم لم يكونوا من ذوي الباع الطويل في التراث العلمي العربي ، أمثال كاندتس S. Gandz ، وبينيس S. Pines ، وشاخت J. Schacht ، [تراجع اشارات العقيقي ، ٧٧٦/٢ ، ٨٠٠ ،

٨٠٣]، ولاتعرف دواشر الاستشراق اليوم ، في مالدينا من معرفة ، حفاظاً على الاستشراق العلمي الذي اضمحل في مباحث المعاصرين .

وليس المطلوب منا ، بعد كل هذا الذي قلناه حول الاستشراق العلمي ، في المدرسة الالمانية ، الّا أن نرى ، في حدود مانعرف من أنشطة الاستشراق العلمي بوجه عام ، مايمكن ان يزدهر من ابحاث من تاريخ العلوم عند العرب على نفس المنوال الذي نسج به فيدمان وروسكا ، ومن ذكرناهم من علماء المستشرقين الألمان ، بل انّ متعة البحث العلمي صفة مكتسبة لدى عدد غير قليل من المستشرقين من غير الالمان ، ايضاً ، كما يظهر ذلك بجلاء في مراجعة بيرسون [Index Islamicus, and Suppl. I, II, III, IV. Indexes] وماقام به مؤخراً الدكتور عبد الرحمن بدوي بالتعريف بـ « أبحاث المستشرقين في تاريخ العلوم عند العرب » [ضمن كتابه : دراسات ونصوص في الفلسفة و العلوم عند العرب ، بيروت ١٩٨١ ، ص١٧ - ٥٤]

(٤) الدراسات الاستشراقية في كتاب « مفاتيح العلوم » :

وواضح هنا ، اننا سنتناول عرض وتوثيق كل الدراسات التي ظهرت في دوائر الاستشراق العلمي حول كل مايتصل بكتاب « مفاتيح العلوم » بعد نشرة فان فلوتن ، ومعرفة المستشرقين بنص الكتاب بعد تلميحات عامة في المصادر القديمة او في اشارة بروكلمان التي نوهنا بها قبل قليل ، فهناك عرفنا بأن ڤيدمان Wiedemann الذي كتب معظم ابحاثه في مايتصل بتاريخ العلوم عند العرب ، قد نشر في نشرة الجمعية الطبيعية - الطبية في ارلنكن — Sitzungsbericthe der Physikalisch medizinischen Sozietat in Erlangen [وسنرمز لها بـ SPMSE فيما بعد] في سنة ١٩٠٢ بحثاً تناول فيه عرضاً للحساب والهندسة بحسب « مفاتيح العلوم » ، (وهما البابان الرابع والخامس من المقالة الثانية للكتاب)، [انظر : SPMSE xxxiv, (1902), 1—29]، أعقبه ببحث آخر بعد اربع سنوات عن موضوع كتاب الحيل Mechanica في كتاب « مفاتيح العلوم » (وهو الباب الثامن من المقالة الثانية للكتاب) في دراسته الموسومة Zur Mechanik und Tuchnik bei den Arabern ظهرت سنة ١٩٠٦ في ارلنكن ، ايضاً [انظر : SPMSE, xxxviii, (1906) 1—56] وفي العام نفسه ، نشر في المجلد نفسه في ارلنكن بحثاً في الالفاظ المستعملة في ديوان الماء ، (وهو الفصل السابع من الباب الرابع في الكتابة من المقالة الاولى من كتاب مفاتيح العلوم)، [انظر: SPMSE, xxxviii, (1906), 307 — 317] .

وبعد عامين من ذلك التاريخ ، عاد ڤيدمان الى موضوعي الهندسة والحساب في كتاب مفاتيح العلوم (الباب الرابع والباب الخامس من المقالة الثانية)، فنشر بحثه المطول الموسوم بـ : Uber die Geometrie und Arithmetik nach den Mafatih al ulum — مع مقالات اخري في الحساب نشرها في ارلنكن [انظر : SPMSE, XL, (1908), 1 — 64] ، ثم تلى ڤيدمان ذلك بعد عامين آخرين ، وفي سنة ١٩١٠ ، بمجموعة دراسات تناولت موضوع المكاييل عند العرب واوزانها (الفصل الخامس من الباب الاول في الفقه من المقالة الاولى)، وموضوع في مواصفات كتاب ديوان الخزن (الفصل الثالث من الباب نفسه)، وموضوع في الفاظ ديوان البريد (الفصل الرابع من الباب نفسه)، وفي الفاظ تستعمل في ديوان الضياع والنفقات في الفاظ المسّاح (الفصل السادس من الباب نفسه)، كما درس اوزان الأطباء ومكاييلهم (الفصل السابع من الباب الثالث في الطب من المقالة الثانية للكتاب)، كل ذلك ظهر تحت عنوان : Stucke aus den Mafatih al — 'ulum في ارلنكن [انظر : SPMSE, xLII,

310 — 303,(1910)] وفي السنة التالية درس ڤيدمان الكيمياء عند العرب من خلال ترجمة بعض اجزاء موضوع الكيمياء (الباب التاسع من المقالة الثانية للكتاب) في بحثه المطول : Zu Chemie bei den Arabern (Uebersetzung des Abschittes uber Chemie aus den Mafatih ظهر سنة ١٩١١ في ارلنكن [انظر : SPMSE, xLIII, (1911), 72—113] .

وبعد هذا الفتح الممتاز في دوائر الاستشراق العلمي للأستاذ ڤيدمان ، تظهر في سنة ١٩١١ نفسها تعقيبات مهمة لعالم مستشرق آخر هو يوليوس رسكا J. Ruska كان تلميذاً وصديقاً لڤيدمان ، تلك التعقيبات جاءت لاستكمال تصورات معينة حول الكيمياء بحسب كتاب « مفاتيح العلوم » (الباب التاسع من المقالة الثانية) في مجلة الاسلام في ستراسبورك [انظر : Der Islam, xLIII, (1911), 305] ، وفي نشرة الجمعية الطبيعية ـ الطبية في ارلنكن [انظر : SPMSE, xLII, (1911),] .

وبعد عام نشر ڤيدمان بحثاً جديداً تناول فيه الموضوع الجغرافي عند البيروني والشيرازي والكندي ، اعقبه في القسم الرابع حول استخدام المصطلحات الجغرافية بحسب كتاب « مفاتيح العلوم » ، Geographiesche Stellen aus Mafatih نشره في ارلنكن سنة ١٩١٢ ، [انظر : SPMSE, xliv, (1912) 1 — 40] . وبعد ثلاث سنوات ، في سنة ١٩١٥ ، ظهر بحث ڤيدمان حول موضوع علم الفلك بحسب المفاتيح (وهو الباب السادس من المقالة الثانية) ، ونشره في ارلنكن Uber die Astronomie nach den Mafatih SPMSE, xlvii, (1915) 212 — 242] .

وفي عام ١٩١٥ نفسه ، نشر العالم الالماني الكبير ارنست سيديل Em. Seidel بحثا مطولاً حول علم الطب في كتاب « مفاتيح العلوم » (موضوع الباب الثالث من المقالة الثانية للكتاب) : Die Medizen in Kitab Mafatih al — ulum ، وظهر في ارلنكن [انظر : SPMSE, xLvII, (1915), 1 — 79] .

واذا كانت لدينا من ملاحظة هنا ، لابد من التنويه بها ، فهي ان مجمل ابحاث ڤيدمان التي ذكرناها من سنة ١٩٠٢ وحتى ١٩١٥ اشار اليها بروكلمان باقتضاب شديد غير منظم [قارن GAL 2nd. ed., 1943, I, 282 — 283 ، وقارن الترجمة العربية « تاريخ الادب العربي » ج٤ ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص٢٧٤]، كذلك لم يعرف العقيقي بكل هاتيك الأبحاث ، خصوصاً بحث Seidel (قارن: المستشرقون ، ٣/١٣٨٠ ـ ١٤١٤). ومن الضروري الاشارة هنا الى امرين مهمين : اولهما ، ان مداخلات رسكا Ruska مع استاذه بخصوص كيمياء « مفاتيح العلوم » ستكون نقطة مهمة في برنامجه العلمي في دراسة الكيمياء عند العرب (انظر: Julius Ruska und die Geschichte der Alchemie mit einem vollstandigen Verzeichnis Seiner Schriften (Ruska Festgabe), Berlin 1937) . كما ان بحث الاستاذ سيديل في طب « مفاتيح العلوم » جاء بمحفزات ومساهمات ڤيدمان على نحو واضح ، (انظر : Meyerhof, M, Em. Seidel, in : Der Islam, xiii, (1923), 280 — 281).

وعلى الرغم من ان ابحاث ڤيدمان في تاريخ العلوم عند العرب مستمرة ، فلقد توقف مدة سبعة اعوام في بحث ماتبقى من كتاب « مفاتيح العلوم » ، فقدم مرة اخرى بحثاً عن تاريخ الموسيقى بالمشاركة مع W— Muller ، على قسمين تحت عنوان : Zu Geschichte der Musik ، فنشراه في ارلنكن (انظر : SPMSE, Liv — Lv, (1922 — 1923))، فترجما فيه فصل الموسيقى من كتاب « مفاتيح العلوم » (وهو الباب السابع من المقالة الثانية) في القسم الاول من هذا البحث تحت عنوان : Abechnitt uber die Musik aus den Schlussein der Wissenschaft (انظر : SPMSE, Liv (1922) 7 — 22). ومن

المدهش ان ميللر هذا لايعرفه العقيقي ايضاً (المستشرقون ٣/١٣٨٠ـ١٤١٤)!

فنحن الى الان منذ ان نشر كتاب « مفاتيح العلوم » سنة ١٨٩٥ ، وكل الابحاث التي قام بها ڤيدمان من سنة ١٩٠٢ حتى ١٩٢٢ ، اضافة الى مداخلات رسكا ، وسيديل ، ومشاركة ميللر ، ضمن النشاط العلمي للاستشراق الالماني حصراً ، وكأن اتجاه المستشرقين الالمان نحو التراث العلمي العربي والبحث في تفصيلاته مسألة يجب التأكيد عليها في هذا المجال .

وفي سنة ١٩٢٤ ، اي بعد تسعة وعشرين عاماً من نشر كتاب « مفاتيح العلوم » ، يظهر اول بحث خارج دوائر الاستشراق العلمي الالماني ، وهو معلومات اضافية عامة ضمنها ادوارد براون E. G. Browne (في كتابه A Literary History of Persia, vol. I, Cambridge 1924, pp. 383 — 389) ، وهي معلومات عامة لاترقى الى النتائج الممتازة في المدرسة الالمانية للاستشراق العلمي وبخاصة اتجاه ڤيدمان . وستمر ثلاث سنوات اخرى ، وتماماً في سنة ١٩٢٧ (قبيل وفاة ڤيدمان بعام) حتى تظهر المقالة الممتازة عن الخوارزمي في Encyclopaedia of Islam (قارن النص الانكليزي Leyden — London 1927, II, p. 913 ، قارن الترجمة العربية : دائرة المعارف الاسلامية ، ج٩، ص١٧)، تلك المقالة التي كانت حتى تاريخ وفاة ڤيدمان ، (وكأنه اراد ان ينهي حياته بها متوجاً اعماله الكبيرة في دراسة وبحث ابواب وفصول كتاب « مفاتيح العلوم » ، الدراسة الأكثر تفصيلاً واهمية عن الخوارزمي الكاتب وكتابه ، بل انها مرجع كل الباحثين حتى اليوم في دوائر الاستشراق .

وكان من تحصيل الحاصل ان يكون سارتون G. Sarton مهتماً بكتاب « مفاتيح العلوم » عندما اصدر الجزء الاول من كتابه مقدمة لتاريخ العلم الذي ظهر في بالتيمور سنة ١٩٢٧ ، (انظر: Introduction to the History of Sience, Baltimore, 1927, I, pp. 259 — 260)، لكن شأنه في هذا كالمستشرق براون ، لم يضف جديداً على ماقام به ڤيدمان ورسكا وسيديل وميللر في المدرسة الالمانية .

ومن المدهش حقاً ان وفاة المستشرق العالم ڤيدمان (في ٧ كانون الثاني ١٩٢٨) في ارلنكن كانت ايذاناً بزوال الحماس الشديد لبحث مايتصل بتاريخ العلوم عند العرب وبخاصة من مرجعية فصول وابواب كتاب « مفاتيح العلوم » في المدرسة الالمانية . فكأن ڤيدمان استنفد كل الأجزاء المهمة في الكتاب بحثاً ودرساً وترجمة ، ولم يترك للاخرين الا قراءات رآها في تقديره لا تتصل بالعلوم Sciences بل كانت برأيه اكثر اتصالاً بالعلوم الانسانية Humanities . وقد امتد تأثير ڤيدمان الى الهند ، فظهر بعد وفاته في سنة ١٩٢٨ بالذات بحث للباحث المستعرب الهندي انفالا J.M. Unvala خصصه لترجمة قطعة من كتاب « مفاتيح العلوم » الى الانكليزية (تضم الفصلين السادس والسابع من الباب السادس من المقالة الاولى)، وهي في الاخبار ، The Translation of an extract from Mafatih al — Ulum of al — Khwarazmi ، فظهر البحث بمجلة كاما المعهد الشرقي في بومبي (انظر: Journal of K.R. Cama Oriental Institute, II, (1928), 76 — 105).

وبعد تسع سنوات من بحث انفالا ، نشر بروكلمان الذيل الاول على اصل كتابه (الذي سبق له ان صدر سنة ١٨٩٠ قبل ظهور نشرة ڤان ڤلوتن)، GAL., Supplementbande, Leiden 1937, I, 434 — 435 فأضاف اليه جملة من المعلومات عن كتاب « مفاتيح العلوم » سيعود وينظم مادته في الطبعة الجديدة لأصل كتابه : GAL, 2nd . ed., Leiden 1943, I, 282 — 283 (وهذه المادة هي التي نجدها في الترجمة العربية في الجزء الرابع من (تاريخ الادب العربي) الذي ترجمه سيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص٣٣٣ـ٣٣٥).

وفي سنة ١٩٥٨ ظهرت الطبعة الاولى من كتاب Index Islamicus الذي اعده پيرسون J.D. Pearson وعاونته على انجازه جوليا اشتون Julia F. Ashton ، في كمبردج ويهمنا من ذكر هذا الدليل ، الذي يسجل ابحاث المستشرقين في المدة مابين ١٩٠٦ ـ ١٩٥٥ ، انه يشير الى ١٥٨ بحثاً للأستاذ ڤيدمان في تاريخ العلوم عند العرب ، نشر ٧٨ منها في نشرة الجمعية الطبيعية ـ الطبية في ارلنكن (SPMSE) ، وكانت حصة ابحاثه عن الخوارزمي في كتاب « مفاتيح العلوم » فقط ١٫١٤٪ من هذه الأخيرة .

من هنا نلاحظ تلكؤ الدراسات الاستشراقية في الأجزاء الأخرى من « مفاتيح العلوم » ، حتى ظهر سنة ١٩٥٩ ، بعد واحد وثلاثين عاماً من وفاة ڤيدمان ، بحث للمستشرق (البريطاني ، الالماني الاصل) شتيرن S.M. Stern خصصه لدراسة ملاحظات عن رسالة الكندي في الحدود والرسوم Notes on al — Kindis Treatise on Definitions (انظر مجلة الجمعية الملكية الاسيوية بلندن Journal of the Royal Asiatic Society 1959, pp. 32 — 43)، وتناول بالدرس العلاقة بين المصطلحات الفلسفية عند الخوارزمي في كتاب مفاتيح العلوم (الباب الاول من المقالة الثانية) بما يقابلها في رسالة الكندي المذكورة (انظر: كتابنا : المصطلح الفلسفي عند العرب ، ص٤٧).

وبعد ثلاثة اعوام من ذلك التاريخ، نشر المستشرق (الامريكي ، الالماني الاصل) نيكولاس ريشر N. Rescher بحثاً في دراسة المنطق (الباب الثاني من المقالة الثانية من كتاب « مفاتيح العلوم » مع ترجمة انكليزية : The Logical Chapter of Muhammad ibn Ahmad al — Khwarazmi's Encyclopedia Keys to the Sciences (ca. A.D. 980) نشره اول مرة في محفوظات تاريخ الفلسفة Archiv fur Geschichte der philosophie, vol. 44, (1962) pp. 62 — 74 ، ثم عاد ونشره في العالم التالي ضمن كتابه دراسات في تاريخ المنطق العربي الذي صدر عن منشورات جامعة بتسبرك (انظر : N. Rescher, History of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press, (London) 1963, pp. 64 — 75 فقدم في هذه النشرة قراءة محققة للترجمة الانكليزية فقط من منطق « مفاتيح العلوم ».

وفي العام ١٩٦٣ نفسه ، نشر المستشرق بوزوورث C.E. Bosworth بحثا عن كتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي كموسوعة عربية رائدة للعلوم ، فظهر في اوكسفورد في المجلد ٥٤ من ازيس : A pioneer Arabic Encyclopaedia of the Sciences: AL — Khwari, zmi's Keys of the Sciences, in: Lsis, 54, (1963) pp. 97 — 111 ، فكان بوزوورث مهتماً لاظهار تخطيط عام للعلوم الاصلية وفروعها بحسب تقسيمات الخوارزمي .

وفي العام التالي ، اصدر المستشرق ريشر Rescher ، المار ذكره سابقاً ، كتابه الموسع عن تطور المنطق العربي في سلسلة منشورات جامعة بتسبورك ، N. Rescher The Development of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press, (London) 1964 . فتناول الخوارزمي من خلال اسهامه في المصطلح المنطقي (Ibid., p.135) في فصل المنطق من « مفاتيح العلوم » ودوره في تطور المصطلحات المنطقية عند العرب (راجع Ibid., pp. 34, 46, 51)، وقد ترجم الدكتور محمد مهران كتاب ريشر هذا ، فظهر مؤخراً في القاهرة ، وهو مليء بالاخطاء والقراءات غير السليمة لمراجع ريشر (!) .

في سنة ١٩٦٤ نفسها ، عاد بوزوورث الى بحث آخر يتصل بكتاب « مفاتيح العلوم » ، حول بعض المخطوطات الجديدة للكتاب وهي في غالبها مالم يعرفه الباحثون من قبل ، فنشره في مانجستر Bosworth, Some New Marunscripts of al — Khwarizmi's Mafatih al — 'Ulum, in Journal of Semetic Studies, ix (1964), pp. 341 — 345 ، فكان هذا

البحث ايذاناً بضرورة اعادة تحقيق مجمل نص كتاب « مفاتيح العلوم » بعد ان استهلكت نشرة ڤان ڤلوتن منذ سنة ١٨٩٥ .

وحتى هذا الوقت ، وبعد مرور حوالي ربع قرن على بحث بوزوورث الاخير هذا ، لانعرف شيئا عن صدور اية دراسة تتصل بأجزاء كتاب « مفاتيح العلوم » او بكامله في دوائر الاستشراق . وكأن موضوع علم المصطلح Termenolgy في التراث العلمي العربي قد استنفد في الدراسات الاستشراقية . ومن هذا كله نعرف ان لدينا تراكم معرفي علمي هائل في دوائر الاستشراق عن كتاب « مفاتيح العلوم » بخصوص توثيقه ، وقيمته العلمية ، والتعريف به ، ودراسته عموماً ، وتحقيق نصوصه ، وترجمتها وطبعاته ، ومخطوطاته ، ودراسة مصطلحاته وتقسيم العلوم فيه . هذا كله علاوة على اصل الابحاث الممتازة التي اهتمت بفصوله وابوابه ، في الفقه والكتابه والاخبار من المقالة الاولى من الكتاب ، وفي المنطق والطب وعلم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم والموسيقى والحيل والكيمياء ، حصة الأسد في كل هذا الأبحاث للمستشرق العالم ڤيدمان والمدرسة الالمانية (روسكا ، سيديل ، وميللر) . وسيظل كتاب « مفاتيح العلوم » كمصدر في تاريخ العلوم عند العرب مقروناً بأبحاث ڤيدمان لزمن طويل في دوائر الاستشراق العلمي ، على الرغم كل جهود اخرى .

(٥) « مفاتيح العلوم » في الدراسات العربية المعاصرة :

وهنا نصل الى مؤثرات دوائر الاستشراق في صياغة العديد من الدراسات العربية الحديثة ، وهذه تشكل مسألة ذات علاقة بالبنى الثقافية عند الباحثين العرب ، أولها البنية التهويلية التي استكمنت في مطاوي نفوس الباحثين العرب بازاء القراءات التي قدمها المستشرقون لعناصر التراث العربي . واذا كان موضوع الاستلاب تحت قوة التسلط الاستعماري لعب دوراً واضحاً في صياغة دراسات تتنافر مع انجازات المستشرقين ، فلأنّ في الجهة الأخرى نجد تبعية غير محصنة ولا مدروسة لجملة النتائج التي توصل اليها الاستشراق بمؤسساته المختلفة (انظر بحثنا : الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر ، مجلد ١/ الاستشراق ، ص١٤ - ٢٨) . لكن نقاط التماس في الصدام الثقافي بين الاستشراق كمؤسسات والعالم العربي كمتلقٍ لنتائج تقويمات تتصل بالتكوين العقيدي والثقافي والروحي ، جعل للأسف بين تقدم الوسائل البحثية في الموضوعات الخطيرة او التي يرى الباحثون العرب كمون الخطر في قسم منها ، فكان جلّ تلك الموضوعات مبتعداً عن جوهر العلوم بمفهومها الجديد في العصر الحديث . هذا كله يفسر لماذا تأخر الباحثون العرب في مواكبة تقدم الأبحاث والدراسات المتصلة بتاريخ العلوم عند العرب ، والتي انجزت في دوائر الاستشراق المختلفة ، وبوجه خاص الاستشراق الألماني الذي تغلبت عليه النزعة العلمية في تطويع الدراسات التراثية لمعايير العلوم الحديثة في ضوء مستجدات الاتصال الانساني بالعلوم ، وهي مسألة تشبه الى حدٍ بعيد رغبة العلماء والفلاسفة العرب في معرفة كل العلوم في التراث اليوناني وتطويرها في عصر ازدهار الحضارة العربية .

وغرضنا من كل هذا الكلام الاجابة على سؤال بخصوص كتاب « مفاتيح العلوم » ، لماذا لم يلق من الباحثين العرب اهتماماً واضحاً في نواحيه العلمية والمعرفية المختلفة على مستوى مالاقاه من ابحاث ودراسات المستشرقين ؟

ومن الضروري ، هنا ، ان نشير الى أن مدة سبعين عاماً من البحث المتواصل في كل اجزاء « مفاتيح العلوم » من سنة ١٨٩٥ وحتى سنة ١٩٦٤ (اي مابين نشرة ڤان ڤلوتن للكتاب وظهور آخر بحث نعرفه لبوزوورث Bosworth ، كما مر بنا) لانجد الباحثين العرب مهتمين بالكتاب ، ولا بأصوله ، ولا بما فيه من تقسيم معرفي مهم في تاريخ العلوم عند العرب من ناحية ، ومايتصل بتقسيمات الفلاسفة والعلماء العرب للعلوم

على نحو يمثل نضوجاً مبكراً ماكان له ان يهمل هذا الاهمال . واذا بررنا عدم عناية الباحثين العرب بكتاب « مفاتيح العلوم » وفق المنهج العلمي الذي اتبعه المستشرقون في دراسته وتحليله بصعوبة توفر نشرة ڤان ڤلوتن ، فيا قولنا ان الكتاب كله اعيدت طباعته في المطبعة المنيرية في القاهرة سنة ١٣٤٢/١٩٢٣ ، وهو تاريخ مازال مبكراً لأبحاث الرواد من الباحثين العرب ، لكنهم لم يلتفتوا اليه ، حتى بعد ان اعيد طبعه في بغداد وبيروت .

والمدهش هنا ان ترجمة (دائرة المعارف الاسلامية)، واطلاع الباحثين العرب على مقالة ڤيدمان حول الخوارزمي الكاتب (قارن : ج٩ ص١٧ ـ ١٨) وما ذكره من ابحاثه ودراساته عن كتاب « مفاتيح العلوم » لم يكن محفزاً هو الآخر للكشف عن قراءات علمية مهمة في كل علم من علوم الكتاب .

والأعجب من كل هذا ، ان اهمالاً واضحاً آخر لما كتبه بروكلمان Brockelmann في اصل كتابه المنقول الى العربية وطبع سنة ١٩٧٥ (قارن : تاريخ الادب العربي ، ج٤ ص٣٣٣ ـ ٣٣٥)، فقد ذكر بروكلمان هناك عدداً لايستهان به من ابحاث ودراسات المستشرقين في كل فصل او باب من الكتاب (على الرغم من غموض اشارته ، وعدم انتظامها ، ونقصها على العموم).

واذا استثنينا في هذا المجال جهوداً متواضعة قليلة لعدد نادر من الباحثين العرب في قراءة نصوص كتاب « مفاتيح العلوم » او تقويمها ، فلابد لنا ان نذكر هنا بكل تقدير محاولة الباز العريني ويحيى الخشاب عندما نشرا بحثهما « ضبط وتحقيق الالفاظ الاصطلاحية التاريخية الواردة في كتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي » (ظهر في المجلة التاريخية المصرية ، مجلد ١٩٥٨/٧)، فقد عالج العريني والخشاب في هذا البحث باب الأخبار (وهو الباب السادس من المقالة الاولى) مما لم يبحثه المستشرقون من قبل على الرغم من الترجمة الانكليزية التي قام بها Unvala المستعرب الهندي لهذا الباب في فصليه السادس والسابع في سنة ١٩٢٨ ، كما مرّ سابقاً . وهذه المحاولة تبدو على اهميتها مهملة في قراءات الباحثين العرب ، ايضاً . ولذلك نلاحظ ان محاولة زميلنا الأستاذ الدكتور احمد مطلوب في بحثه عن « المصطلحات العلمية في مفاتيح العلوم » (مجلة دراسات للأجيال ، ص٤٥ ـ ٧٧) حملت بين طياتها اشعاراً للباحثين العرب بأهمية الكتاب ومنهجه في تقسيم العلوم العربية والأعجمية ، وهي اليونانية هنا ، وقيمة المصطلحات الواردة في كل فصل من فصوله بخصوص كل علم من العلوم ، فكان عمله بحق مهماً ، لكنه لم يستند الّا الى المصادر العربية والمراجع الحديثة المترجمة (وهي بروكلمان ، وڤيدمان في مقالة دائرة المعارف)، وعلى الرغم من تنصيصنا على اشارات متعددة للدراسات ذات خصائص علمية معروفة في كتابنا « المصطلح الفلسفي عند العرب »، فمازال البحث في علم المصطلح بحسب « مفاتيح العلوم » يتطلب جهوداً كثيرة ، كما اشار الدكتور مطلوب (ص٤٦) وكما بينا على نحوٍ اكثر تفصيلاً بعد ذلك بعام (المصطلح، ١٩٨٥ ، ص٤٢ ـ ٥٥) عندما درسنا مصطلحات الفلسفة والمنطق (وهما الباب الاول والثاني من المقالة الثانية للكتاب)، ثمّ حققنا النص على نحوٍ جديد (ايضاً ، ص٢٠٦ ـ ٢٢٨)، وقد حاولنا هناك ان نلمّ بمجمل النشاط العلمي لدوائر الاستشراق بخصوص « مفاتيح العلوم » ، وقد بدا الأمر غير مألوف في الدراسات العربية الحديثة .

والمثير للعجب ، فعلاً ، ان الدراسات العربية الحديثة لم تعرف الاتصال بانجازات دوائر الاستشراق لاستكمال نواقصها ، او اعادة قراءة ما التبس عليها ، او اعادة تنظيم ما اختل هيكله في مفردات المصطلحات العلمية في كتاب « مفاتيح العلوم » ومن ذلك ، اننا لم نلاحظ اهتماماً في المجامع العلمية العربية ، ولامؤسسات التعريب ، ولاحتى في الدراسات ذات الطابع العلمي والشمولي بما انجزه الاستشراق العلمي حول تكوين المصطلحات وتطورها واتصالها الحضاري بتقدم العلوم عند العرب . فلو راجعنا مثلاً اعمال « مؤتمر تعريب التعليم

العالي في الوطن العربي (بغداد ٤ ـ ٧ آذار ١٩٧٨ ، طبع في مطبعة جامعة بغداد ١٩٨٠) لوجدنا ابحاث المؤتمر لم تفد كثيراً من كتاب « مفاتيح العلوم » ، بل اهملت اهمالاً غير مسوغ كل الدراسات الاستشراقية فيه ، وجل مانجده فيه ، أحياناً ، اشارات مقتضبة (راجع مثلاً الكتاب المذكور ، الصفحات ٢٧٤ ، ٤٦٢ ، وقارن ٢٧٢ و ٤١٨) ولاتدل على قراءة واعية سليمة لكتاب « مفاتيح العلوم » ، ولاتتضمن درساً حقيقياً للمصطلحات العلمية الواردة فيه وعلاقتها بالتعريب اليوم .

وتأسيساً على كل ماتقدم ، نرى ان نلفت انظار الباحثين اليوم الى مسألتين :

(الاولى) انّ الباحثين العرب ، المعنيين بالتراث العلمي العربي ، بعدم الالتزام بمنجزات المستشرقين العلماء الذين تخصصوا في كل علم من العلوم ، لايبرر عملية التأصيل لقراءة سليمة للنصوص العلمية . فليس من المقبول ان نرفض دراسات المستشرقين الممتازة في التراث العلمي العربي بحجة عدم ضرورة الالتزام بمعايير الاستشراق العلمي وقياسات نتائج الابحاث الجديدة بمقتضاها . لذلك فلا مسوغ لاهمال الباحثين العرب لكل الدراسات الاستشراقية في « مفاتيح العلوم » مثلاً ، وهي تدل عندي على عدم الرغبة الصادقة في حوار علمي دقيق لمتخصصين علماء في قراءة تراثنا العربي .

(الثانية) ليس من الصحيح ان يبدأ الباحثون في ابحاثهم العلمية المتصلة بالتراث خارج تصورات دوائر الاستشراق العلمي ، وذلك يدل على امور ابرزها العجز عن ملاحقة تلك التصورات لأنها مكتوبة بلغات اجنبية متعددة ، او لان المنهج العلمي الرصين الذي يتضح في دراسات المستشرقين العلماء لايلاقي صدى حماسياً في نفوس الباحثين ، فيهملون الدراسات العلمية بحسبانها تثمر السياقات التي اكتشفوها في مباحث المستشرقين المعنيين بغير العلوم الصرفة .

ومن كلتا هاتين المسألتين يمكننا ان نصل الى افتراضات غير واضحة بخصوص اهمال الباحثين العرب على كل مستوياتهم لكتاب « مفاتيح العلوم » وما انجز فيه من درس وبحث وترجمة وتعليق في دوائر الاستشراق العلمي ، وهي :

(١) لم يألف الباحثون العرب توثيق قراءاتهم الاصطلاحية من كتاب « مفاتيح العلوم » ، بل لجأوا الى كتب معجمية ولغوية للمتأخرين عن الخوارزمي .

(٢) لم يفطن الباحثون العرب الى دراسات المستشرقين حول كتاب « مفاتيح العلوم » في كل علم من علومه ، على الرغم من معرفتهم بمقالة فيدمان عن الخوارزمي بالعربية ، واشارات بروكلمان الى تلك الدراسات .

(٣) لم يستسغ الباحثون العرب في تاريخ العلوم عند العرب الرجوع الى الخوارزمي في كتابه ظناً منهم ان التوسع الشديد عند العلماء العرب انفسهم العوض الكافي عن توثيق هذه المراجعة .

(٤) لم تتطور الدراسة المنهجية العلمية عند الباحثين العرب ، بخصوص مزج الحوار العلمي بين ما انجز في دوائر الاستشراق ومايجب ان ينجز في المجامع العلمية والجامعات العربية ، الاّ في وقتٍ متأخر بالنسبة الى المتراكم من المعلومات حول كل علم من العلوم عند العرب .

ومن الممكن ان نلاحظ بعد كل هذا ، على الرغم من تقدم السنين ، ان بعض الباحثين ان اشار الى كتاب « مفاتيح العلوم » ، فلا نجده كلاماً دقيقاً ، بل مبتسراً (انظر مثلاً : جلال محمد عبد الحميد موسى ، منهج البحث العلمي عند العرب ، بيروت ١٩٧٢ ، قارن ص٧٦ ـ ٧٧)، وسنجد الباحثين العرب الآخرين المعنيين بتاريخ العلوم عند العرب ينسجون على المنوال نفسه . لذلك كله نجد من الضروري هنا الاستشهاد برأي

الاستاذ الدكتور مطلوب حول مايجب على الباحثين العرب عمله بازاء كتاب « مفاتيح العلوم » ، فهو يقول : « لو ضُمّ « مفاتيح العلوم » الى كتب التراث العلمي الأخرى ، وبُوبتْ مادته تبويباً جديداً ، لكانت له اهمية كبيرة ولحقق كثيراً مما يصبو اليه الحريصون على تقدم حركة التعريب . والكتاب ، على الرغم من ايجازه ، يصلح ان يكون معجماً كبيراً للعلوم التي ذكرها الخوارزمي ، ويصلح كل باب من أبوابه ان يكون معجماً مستقلاً يتعرض لموضوع واحد ، تدرج فيه المصطلحات . وتأتي المقالة الثانية (من الكتاب) في مقدمة مايجب الاهتمام به ، لأنها تتصل بالعلوم ، ولاسيما الطب والرياضيات والكيمياء ، وهي مما ازدهر في عصر الخوارزمي ، ومما يوليه القرن العشرون عناية كبرى ، لما لهذه العلوم من اهمية عظيمة وصلة بحياة الناس وتقدمهم في هذا العالم » (قارن بحثه في : مجلة دراسات للأجيال ، ص٧٢) .

واستخلاصاً لما مر بنا نلاحظ انّ كتاب « مفاتيح العلوم » من عيون التراث العلمي العربي ، قد تناوله بالدرس والبحث علماء من المستشرقين يقف في المقدمة منهم ڤيدمان ، وقد أنجز في درسه وبحثه دراسات لها اهميتها الكبيرة في الكشف عن كل علم من علوم الكتاب . وعلى الرغم من ذلك ، لم يدرس الباحثون العرب هذا الكتاب الّا نادراً ، ويغلب على الباقين انهم يهملون دراسته لعدم تقدير اهميته البالغة ، او للصعوبات التي يجدونها في متابعة دوائر الاستشراق ، او لاعتقاد قسم آخر منهم ان الاستشراق قد قال كل شيء فيه ولم يبقِ شيئاً لمزيدٍ من الدرس . لكن حقائق الاشياء تشير الى ضرورة تحقيق نص الكتاب ، وفق مخطوطاته الجديدة ، وفي ضوء ابحاث المستشرقين العلماء ، مع اعادة تركيب مصطلحاته العلمية على نحوٍ معجمي يثمر قراءة اصيلة في تاريخ العلوم عند العرب .

(٦) توثيق المراجع في دراسة « مفاتيح العلوم » :

وبناءً على كل ماتقدم ، سأفرد ثلاثة جداول توثيقية لأبحاث المستشرقين ومواضع دراساتهم في « مفاتيح العلوم » بموجب المراجع المذكورة في هذا البحث .

(أولاً) جدول تاريخي لأبحاث المستشرقين في كتاب « مفاتيح العلوم »

١٨٩٥ ـ نشرة الكتاب Van Vloten	
١٩٠٢ ـ Wiedemann	
١٩٠٦ ـ Wiedemann	
١٩٠٨ ـ Wiedemann	
١٩١٠ ـ Wiedemann	
١٩١١ ـ Wiedemann	Ruska
١٩١٢ ـ Wiedemann	
١٩١٥ ـ Wiedemann	Seidel
١٩٢٢ ـ Muller + Wiedemann	
١٩٢٤ ـ Browne	
١٩٢٧ ـ Wiedemann	Sarton
١٩٢٨ ـ Unvala	
١٩٣٧ ـ Ruska	(Sup., I) Brockelmann
١٩٤٣ ـ (GAL, I (2)) Brockelmann	
١٩٥٨ ـ Ashton + Pearon	
١٩٥٩ ـ Stern	
١٩٦٢ ـ Rescher	

١٩٦٣ ـ Rescher

Bosworth

١٩٦٤ ـ Rescher

Bosworth

(ثانياً) جدول بين المدروس من فصول كتاب « مفاتيح العلوم »

المقالة الأولى

الباب	عدد فصوله	الفصل المدروس	الباحثون
١. الفقه	١١	فصل ٥	Wiedemann (1910)
٢. الكلام	٧		
٣. النحو	١٢		
٤. الكتابة	٨	فصول ٣، ٤، ٦، ٧	Wiedemann (1910)
٥. الشعر	٥		
٦. الأخبار	٩	فصل ٦ وفصل ٧	Unvala (1928)
		فصول ١، ٩	العريني والخشاب (١٩٥٨)

المقالة الثانية

الباب	عدد فصوله	الفصل المدروس	الباحثون
١. الفلسفة	٣	فصول ١، ٢، ٣	الأعسم (١٩٨٥)
٢. المنطق	٩	فصول ١، ٩	الأعسم (١٩٨٥)
			Rescher (1962)
٣. الطب	٨	فصل ٧	Wiedemann (1910)
		فصول ١، ٨	Seidel (1915)
٤. علم العدد	٥	فصول ١، ٥	Wiedemann (1902) (1908)
٥. الهندسة	٤	فصول ١، ٤	Wiedemann (1902) (1908)
٦. علم النجوم	٤	فصول ١، ٤	Wiedemann (1915)
٧. الموسيقى	٣	فصول ١، ٣	Wiedemann X
			Muller (1922)
٨. الحيل	٢	فصل ١، ٢	Wiedemann (1906)
٩. الكيمياء	٣	فصول ١، ٣	Wiedemann (1911)
			Ruska (1911)

(ثالثاً) دراسات عامة عن « مفاتيح العلوم »

ـ توثيق الكتاب : Pearson (1958), (1967)

ـ قيمته العلمية : مطلوب (١٩٨٤)

ـ التعريف به : Wiedemann (1927) , ١٩٥٧

ـ دراسته : الأعسم (١٩٨٥)

ـ تحقيق نصوصه : Van Vloten (1895)

الأعسم (١٩٨٥

ـ ترجمة فصوله : (Wiedemann (1902 — 1922

Unvala (1928)

Rescher (1962)

ـ طبعاته : ليدن ١٨٩٥ (Van Vloten

القاهرة ١٩٢٤ (المنيرية)

(بقية الطبعات مصورة عن الأخيرة)

ـ مخطوطاته : Bosworth (1964)

Brockelmann (1937), (1943)

بروكلمان (١٩٧٥)

ـ دراسة مصطلحاته : Wiedemann (1902 — 1922)

الأعسم (١٩٨٥)

Stern (1959)

ـ تقسيم العلوم : (Wiedemann (1902 — 1922

ـ قراءات عامة : (Ruska (1911

تنبيه : لايعني الأسم بازاء السنة انه بحث واحد بالنسبة لفيدمان وروسكا .

تنبيه : اشرت في اعلاه الى الدراسات العربية المكرسة لكتاب « مفاتيح العلوم » للموازنة بابحاث المستشرقين .

تنبيه : لم نهتم هذه اللوحة للأشارة الى الاقتباس من الكتاب والتوثيق منه دون الدرس والبحث فيه ، مع الاشارة الى الدراسات العربية للموازنة بأبحاث المستشرقين .

(٧) جريدة بالمصادر والمراجع حسب ورودها في البحث :

- الخوارزمي « مفاتيح العلوم » نشرة ڤان ڤلوتن Van Vloten ليدن ١٨٩٥ .

- خليفة احاجي ، كشف الظنون عن اخبار الكتب والفنون ، نشرة G. FLUGEL ، ليبزيك ١٨٣٥ - ١٨٥٨ .

- المقريزي ، الخطط ، ط. بولاق ، القاهرة ١٢٧٠ / ١٨٥٤ .

- Brokelmam, C. Geschicete der Litteratur ,I, Weimar 1890Arabischer

- الخوارزمي ، « مفاتيح العلوم » ط المطبعة المنيرية ، القاهرة ١٣٤٢ / ١٩٢٣

- الرجب ، قاسم ، نوادر المطبوعات العربية ، بيروت ، بغداد ١٩٧١ .

- الاعسم - د. عبد الامير ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، بغداد ١٩٨٥ .

- العريني ، الباز ، والخشاب ، يحيى ، ضبط وتحقيق الالفاظ الاصطلاحية التاريخية الواردة كتاب « مفاتيح العلوم » بحث مستخرج من المجلة التاريخية المصرية ، المجلد ٧ ١٩٥٨ .

- الخوارزمي ، مفاتيح العلوم ، ص. دار الكتب العلمية ، بيروت (بلا تاريخ)

- الأعسم د. عبد الامير ، الاستشراق الفلسفي وانتقال الفلسفة العربية الى اللاتينية في العصر الوسيط ، مجلد الاستشراق/٣ ، ١٩٨٩ .

- الفارابي ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان امين ، القاهرة .

Al-pharabii, De Scientis, ed. Cameravius, Paris 1638.

Menasce, Arabische Philosophie, Bern 1948.

- مطلوب ، د. أحمد : المصطلحات العلمية في مفاتيح العلوم ، في مجلة دراسات للأجيال ، بغداد ١٩٨٤ ، السنة ٥ / العدد ٣ .

Vloten, G. Van (ed.): Explicans Vocabula Technica Scientiarum Tam Arabum, Quam Paregrnorum ..., Ludguni-Batavorunm MDCCCVC.

- العفيفي ، نجيب ، المستشرقون ، (ثلاثة أجزاء) .

Ruska, J. in: Der Islam, XVII (1928).

Ruska. J., in: Archcion, IX (1928).

Pearsan, J. D. & Ashton, Julia F.: Index Islamicus, Canbrid g 1958.

Ruska, J., in: Osiris, V (1938).

Pearson, J. D.: Index Islamicus Sapplenents I-IV, Cambridge handan 19 -19 .

- بدوي ، د. عبدالرحمن ، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب ، بيروت ١٩٨١ .

Wiedemaun, E., in: Sitzungsbericht der Physikolisch - medizinischen Sozietat in Erlangen, XXXIV (1902), XXXVIII (1906), XL (1908), XLII (1910), XLIII (1911).

Ruska, J., in: Der Islam, IV (1911).

Ruska, J., in: Sitzungsbericht der Physikalisch - medizinischen Sozietat in Erlangen, XLiII (1911).

Wiedemann, E., in: ibidem, (SPMSE), XLIV (1912), XLVII (1915).

Seidel, Ern. in: ibidem, (SPMSE), XLVII (1915).

Brockelmann, C., Gal, (2nd. ed.) I, Leiden 1943.

- بروكلمان ، كارل ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة بكر

وعبدالتواب ، القاهرة ١٩٧٥ .

Ruska, J., Geschichte der Alchemie, Berlin 1937.

Rescher, N., in: Archiv fur Geschichte der Philosophie, XLIV (1962).

Rescher, N., Studies in the History of Arabic Logic, Pittsbergh University Press, (London) 1963.

Bosworth, C. E., in: Isis, LIV (1963).

Rescher, N.: The Development of Arabic Logic, Pittsburgh University Press, (London), 1964.

Bosworth, C. E., in: Journal of Semetic Studies. IX (1964).

ـ الأعسم ، د. عبدالأمير ، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر ، مجلة الاستشراق ١|١٩٨٧ .

ـ جامعة بغداد . أعمال « مؤتمر تعريب التعليم العالي في الوطن العربي ، مطبعة جامعة بغداد ١٩٨٠ .

ـ موسى ، د. جلال محمد عبدالحميد ، منهج البحث العلمي عند العرب ، بيروت ١٩٧٢ .



د. جميل نصيف التكريتي

البحث المقارن السوفييتي و الاثر العربي في الشعر الروسي

جاء في احدى المجلات الروسية في بداية القرن التاسع عشر قولها: «سيأتي يوم يصبح فيه الشرق نموذجاً كلاسيكياً يحتذى، شأنه في ذلك شأن بلاد الاغريق وروما». بهذه العبارة يفتتح الباحث السوفييتي ف. إيبرمان بحثه الذي كان بعنوان: «العرب والفرس في الشعر الروسي»، والذي نشره عام ١٩٢٥ في مجلة «الشرق»[١]. ويعقب ف. ايبرمان على ذلك قائلاً: «لقد قدر لهذه الكلمات ان تصبح ذات خطر عظيم، ففي بداية القرن العشرين بدا الأمر وكأنه بدأ فعلاً انبعاث استيتيك آسيا على التربة الأوربية». ويتفق الباحثون على ان القرن التاسع عشر كان ذلك العصر الذي وعى فيه العالم بوضوح خاص فكرة ان «كل أمة تستطيع، بل يتعين عليها ان تتعلم من الآخرين». ومن الطبيعي في رأيهم ان يمس التجسيد العملي لهذه الفكرة كل المجالات الممكنة في مختلف ميادين الاتصال. وبجميع وسائله: الاقتصاد، والتجارة، والسياسة، والثقافة، والحرب، وحتى بسط النفوذ بكل أشكاله. ان القرن التاسع عشر لم يكن، على حد تعبير ب. إي. تارتاكوفسكي، المقارن السوفييتي، «عصر بخار، ورحلات، وتغلغل متبادل بين اللغات، وبين الثقافات، وبين الأفكار، وبين (الموادت) فحسب، بل اصبح ايضاً عصر الانتباه الدقيق والمتفحص الذي يظهره الجميع تجاه القيم الجمالية عند الجميع. فالشرق اهتم بالغرب، والغرب اكتشف الشرق الاستيتيكي العظيم»[٢].

ويمهد إيبرمان الباحث السوفييتي المقارن لحديثه عن الاثر العربي في الشعر الروسي بتذكير سريع بالجذور الاولى لالتفات الغرب الى كنوز الثقافة العربية، فيقول: «ان فكر الشرق الادنى بخاصة، مارس يوماً ما تأثيراً قوياً على الثقافة الفكرية الأوربية. ففي العصر الذي كان فيه الغرب على تماس مباشر مع الحياة العلمية للشرق الإسلامي، هذه الحياة التي نشأت، كما هو معلوم، من الاستيعاب المتميز...، للثقافة الكلاسيكية، وفي مقدمة ذلك يقف الأرث الارسطي بخاصة، ـ في هذا العصر تغلغلت الفلسفة العربية متمثلة بتيار الفلسفة الرشدية «الأبيرّوئيزم»[٣] على هيئة تيار قوي اقتحم العالم المسيحي الغربي، في عصر البيرت الاكبر (١١٩٣ ـ ١٢٨٠)»[٤]. ولقد عبر الباحث إيبرمان عن الروح التي سادت الوسط الأدبي الروسي خلال العقدين الأول والثاني من حياة ثورة اكتوبر هذه الروح المتمثلة بالاقبال الشديد على أرث الشرق وفي مقدمته الارث العربي والاسلامي، نقول، عبر هذه الروح حينما قال ان هذه الحقيقة «لا تمنعنا، على أي حال، من الدنو مجدداً لنغرف من نبع الفكر الفلسفي العربي، طالما كان القدر هو الذي سيضعنا في منطقة مجاورة لها».

تقتضينا الامانة التاريخية تحذير القارىء العربي من خطر الاعتقاد بان ثورة اكتوبر كانت وراء اهتمام الاديب الروسي والمفكر الروسي بالأرث العربي والاسلامي. ربما

استاذ قسم اللغة العربية كلية الآداب/جامعة بغداد

الصحيح ان نقول إنها كانت عاملاً مساعداً على تأجيج الحماسة تجاه هذا الأرث ، أما الاقبال عليه فيرقى، كما سنرى مستقبلاً، الى القرن الثامن عشر، حينما ترجمت «الف ليلة وليلة» ١٧٦٢ ـ ١٧٧١، وترجم القرآن الكريم في تسعينات القرن الثامن عشر نفسه، وفي الحالتين كانت اللغة الفرنسية مصدراً للمترجم الروسي، مثلما كانت قبل ذلك مع اللغات الأوربية الغربية الاخرى كالالمانية، والانجليزية بمثابة الجسر الذي أوصل المثقف الروسي الى الأرث العربي والاسلامي. اذاً فصلة الروسي بالأرث العربي قديمة ومرت بمراحل قبل ان يحل القرن العشرون. غير ان هذه الصلة عرفت تطوراً نوعياً منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ومما له مغزاه في هذا الخصوص ان أي. يو كراتشكوفسكي المستعرب الروسي المعروف، كتب منذ عام ١٩١٤، أي قبل قيام ثورة اكتوبر، وهو يعمل على اصدار ترجمته لشعر الوأواء الدمشقي ودراسته عنها، وتحدث عن المغزى من ترجمته لهذه المجموعة من الشعر الذي درسه فقال: إن وراء هذا المغزى «فكرة يشاطره إياها عدد من الكتاب المعاصرين الذين يرون انه في ضوء السعي الذي يكشف عنه الشعر الروسي الآن لتشرب ومعالجة اكثر المصادر تنوعاً، ابتداء بأدب المصريين والآشوريين، في ضوء ذلك، فان بامكان أول ترجمة الى اللغة الروسية، لأعمال شاعر عربي ان تكون مفيدة حتى في هذا الميدان».

ويجمع المقارنون السوفييت على ان الهدف من هذا التشرب لموتيفات الآخرين يكمن في سعي الشعر لأن يلم بكل اطراف العالم بعد ان يستوعبه ويعيد معالجته شعرياً.

لقد بدأ التوجه في روسيا نحو استيعاب العناصر العربية والشرقية الاسلامية وغير الاسلامية منذ القرن الثامن عشر. وبقدر تعلق الأمر بالارث العربي، فقد أنجز الكسي فيلاتون خلال الفترة من ١٧٦٢ ـ ١٧٧١ ترجمته لمجموعة الحكايات العربية «الف ليلة وليلة» عن اللغة الفرنسية. كذلك قام شخص اسمه سميردين بترجمة القرآن الكريم عام ١٧٩٠ عن اللغة الفرنسية ايضاً. ان اللغة العربية ما تزال بعيدة عن الوسط الثقافي الروسي، ولذلك فقد شكلت اللغات الأوربية الغربية، وفي مقدمتها اللغة الفرنسية واللغة الالمانية واللغة الانجليزية، جسوراً لعبور الثقافة العربية والفكر العربي الى روسيا آنذاك، مثلما كانت جسوراً لثقافة الشعوب الاسلامية بعامة. وينسب الباحث السوفييتي المقارن ب. إي. تارتاكوفسكي الى عام ١٧٩٢ تقريباً كلام أي. ن. راديشيف الأديب والشخصية الاجتماعية المشهورة آنذاك، حول إعجابه بشعراء الشرق الاسلامي ومن بينهم شعراء عرب[٥].

وطوال القرن التاسع عشر تم إنجاز ترجمات متعددة لآثار عربية ومن شعوب اسلامية إسلامية اخرى، أنجزت عن طريق الاستعانة باللغات الاوربية وذلك جنباً الى جنب مع الترجمات التي انجزت مباشرة من اللغات الشرقية وفي مقدمتها اللغة العربية والفارسية. وكان على رأس رواد الترجمة عن الاصل العربي الكسي نيكولاييفيتش بولديريف، تلميذ سيلفيستر دي ساس، واستاذ الآداب الشرقية في جامعة موسكو في وقت لاحق، ومحرر اول مجموعتين من المختارات العربية والفارسية. والى جانب الاعمال التي ترجمت عن طريق الاستعانة باللغات الاوربية، ظهرت في الوقت نفسه مجموعة من المواضيع في ميدان الابداع الشعري تخص نفس ذلك «الشرق» الذي تحددت معالمه داخل مخيلة فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ شرق قصور الحريم، والاعمال المأساوية الباذخة ذات الفصول الخمسة التي تجري احداثها في قصور السلاطين.

هذا ما يخص العامل الخارجي الأوربي الغربي من بين الحوافز التي شجعت الروس وحفزتهم على الاتصال بالثقافة العربية والاسلامية. أما العوامل الاخرى التي كانت وراء اهتمام الوسط الأدبي الروسي بالثقافة العربية والاسلامية،

فيوجزها إيبرمان بما يأتي:

١ ـ المجاورة ٢ ـ الحروب المتكررة مع شعوب العالم الاسلامي ٣ ـ النشاط الدبلوماسي الذي مارسه الأديب الروسي المعروف غريبوييدوف في بلاد فارس، هذا النشاط الذي أثار في نفسه اهتماماً عميقاً وحياً تجاه الشرق. ٤ ـ الحوادث التي عرفتها بلاد اليونان خلال عشرينات القرن التاسع عشر. ٥ ـ تأثير بايرون الذي أسهم في الحوادث المذكورة. ٦ ـ حالات الابعاد والنفي التي تعرض لها الشاعران الروسيان الشهيران: بوشكين وليرمنتوف، الى منطقتي القرم والقفقاس. ٧ ـ واخيراً تأسيس المتحف الأسيوي التابع لاكاديمية العلوم (عام ١٨١٨)، ونشاط عضو الاكاديمية فرين، والنشاط الذي مارسه المستشرقان الكسي بولديريف في موسكو (من ١٨١١ ـ ١٨٣٦)، وأوسيب سينكوفسكي (البارون برامبينوس) في بطرسبورغ (من ١٨٢٢ ـ ١٨٤٧) كل ذلك قام بدور على جانب كبير من الاهمية في لفت نظر الوسط الادبي الروسي الى اهمية الثقافة الشرقية عامة والعربية ـ الاسلامية خاصة.

وكان من المنطقي ان تقود الاهتمامات الشخصية، والمبعثرة، في مطلع العقد الثاني من القرن التاسع عشر، الى التفكير بضرورة القيام بعدد من التعميمات المستندة الى التجربة التي تكونت حتى ذلك التاريخ، ومعالجة خاصة ومحددة فيما يخص التأثيرات المتبادلة. وهكذا نشرت مجلة «بشير أوربا» في عددين من أعدادها لعام ١٨١١ مقالاً بقلم س. أوفاروف يحمل عنوان: «أفكار حول إنشاء الاكاديمية الأسيوية في روسيا»، ضم من بين أشياء اخرى حديثاً غنياً وعميقاً عن الشعر الشرقي، وخصائصه، وعن علاقة الادب الروسي بهذا الشعر.

قال الكاتب: «ان التعرف عن كثب بالشعر الأسيوي يعد بالنسبة لنا مهماً من نواح عدة... يمكن القول، إن حقل الشعر الشرقي ينتظر المزيد من السواعد المحبة للعمل التي بامكانها ان تكشف لنا، بعد دراسته، عن عبقرية الشرق بكل عظمتها التي يتصف بها، وبذلك نستطيع ان نوسع من مجال العلوم اللغوية والأدبية»[٦].

وفي القسم الثاني من المقال المذكور يتقدم الكاتب بعدد من النصائح الملموسة، فيذكر المفكرين، والشعراء الشرقيين والاعمال الشرقية التي يتعين على القارىء الروسي ان يتعرف عليها بالدرجة الاولى، فيذكر حكايات «الف ليلة وليلة» بين الاعمال القصصية، ويذكر الحريري بين الادباء[٧].

يلاحظ الباحث المقارن السوفييتي ازدهار حركة محاكاة الشعر الروسي لآداب الشرق العربي والاسلامي وترجمتها الى اللغة الروسية، وبلوغ هذه الحركة اوجهها، في اعتقاد ف. ايبرمان، خلال عشرينات القرن التاسع عشر وثلاثيناته. فالمصادر المختصة بادب بوشكين تؤكد ان اول قول يصدر عن بوشكين بخصوص إعجابه بالتراث الاسلامي عامة وبالقرآن الكريم على وجه التحديد، وعن استلهامه لأمكنة معينة منه موضوعات لعدد من قصائده، وتطبيقه للغة القرآن الكريم على نفسه، كان قد حصل في تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٨٢٤. لقد جاء في رسالة بعث بها من منفاه في ميخائيلو فسكويه الى أخيه ليف سرغييفيتش في بطرسبورغ، قوله: «أنا الآن اعمل من اجل مجد القرآن......». ويفترض الباحثون ان بوشكين كان قد بدأ سلسلة قصائده التسع التي تحمل عنواناً واحداً هو «محاكاة القرآن»، قبل نهاية تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٨٢٤. ومهما يكن من أمر فان بوشكين كان وقت تحريره لرسالته تلك مستغرقاً في تأمل القرآن الكريم لدرجة كانت تدفعه احياناً الى تطبيق لغة القرآن على نفسه. ففي رسالة حررها بوشكين في التاسع والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٨٢٤، قال الشاعر وهو يحدث صديقه فيازسكي عن مصير مخطوطة قصائده التي احتجزها ن. فيسفولوجسكي منذ عام ١٨٢٠ ما يأتي: «... بينما كنت مضطراً للهجرة من مكة الى المدينة،

كان قرآني ينتقل من يد لأخرى. أما المؤمنون فما يزالون ينتظرونه». ويعقب شراح تراث بوشكين على ذلك قائلين: «ان بوشكين يقصد بالهجرة من مكة الى المدينة، تغيير مكان نفيه من أوديسا الى ميخائيلو فسكويه، كما يقصد بقوله «قرآني» مخطوطة مجموعة من قصائده[٨].

وفي هذه الفترة ايضاً، وفي بحر ثلاثة اعوام (من ١٨٢٥ ـ ١٨٢٧) أصدر غريغوري سبانسكي مجلة شهرية أولت كل اهتمامها للشرق، وكانت بعنوان «أزياتسكي فيستنيك» (البشير الآسيوي). وينوه ف. ايبرمان بجهود أي. بوتيانوف ـ تلميذ أوسيب سينكوفسكي، وأول من ترجم معلقة لبيد الى اللغة الروسية. وكان بوتيانوف قد سافر في بعثة الى الشرق عام ١٨٢٦.

ويرى الباحث السوفييتي المقارن ان من العيوب التي صاحبت ترجمة الآثار العربية والاسلامية الى اللغة الروسية في مراحلها الاولى (عشرينات القرن التاسع عشر وثلاثيناته) سعي المترجين الى تجريد النص المترجم من كل خصائصه المميزة، والمحافظة على الفكرة فحسب، مع اختصار حجم الصور الفنية الى ادنى حد ممكن. وحتى هذا العدد القليل أثقل عادة بالشروح والتعليقات المزوقة. ويعتقد الباحث ايبرمان ان المطاليب التي يفرضها المعيار الجمالي على عمل المترجم كانت عظيمة جداً. فقد رأى الناس ان من واجبهم، لدى الحديث عن الشعر الشرقي، تبرير ظاهرة شيوع فن التشبيه في هذا الشعر. حاولت مجلة «صيني اتيتشيستفو» (ابن الوطن) في واحد من اعدادها لعام ١٨٢٦ ان تقدم تفسيراً لهذه الظاهرة، فكتبت تقول: «هذا هو الشعر الشرقي بعامة، تجده فخماً مرة ورائقاً مرة اخرى. رهيباً مرة وساحراً مرة اخرى، شديد التنوع ومليئاً بجمال الايام الخوالي. إن لغته هي لغة الاهواء والعواطف الجياشة، ولهذا فقد جاءت قوية، مفعمة بالمجازات والاستعارات، وحتى حينما تكون هذه اللغة مزدحمة، كما يؤكد بعضهم احياناً بفيض من التشبيهات، فسبب ذلك راجع الى انها تجسد ما يضيق به القلب الذي تعجز الكلمات عن التعبير عن كل المشاعر والعواطف التي ينطوي عليها. إن اللغة الاعتيادية بالنسبة اليه فقيرة، وقاصرة الى حد بعيد، وغير مؤهلة لنقل أصداء كل المشاعر والاحاسيس المتميزة والمتفردة، ولهذا تجد القلب يلجأ للاستعانة بالمواد الموجودة في الطبيعة، ان يتكلم بواسطتها، وان يتكلم باعجاز! هذا هو السبب الذي يجعل الآسيويين معذورين في اكثارهم من استعمال التشبيهات. أما ما الذي جعل التشبيهات أقل عند الأوربيين، وما الحالات التي يسمح به فيها عند هؤلاء، فلا مجال هنا للخوض فيها.....».

ويضيف ف. ايبرمان في معرض حديثه عن عيوب ترجمات تلك الفترة للآثار الشرقية قوله: إن المرء، أحياناً، يبحث عبثاً عن كلمات ذات أصل عربي مميز في العمل الذي تثبّت تحت عنوانه عبارة «من اللغة العربية»، ويحيل القارى الى قصيدة «فاجعة» التي نشرتها «المجلة النسائية» في واحد من اعدادها لعام ١٨٣٢. ويضيف ايضاً انهم حينما تحدثوا عن شعر الشرق وجدوا لزاماً على انفسهم ان يقارنوه بظواهر من شعر وإبداع شعراء بلاد الاغريق القديمة، وروما، وايطاليا عصر النهضة. بهذه الصيغة تحدث سينكوفسكي عن الكتاب العرب الذين شعروا دائماً بالغبطة وهم يستشهدون «باشعار رويت عن سينساريي (نسبة الى سينسارو، وهو شاعر ايطالي عاش في نابولي ١٤٥٨ ـ ١٥٣٠) الصحراء، وعن كورينات (نسبة الى كورينّا، وهي شاعرة اغريقية من القرن الخامس قبل الميلاد) الصحراويات. بهذه الاسماء سمى سينكوفسكي شعراء البدو وشواعرهم.

أما أوزنويشين، الذي درس عدداً من لغات الشرق الأدنى والذي ذيل باسمه المستعار من اللغة التركية «ديليبيورادير» (الذي يعني: الجسور. ويعني حرفياً: الأخ الشهم) عدداً من المقالات عن الآداب الشرقية، وعدداً من ترجماته من ادباء عرب ومسلمين، فقد ذهب الى أبعد من ذلك، وهو يقارن الفرس في أدبهم بالاغريق، والعرب بالرومان. فقد كتب: «إن الفريق الأول (أي، الفرس)

يشبهون الأغريق، فانهم يجدون متعة في الكلمات المعقدة. أما الفريق الآخر (أي العرب) فيشبهون الرومان في محاولتهم تجنب مثل هذه الكلمات. يمكننا ان نستنتج من هذا ان الفرس كانوا ميالين الى الفنون، أما العرب فميالون الى المآثر الحربية، ذلك ان الفنون بحكم تنوعها تنشد في الكلمات تعقدها، هذا بينما تعبر المآثر الحربية عن نفسها ببساطة، وتنفر من أي شكل من أشكال التزيين. من هنا فان الفرس يبدون في أعيننا شهوانيين، وباذخين، أما العرب فعلى العكس من ذلك، حيث يبدون في أعيننا ذوي جلالة وصرامة..» نقرأ هذا الكلام في واحد من اعداد المجلة نفسها «صين اتيتشستفو» (ابن الوطن) لعام ١٨٢٦ نفسه.

واذا كان البحث المقارن قد تحدث عن عيوب ترجمة الشعر العربي والاسلامي عامة الى اللغة الروسية بداية القرن التاسع عشر، فان الباحث المقارن يلاحظ تطوراً إيجابياً ملحوظاً قد طرأ في هذا الميدان منذ عقد الثلاثينات من القرن التاسع عشر نفسه. فقد ظهر عدد اكبر من القصائد المترجمة التي تحاول احياناً المحافظة على شيء من خصائص نماذجها الأصلية. ففي الوقت الذي كان بوشكين، حسب اعتقاد ف. ايبرمان، قد اكتفى عام ١٨٢٩ وهو يحاكي حافظ في القصيدة التي مطلعها «لا يسحرنّك المجد المزيف....» بنقل المعنى من دون الشكل الشرقي، وأساليبه التقنية، فان شاعراً آخر مثل خوميكوف قد اقتفى وهو يترجم عام ١٨٣٠ قصيدة للشاعر سعدي، شكل المثنوي، وكانت بعنوان: «من سعدي» (حول قطعة كهرمان).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد. ففي عام ١٨٣٥ نشرت مجلة «مولفا» (الشائعة) قصيدة مترجمة عن حافظ مذيلة بحرفي پ.پ. وتحمل عنوان (Gazel) «غزل». ان الباحث السوفييتي يقر ان هذا العنوان. بحد ذاته ليس جديداً تماماً. ففي عام ١٨٣١ نشرت قصيدة «من حافظ» في الجريدة الأدبية ترجمها ل. ياكوفيتش، وكانت بعنوان «غزل» ايضاً. غير ان الجديد في القصيدة التي ترجمها پ.پ. في رأي ف. ايبرمان، هو كونها أول قصيدة من نوعها في الأدب الروسي حاولت ان تحافظ في باب «الغزل» على شكل الغزل في الشعر العربي والفارسي[9].

فما خصائص هذا الشكل في اعتقاد ايبرمان؟ إنها التزام الروي الموحد في المصراعين الاول والثاني ثم بصورة متناوبة بعد ذلك. لقد فات على الباحث ايبرمان، في أغلب الظن، ان بيت الشعر في اللغة العربية يتكون من مصراعين وليس من مصراع واحد كما هو الحال في الشعر الروسي خاصة والأوربي عامة. فلو انه اعاد ترتيب قصيدة «شائعة» التي ترجمها پ.پ. عن حافظ، على وفق ترتيب مصاريع القصيدة العربية لكانت ملامح القافية العربية واضحة أمامه، إن ترجمة پ.پ. تتكون من ثمانية عشر مصراعاً التزم فيها المترجم حرف الميم المسبوق بحرف علة منبور روياً لعشرة مصاريع هي: الاول والثاني، والرابع، والسادس الى آخر المصاريع ذات التسلسل المزدوج. وهذا هو التقليد الشائع في فن التقفية في العروض العربي. ولقد فات على الباحث ايبرمان ان هذا التقليد في فن القافية لا يعد وقفاً على فن «الغزل» انما يعد التقليد الاكثر شيوعاً في اكثر اعاريض الشعر العربي. كذلك فات على ايبرمان ان يلاحظ ان المترجم پ.پ. قد حرصّ على ان يؤلف كلُّ مصراعين بنيةً لغوية ونحوية مستقلة داخل القصيدة، فكان كل مصراع ذا تسلسل مزدوج ينتهي بنقطة. وهذا كما هو معروف تقليد مفضل في الشعر العربي القديم.

وبفضل المساهمة النوعية في هذا الباب من جانب الشاعر الروسي الغنائي الرقيق فيت، أصبح فن «الغزل» من الاغراض المعروفة في الشعر الروسي. وجدير بالذكر ان الشاعر فيت ترجم قصائد حافظ عن اللغة الالمانية.

والى جانب جهود فيت في هذا الميدان، نشرت مجلة «موسكفتيانين» أربع قصائد مترجمة من ديوان الحماسة لأبي تمام مذيلة باسم المترجم ن. بيرغ، حاول المترجم ان يحافظ فيها على سمات الصورة العربية، وان يحافظ على خصائصها العروضية. ومن هذه القصائد قول بكر بن النطاح:

بيضاء تسحب من قيام شعرها
وتغيب فيه وهو جثل أسحم
وكأنها فيه نهار ساطع
وكأنه ليل عليها مظلم[11]

يعتقد الباحث المقارن السوفييتي ف. ايبرمان ان من الممكن ان توصف الفترة التي تبدأ من ترجمات فيت وحتى نهاية القرن التاسع عشر بـ«الغنائية»، وذلك بحكم طغيان الترجمات التي تجسد هذا المزاج. كذلك يرى الباحث ان موجة جديدة في ميدان الترجمة أخذت تظهر منذ بداية القرن العشرين. ولكنه يقرر ان تتبع بداية هذه الموجة، او الحركة الجديدة، يقتضي من الباحث العودة الى الوراء، الى النشاط الذي بدأه سينكوفسكي.

في نهاية عقد الثلاثينات من القرن التاسع عشر ترجم سينكوفسكي معلقة لبيد، وبذلك وضع حجر الاساس للترجمات الفيلولوجية الاكاديمية النزعة، من الشعر العربي. ويلاحظ الباحث المقارن على هذه الترجمات ذات الدوافع الفيلولوجية اتصافها بالسعي لمراعاة المزيد من الدقة الحرفية التي لا تأخذ بعين الاعتبار المطالب الجمالية لدى القارىء، والتي تضع نصب عينيها مهمة توفير تفسير شامل للمادة المترجمة وتيسير مهمة فهمها.

وبعد سينكوفسكي، بقيت الدراسة الفيلولوجية للشعر العربي - وينطبق ذلك حتى على شعر لغات الشعوب الاسلامية الأخرى، ومنها الشعر الفارسي - طوال القرن التاسع عشر متأخرة كثيراً عن النشاط المبذول في ميدان الترجمة الفنية لهذا الشعر او محاكاته. في هذه الاثناء لقي هذا الشعر من يهتم به حتى في قازان، حيث مارس أي. ك. قاسمبيك نشاطه التعليمي، الذي انتقل في وقت لاحق الى بطرسبورغ. وفي موسكو ينوه البحث السوفييتي المقارن بالترجمات النثرية من اللغة العربية التي اضطلع بها البروفسور خوليكوف، كذلك ينوه بالاهتمام الذي اظهره معهد اللغات الشرقية الذي اعيد تأسيسه مجدداً في جامعة سانت بطرسبورغ، عام ١٨٥٤. غير ان الشعر استخدم هنا مادة للنقد الفيلولوجي والتأريخي. أما الجانب الجمالي (الاستيتيكي) من الشعر، فقد بدا في هذه الاثناء وكأنه غاب عن بال المعنيين في الشعر.

ومنذ عقد التسعينات لوحظ حدوث انعطاف في هذا الميدان. فلقد أصبح واضحاً جداً منذ بداية القرن العشرين، ان المقترب الجمالي من الشعر، هذا المقترب الذي مارس وما يزال يمارس تأثيره على النشاط المتمثل بالترجمة والمحاكاة على حد سواء، عاد للظهور من جديد وذلك بفضل اهتمامات كل من الاكاديمي كورش، والبروفسور كريمسكي في موسكو، وتلميذي المستعرب الروسي البارون روزين - كل من البروفسور ف. أي. جوكوفسكي، وإي. يو. كراتشكوفسكيالذي تحققت نبوءته عن اهمية تعرف الشعر الروسي على مختلف مصادرات الشعر في العالم. ففي عام ١٩١٧، نشرت مجلة «سوفريميني مير» (العالم المعاصر) معالجة شعرية جديدة لترجمات كراتشكوفسكي من الشاعر الوأوأ قام بها أي فيدووف.

ويعزو الباحث السوفييتي ايبرمان ظهور ترجمات في هذه الفترة تتسم بالدقة الفوتوغرافية في نقلها خصائص النص الأصلي، الى الاتجاه العام الذي ساد العصر، والذي اتصف في دراسته الأدب، وفي ميدان الابداع ايضاً بولعه الشديد بالشكل. ويضرب الباحث مثلاً على ذلك بمحافظة الترجمات من الشعر العربي حتى على خصائص العروض العربي. يقول الباحث إن بامكان القارىء ان يجد أمثلة لهذه الترجمات حتى على صفحات مجلة «الشرق»، وهذه الامثلة ستثير دهشته بسبب غرابة صورها وأفكارها وبنيتها. ان غرابة هذه الترجمات تتجلى بزهو الصور الشديد، وبالأبيات التي تبدو كأنها نظمت مستقلة عن بعضها، وفي نقل مركز الثقل الجمالي من الخطة العامة للتكوين composition الى الصور المتفرقة، وباستقلالية «النقط» التي تؤشر نهايات الجمل.

ويلاحظ الباحثون ان الاعمال الادبية الشعرية التي قامت على محاكاة إرث الآخرين، تنقسم من حيث مقارنتها باصولها الى صنفين: يتصف الصنف الاول بظاهرة محاكاة النثر شعراً، أما الصنف الثاني فيتألف من محاكاة شعرية لشعر

شوقي. لقد تعرف الشعراء الروس، وناظمو الشعر على النثر الشرقي من خلال القرآن الكريم، والف ليلة وليلة، والنوادر، والحكايات، والخرافات، والاساطير.

في كتاب بعنوان «حول شعراء السنوات العشرة الاخيرة» يقدم بياست تشخيصاً موفقاً لقصائد بوشكين التي يحاكي فيها القرآن. يقول بياست: «إن مثل هذا التغلغل في العصر، القائم على استعادة الماضي، هو نصيب نادر لا يتمتع به إلا قلة من الناس. نتذكر بهذا الصدد بوشكين في إعادة خلقه لعصر القرآن في موتيفاته العربية... إن العبقري هو نبي من نوعه، انه نبي الماضي».

وقد اجمع المعنيون بأرث بوشكين انه كان في «محاكاة القرآن» قريباً جداً من الأصل.

إن محاكاة بوشكين للقرآن لم تبق ظاهرة مفردة، معزولة، بل خلقت تياراً عريضاً تفتحت أمامه بوابة الابداع الشعري في روسيا على مصراعيها. إن الشاعر يصادف محاكاة القرآن عند شعراء آخرين منهم ليرمنتوف، وم. لوخفيتسكايا، وايفان بونين وغيرهم من الشعراء المعروفين بثقلهم في الساحة الأدبية، هذا عدا شعراء كثيرين لم يكن لهم من المواهب ما يكفي لمنافسة الآخرين في ميدان الابداع فلم تتجاوز محاكاتهم للقرآن، على حد تعبير ب. إي. تارتاكوفسكي «السمات الخارجية للاسلوب القرآني» ذلك ان هدف أي. روتشف الذي يعد أبرز شعراء هذه المجموعة، والذي أصدر مجموعته الشعرية «محاكاة القرآن» (١٨٢٨) تأكيد عظمة الله، وخضوع المؤمن، وضرورة التغلب على النقمة الالهية بالطاعة المطلقة والاذعان....»[١١]. وعدا ذلك فهناك صور متفرقة مبثوثة في طول ديوان الشعر الروسي وعرضه، تقوم شاهداً على التأثر بالقرآن بهذه الصيغة او تلك، تأثراً ايجابياً، اوعكسياً.

لم تقتصر علاقة بوشكين بالقرآن على قصائده التسع التي تكون مجتمعة سلسلة «محاكاة القرآن». إن الباحثين يلمسون الصور القرآنية في عدد آخر من اعمال بوشكين. إن قصيدة بوشكين «النبي» أثارت من حيث مصدرها جدلاً ما يزال قائماً بين الباحثين. ففريق منهم يرى ان مصادرها توراتية، في حين يرى فريق آخر ان مصادرها الاسلامية من الوضوح بحيث لا يمكن تجاهلها.

إن الفريق الاخير يربط بين المقطع الآتي من هذه القصيدة:

وشق صدري بالسيف،
ونزع منه قلبي الخافق

بسورة الشرح: «بسم الله الرحمن الرحيم. ألم نشرح لك صدرك، ووضعنا عنك وزرك....» الى آخر السورة، بل يذهبون الى اكثر من ذلك فيربطون آخر قصيدة بوشكين، حيث يقول:

وناداني صوت الرب:
«انهض أيها النبي، واصغ وراقب،
ونفذ مشيئتي
وطف القفار والبحار
وبكلمتي أجج قلوب الناس»[١٢]

بآخر سورة «الشرح»: «..... فاذا فرغت فانصب، والى ربك فارغب».

وهناك فريق ثالث يذهب الى القول بضرورة الاعتراف بان نبي بوشكين هو تصوير رمزي للشاعر، من دون ان ينسبوا هذه القصيدة الى المصادر التوراتية او القرآنية. وعلى رأس هذا الفريق يقف ف. سولونيوف في مقالته «مغزى الشعر في قصائد بوشكين»[١٣].

ويلاحظ البحث السوفييتي المقارن ان «الف ليلة وليلة» كانت صورتها باهتة جداً في الشعر الروسي، بداية القرن التاسع عشر. ويرى الباحث ف. ايبرمان في عدد من المقاطع الشعرية من بين ما تضمنه الشعر الروسي خلال تلك الفترة، على انها تجسد ما كان يراه القارىء الروسي من غرابة في حكايات «الف ليلة وليلة». كما ان ذكر جزيرة «الواق واق» في اغنية غامبيل بطل القصة الشعرية الدرامية «على الطريق الى الشرق» للشاعرة م. لوخفيتسكايا، على انه يرقى الى اصول

من «الف ليلة وليلة» حيث يجري الحديث عن جزر الواق واق، كما كان العرب، في رأي الباحث، يسمون اليابان او كوريا.

غوميلييف يضمن حكايته الدرامية «ابن الله» صورتي العجوز والقاضي. ويلمس الباحث السوفييتي أثر «الف ليلة وليلة» واضحاً في هذا العمل، عدا ذلك فان الشاعر يولي هنا جانباً كبيراً من اهتمامه لصورة السندباد. إن هذه الأجواء شائعة في مجاميع اخرى للشاعر نفسه: في «السماء الغريبة»؛ وفي «أزهار رومانتيكية» (التي ضمت قصيدة «في أثر السندباد ـ جواب البحار. . . .»). ولعالم الصينيات ب. أي. فاسيليف قصيدة بعنوان «السندباد» كتبها في شبابه، وتستوحي هي الاخرى أجواء حكايات «الف ليلة وليلة»، ورحلات السندباد السبع، وما تضمنته من غرائب، وعجائب، ومغامرات.

ويلاحظ الباحثون ان الشعر الروسي دأب من حين الى آخر، على اعادة معالجة عدد من النوادر، والقصص، والمأثورات الاسلامية. واذا كان البحث السوفييتي قد اعرض عن المعالجات غير الموفقة واكتفى بالاشارة الى نماذج منها عابرة[١٤]، فان هذا البحث يجمع على الاشادة بما تضمنته دواوين الشعراء الكبار من نماذج موفقة في هذا الباب. من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، والى جانب ما حققه بوشكين، قصيدة «النخلات الثلاث» لليرمنتوف، وقصيدة بونين «حجر الكعبة الاسود»؛ ومنها ايضاً «العندليب والوردة» للشاعر فيت، وكذلك «بيري وعزرائيل» للشاعر أي. مايكوف، والقصيدتان الاخيرتان مما يدخل في باب الارث الاسلامي العام. اما القصة الدرامية الشعرية «على الطريق الى الشرق» للشاعرة م. لوخفيتسكايا. وكذلك أشعار أي. سيفيريانين المهداة اليها، فقد استعير موضوعها من الصيغة القرآنية، أول الأمر، ثم شاعت في العالم الاسلامي فيما بعد، إنها خاصة بزيارة الملكة بلقيس للنبي سليمان[١٥].

ما يزال البحث السوفييتي جاداً لتحديد المنابع الاجنبية، بما في ذلك المنابع العربية، لعدد كبير من قصائد الشعر الروسي. من ذلك، على سبيل المثال، قصيدة بوشكين التي تحمل عنوان «محاكاة عربي» والتي مطلعها: «فتى عزيز، فتى رقيق. . . .». فقد وضع بوشكين الى يمين عنوانها في دفتر مسوداته إهداء عربياً. ومن ذلك مثلاً التشبيه الذي تضمنته هذه القصيدة، وهو معروف جداً: «أنا وانت، بالضبط، بندقة مزدوجة ـ تحت قشرة وحيدة»[١٦]. وهذا التشبيه يجده القارىء حتى عند الشاعر فيت، في مجموعته «موتيف شرقي»:

«ماذا نشبه ، أنا وأنت، يا حبيبي البديع؟
إننا ـ مهر بحر ينزلقان على وجه النهر،
إننا ـ مجدافان في قارب خفيف،
إننا ـ بذرتان داخل قشرة ضيقة ،
إننا ـ نحلتان على زهرة الحياة ،
إننا ـ نجمتان في اعالي السماء».

ما يزال الجدل قائماً على مصدر قصيدة بوشكين «محاكاة عربي»، ومما زاد الأمر تعقيداً شيوع صورة التشبيه: «أنا وانت، بالضبط، بندقة مزدوجة ـ تحت قشرة وحيدة» في الأرث الفارسي، لا سيما ما يخص منه خرافة «مجنون ليلى». ولكن لا بد من التذكير بالأصل العربي لهذه الخرافة.

يذهب الباحث ف. ف. فينوغرادوف الى ان بوشكين استعار هذه الصورة من «كوليستان» سعدي حيث نقرأ:

«أنا وصديقي عشنا، وكأننا لوزتان داخل قشرة واحدة».

غير ان ب. أي. تارتاكوفسكي يرى ان فرضية فينوغرادوف تحتاج الى شيء من التروي، ذلك انها استندت، في رأيه، في الحقيقة، الى مجرد شبه حرفي تقريباً بين المحاكاة و«أصلها» المفترض. ويدعو تارتاكوفسكي الباحثين الأخرين ومن بينهم فينوغرادوف، الى ان يولوا عناية اكبر مما اعاروه حتى الآن، لاستشهاد بوشكين بالأصل العربي في عنوان القصيدة. ويحاجج تارتاكوفسكي بقوة ان بوشكين ليس من اولئك الشعراء الذين ينتظر منهم ان يخلطوا بين شاعر فارسي

وآخر عربي. ثم يواصل الباحث تارتاكوفسكي سرد المزيد من الحجج فيذكر الباحثين الآخرين بان الصورة التي تضمنتها قصيدة بوشكين «محاكاة عربي»، كانت معروفة خلال فترة طويلة سبقت ظهور «كوليستان» سعدي، واننا نجدها في مونولوج «مجنون» في قصة نظامي الشعرية، التي تستند، كما هو معروف، الى اصولها العربية، على حد تأكيد تارتاكوفسكي. يقول «مجنون» في مونولوجه:

أنا وأنت امتزجنا سوية

. . . .

مثل لوزة بنواتين تتكون من قشرة واحدة.

ويتساءل تارتاكوفسكي عن جوهر مثل هذه التطابقات التي يستطيع الباحث ان يعثر لها على المزيد من الامثلة، بينما يكمن جذرها، او بالامكان العثور على جذرها في الميتولوجيات القديمة؟

وفي معرض الاجابة عن هذا التساؤل يقول تارتاكوفسكي إن الصورة الموحدة لما هو كلي (العدد ـ ١٠٠): «قشرة واحدة» عند نظامي وسعدي، و«قشرة وحيدة» في قصيدة بوشكين «محاكاة عربي»)، ومضاعفة هذا الشيء الكلي (العدد ـ «٢»): «نواتان» عند نظامي، و«لوزتان ثنتان» عند سعدي، و«بندقة مزدوجة» عند بوشكين) ـ إن ذلك يشكل إحدى البنى الفنية ـ الفلسفية التي تحظى بانتشار واسع داخل التصورات القديمة عن الكون، وداخل الوعي الشعري والميثولوجي، هذه البنية التي أريد لها ان تعبر عن جوهر التصورات حول العالم (على مستوى الجوهر الانساني الشخصي، والجوهر الكوني على حد سواء) بوصفها تصورات حول مضاعفة ما هو وحيد.

إن العدد ـ «٢» كما تؤكد الدراسات المعاصرة للنظم الشعرية الميثولوجية وكل الاوصاف «الماورائية» ذات الطابع الميثولوجي، «يستند الى فكرة الاجزاء المكملة لبعضها في الذرة الروحية Monad (الذكري والأنثوي بوصفهما معنيين في مفهوم الجنس، السماء والارض، النهار والليل بوصفهما مفاهيم هيئة بنية زمانية ومكانية للكون)، والى موضوع «الزوجية» لا سيما في مثل تلك النواحي: كالزوجية، والثنائية، والازدواجية، والتوأمية». واستناداً الى بعض المعتقدات الدينية القديمة، فان العدد ـ «٢» «يبرز بوصفه رمزاً للتقابل والتعارض، وللفصل والربط، من ناحية، وبوصفه رمزاً للتطابق. . . بين الاعضاء المتقابلة من الناحية الاخرى. وبحكم هذه الصفات فان العدد ـ «٢» هو بمثابة الذرة الروحية Monad الأولية التي تحمي الانسان في «عدم الوجود، والتي تتطابق مع الخلق ـ مع السماء والارض اللتين ولدتا في عشق واحد»[١٦].

لقد تنوعت المصادر العربية للمحاكاة في الشعر الروسي. يلاحظ المختصون وجود قصائد شعرية حاكت منذ منتصف خمسينات القرن الماضي أغاني شعبية ما تزال تحظى بانتشارها الواسع حتى عصرنا هذا، من ذلك، على سبيل المثال «موالات عربية» المنشورة في مجلة «موسكفيتيانين» عام ١٨٥٢، وقصيدة «زينب» للشاعر بونين الذي يعد في نظر المقارنين السوفييت واحداً من الشخصيات البارزة بين ممثلي الثقافة الروسية الذين أظهروا اهتماماً عميقاً ودائماً تجاه الشرق الاسلامي عامة والعربي خاصة، والتفاعل معه[١٧]. ومن الناحية الاخرى، فقد استوحى بونين قصيدته «امرؤ القيس» التي كانت تحمل عنوان «أثر» من معلقة امرىء القيس نفسه، وقدم للقصيدة بإبيغرام: «تهب عليه ريح الجنوب والشمال» الذي أخذه كما هو واضح من البيت الثاني في معلقة امرىء القيس:

فتوضحَ فالمقراةِ لم يعفُ رسمها
لما نسجته من جَنوب وشَمال

وهكذا يتضح لنا ان بونين يتناول الارث العربي من طرفيه: الديني والادبي، الكلاسيكي والشعبي. ومع اننا لا ننوي هنا تناول معالجة بونين او غيره للارث العربي بشيء من التفصيل، بل نرجىء ذلك الى مناسبات اخرى نكرسها لمثل هذا الغرض، ولكن لا بد من التنويه هنا بان البحث السوفييتي المقارن يلمس بان هذه القصيدة تفوح بتعرف بونين

الشخصي على الشرق العربي، كما يلمس الجهد الكبير الذي بذله الشاعر للتوفيق بين أمرين متعارضين في الحقيقة: بين متطلبات الذوق الحديث للقارىء الروسي والمحافظة على خصائص الروح العربية إنساناً، ومكاناً وطقساً. ولقد نجح بونين في مهمته هذه، وذلك بفضل معرفته المباشرة لجانب كبير من الشرق العربي.

يعترف الباحث السوفييتي المقارن بتعذر تناول إعادة معالجة العناصر الاجنبية المرتكزة الى تعرف الشاعر شخصياً على حياة العرب وشعوب الشرق الاسلامي، في ضوء نظام محدد واحد. إن الباحث يشير بهذا الصدد الى عدد محدد فحسب من النماذج والثيمات المفضلة. فبالنسبة لبداية القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، حينما كان وجود الشاعر الروسي في بلاد الشرق العربي والاسلامي، يشكل ظاهرة نادرة، واذا ما صرفنا النظر عن الشاعر - الجغرافي او الشاعر - الاتنوغرافي، فان الموضوع المفضل الباقي المستمد من حياة الشرق الأدنى في هذه الفترة، هو موضوع قصور الحريم وحياتهن. وبكلمة «الحريم» يمكننا ان نشخص ؛ على حد تعبير ف. إيبرمان قصائد متعددة، منها على سبيل المثال لا الحصر، قصيدة «السلام الشرقي» لأوزنوبشين، وكل من الاعمال «نبع بختشيساراي»، و«الكفار يتمجدون اسطنبول الآن»، و«الطلسم»، و«ابتعدتا عني ليل ذات مساء» لبوشكين. . . . الخ. لقد شاع هذا الموضوع استناداً الى التصور الفرنسي حول الشرق، هذا التصور الذي تكون خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي ربما لم يختف الى الآن من مفهوم «الاستشراق». ومن المحتمل ان التقاليد التي ترجع الى ذلك العصر هي التي تحمل عدداً من الناس حتى عهد قريب، وربما الى الآن، ان يطرحوا أسئلة تتعلق بالحريم لدى التقائهم بأحد المستعربين. إن هذا الموضوع بقي قائماً حتى النصف الاول من القرن العشرين: لقد انحدر من بايرون وبوشكين ليصل الى فيت في مرحلة الشباب من ابداعه، والى ميرا لوخفيتسكا، وغوميليف.

ولتكوين صورة ولو تقريبية عن الواقع، وذات مغزى يدل على مدى إقبال الشعراء والادباء على ثيمة الشرق، في بداية القرن التاسع عشر، يعمد الباحث ف. إيبرمان الى ازاحة الغبار الذي تراكم على قصيدة مفردة لشاعر لا يكاد يعرف احد عنه شيئاً اسمه م. ديميدوف، وكانت بعنوان «الشرق»، فهي في نظر الباحث معبرة جداً عن طبيعة المعالجات التي كانت شائعة في ذلك العصر. في هذه القصيدة يقدم الشاعر لوحة عامة عن الشرق يختلط فيها الخيال بالواقع. والى جانب ذلك هناك لوحات اخرى عن الشرق هي أقرب الى العرض الجغرافي، منها على سبيل المثال، قصيدة ليرمنتوف «صبور» «مشادّة».

وكلما اقتربنا من القرن العشرين ظهرت ملامح اخرى ربما أقرب الى واقع الشرق العربي والاسلامي. فالشاعر غوميليف يجعل من لوحة القمر والمنارة صورة دالة على بلدان الشرق الاسلامي، لا سيما مصر[18]. وهذه الصورة تتداخل مع اللوحة العامة عن شرق الحريم عند الشاعر فيت قبل ذلك، لا سيما في قصيدته «اختطاف من قصر الحريم». والى جانب ذلك فان هذه الصورة اصبحت شائعة بحيث نلتقي بها في الشعر الروسي من دون ان يكون موضوع القصيدة يخص الشرق وحده، وذلك بفضل الشفرة الرمزية التي تنطوي عليها هذه الصورة.

ومع التقدم الزمن وبفضل تعرف عدد من الشعراء، وفي مقدمتهم بونين، على بلدان الشرق العربي والاسلامي، ازداد حضور اللوحات المستمدة من حياة العرب والشعوب الاسلامية الاخرى. ومن أشهر الامثلة على ذلك، قصيدة بونين: «أحفاد النبي». إن الموضوعات العامة لهذا النوع من القصائد هي: الصحراء، والجمل، والنخيل، والبدوي، والقافلة، والعربي - الفارس. ومن بين عناصر التصوير الاخرى يتميز الزي العربي والاسلامي، العمامة، والطربوش، والبورنوس، والعباءة. إن قصيدة نيت «تحت خباء قرمزي» تعد نموذجاً مبكراً في هذا الباب.

إن القصائد ذات المواضيع الجغرافية والاتنوغرافية مولعة جداً بالثيمات المرتبطة بالاسلام: المسجد، والمنارة،

والمؤذن، والنبي، والحج الى مكة المكرمة. وفي معرض الجدل حول الدوافع وراء ولع الشعراء الروس بهذه المظاهر الخاصة بالعالم الاسلامي يتساءل الباحث السوفييتي في وجه اولئك الذين يرون في هذه النزعة بحثاً عما هو غريب، فيقول: هل يحق لنا نحن السلافيين ان نعد الاسلام ظاهرة تتصف بالغرابة، بعد ان شاء القدر ان يضفر حياتنا بكل الوشائج التي نعرفها مع العالم الاسلامي؟ الجواب عن مثل هذا التساؤل نجده في الاقتباس الآتي الذي اقتطعناه من مقال اشترك في كتابته كل من يو. م. لوشين، وف. ن. توربين بعنوان «موضوع الشرق في ابداع ف. خليبنكوف». يقول الباحثان:

«يستند اهتمام الفكر الفني الروسي بالشرق، هذا الاهتمام الذي تفجر بقوة على عتبة القرن العشرين، الى تقاليد تاريخية راسخة. غير ان مما له دلالته الشرعية التي لا تقبل الجدل، هو ان مثل هذا الاهتمام قد تعين بوضوح واتخذ شكله الفريد في هذه الاعوام بالضبط. إن بداية القرن العشرين أصبحت بالنسبة للثقافة الروسية عصر الاهتمام الثاقب البصيرة تجاه الأسس الأولية القومية، واصبحت زمن اعادة التقويم والاكتشافات....

ليس هذا كل شيء. يبدو انه على ابواب قرننا الحالي هذا بدأ الاحساس إحساساً خاصاً بضيق الأفق التاريخي الخاص بنموذج العالم، الذي صاغه التفكير الأوربي على امتداد قرون طويلة لم تعرف الهدوء. لقد أخذت تتضح اكثر فاكثر عدم لياقة الرغبة في تكوين تصورات ومفاهيم استيتيكية، واخلاقية، وحقوقية، ودينية، ومعرفية تاريخية، وذلك بالاستناد بصورة استثنائية الى خبرة الحياة الاجتماعية في اوربا...»[19].

ويضيف تارتاكوفسكي الى ذلك قوله «إن روسيا انجزت منذ بداية القرن العشرين مقترباً روحياً حقيقياً من الشرق القديم والجديد، لا الشرق المنافس للغرب، بل أخ له وشقيق»[20].

سبق ان أشار المقارنون السوفييت الى ان تصوير الأدب الروسي لحياة العرب والشعوب الاسلامية، تم من احدى زاويتين: زاوية فيلولوجية، واخرى جغرافية - إتنوغرافية. ولكنهم يلاحظون ايضاً ان زاويتي التصوير لم تبقيا منفصلتين عن بعضهما دائماً، بل كثيراً ما كانتا تندمجان عند هذا الشاعر او ذاك حتى في العهود المبكرة من التفات الأدباء الروس الى الأرث العربي والاسلامي منذ ايام غريبوييدوف وبوشكين في عشرينات القرن التاسع عشر. ومع ذلك فان إيفان بونين يعد واحداً من أبرز الأدباء الروس الذين حققوا هذه النزعة في معالجتهم للعنصر الاجنبي في أدبهم. والى جانب قصيدته «امرؤ القيس» التي سبقت الاشارة اليها، هناك مجموعة كبيرة نسبياً من قصائد الشاعر بونين التي يطلق عليها اسم «السلسلة العربية» ومنها على سبيل المثال لا الحصر: «ليلة القدر» و«السِرّ»، و«البدوي»... الخ.

ويؤكد المقارن السوفييتي ان اجتماع التعرف النظري عن طريق القراءة، الى التعرف الشخصي، عن طريق السفر والاقامة في البلاد الأخرى ومعايشة اهلها، يعد انجازاً مرغوباً فيه بالنسبة للشاعر في الأشعار المكرسة للشرق.

ان المقترب التاريخي من العرب والشعوب الاسلامية الاخرى نصادفه الى جانب بوشكين من خلال القرآن، وايفان بونين من خلال شخصية النبي محمد (قصيدة «محمد وصافيا»)، حتى عند الكسي تولستوي في بداية عمله الأدبي «يوحنا الدمشقي».

ويدعو المقارن السوفييتي الى ان ينسب جانباً مهماً من تقنيات الشعر الروسي، مثل: القافية، والبحر وعدد من فنون المجاز، الى تقنيات الشعر العربي، وشعر الشعوب الاسلامية من بعده. فالى جانب فن الغزل والمثنوي و«الدوبيت» التي تمت الاشارة اليها سابقاً، ومن بين الفنون المجازية التي تثمن في آداب الشعوب الاسلامية، والتي تتخذ احياناً في الغرب دليلاً على عدم كمال اسلوب القصيدة، يمكن الاشارة الى التقنيات الشرقية الآتية، التي انتقلت الى الشعر الروسي: الجناس، والطباق، والقافية الداخلية، والتوازي Parallelism والمقصود بالتوازي تقابل الكلمات في بيتين او

مصراعين او اكثر بحسب تصنيفاتها او ابنيتها الصرفية. شبيه قريب من ذلك قول عمرو بن كلثوم:

ونحن الحاكمون اذا أُطعنا

ونحن العازمون اذا عُصينا

ضمير متصل	اسم فاعل	أداة شرط	فعل

ومثله:

ونحن	التاركون	لما	سخطنا
ونحن	الآخذون	لما	رضينا

ومع ان الباحث المقارن يشخص وجود هذه الخصائص التقنية ذات الأصل العربي، بدرجات متفاوتة عند عدد من الادباء الروس، وفي مقدمتهم أندريه بيلي، إلا ان الباحث يستبعد ان يكون هناك تأثر محدد بأديب معين او بأدب معين، بل يعزو ذلك الى التطور المتوازي في أدبين يستقل الواحد منهما عن الآخر.

ويشخص الباحث المقارن السوفييتي عدداً من العيوب في الشعر الروسي المكرس للثيمات ذات الأصل العربي والاسلامي. ويعزو الباحث هذه العيوب الى جهل الشاعر بـ«اللون المحلي»، والى عدم كفاية تعرفه على الموضوع الذي يعالجه. ففي عدد من الحالات، تنسب احياناً الى الشرق الاسلامي صور مأخوذة من الميثولوجيا الكلاسيكية. من هؤلاء الشعراء الشاعرة مارييتا شاغينيان. ففي شعرها يجد القارىء تفاصيل تقوم شاهداً على نقص في معرفتها لما هو عربي وإسلامي. لقد حشرت على سبيل المثال صورة «السيلينا». وهي ربة القمر في الميثولوجيا الاغريقية، في واحدة من معالجاتها لموضوع عن الشرق الاسلامي. كما ان احد الشعراء لم يتورع، بسبب افتقاره الى المعلومات الضرورية والكافية، عن أخذ مادة من قطر ما لينسبها الى قطر مجاور. وهناك سلسلة من الاخطاء التاريخية والاتنوغرافية والجغرافية.... الخ لا مجال للخوض في تفاصيلها في هذا المقام، منها الرياح التي تهب «من جبال ايران على الفرات» في قصة غوميلييف الشعرية «رعب النجوم» التي تجري احداثها في افريقيا، ومن ذلك ايضاً الاشعار العربية الحديثة التي تجري على لسان امرىء القيس في قصيدة غوميلييف نفسه التي تحمل عنوان «اكلة مسمومة».... الخ.

لقد اريد لهذه العجالة لفت انظار المقارن العربي الى اهم خطوط البحث السوفييتي حول الأثر العربي في الشعر الروسي. كذلك نأمل ان تكون قد أدت غرضها في التمهيد لتناول أهم حلقات هذا الأثر على امتداد تاريخ العلاقة الثقافية بين الارث العربي والأدب الروسي منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر وحتى ثلاثينات القرن الحالي.

◆ الهوامش ◆

١ ـ انظر: مجلة «الشرق» ١٩٢٥، العدد الثالث ص ١٠٨ ـ ١٢٥ (بالروسية).

(٢) ب. إي. تارتاكوفسكي «الشعر الروسي السوفييتي في العشرينات ـ بداية الثلاثينات، والارث الفني لشعوب الشرق»، دار نشر «فان». طشقند ١٩٧٧، ص ٥٣.

٣ ـ الافيروئيزم AVERROISM تيار في الفلسفة الاوربية في القرون الوسطى يستند الى تعاليم ابن رشد الفيلسوف العربي من الاندلس الذي حرف اسمه باللاتينية ، وتعاليم، اتباعه من بعده. دافع ممثلو هذا الاتجاه عن افكار أبدية العالم، وفكرة فناء الروح، والنظرية القائلة بثنائية الحقيقة. لقد عانى هذا التيار الفلسفي من ملاحقة الكنيسة لاتباعه. لقد مثل في القرن الثالث عشر تياراً فلسفياً تقدمياً وقف في وجه سيادة الجمود العقائدي للكنيسة، ومارس تأثيراً كبيراً في فرنسا، وامتد نفوذه خلال الفترة من القرن الرابع عشر الى السادس عشر ليصل الى ايطاليا.

٤ ـ ف. ايرمان. «العرب والفرس في الشعر الروسي»، مجلة «الشرق» عام ١٩٢٥، العدد الثالث، ص ١٠٨.

ملاحظة: نظراً لاهمية هذا المقال ولكثرة رجوعنا اليه فسنكتفي مستقبلاً بالاشارة الى اسم مؤلفه في المتن.

٥ ـ ب. اي. تارتاكوفسكي، «الشعر الروسي السوفييتي في العشرينات ـ بداية الثلاثينات......» ص ٥٤ .

٦ ـ «بشير اوروبا» ١٨١١ ، الجزء«٥٥»، العدد الاول ص ٤٧ .

٧ ـ المصدر السابق، العدد الثاني، ص ١١٧ ـ ١١٩ .

٨ ـ انظر: «صور عربية من الادب الروسي الكلاسيكي». وهو بحث تقدمنا به الى المؤتمر العالمي حول الادب المقارن العربي، الذي انعقد في جامعة عنابة في الجزائر، مايس عام ١٩٨٣، ونشر فيها بعد في كتاب ضم اعمال الملتقى وصدر عن ديوان المطبوعات الجامعية في الجزائر، ١٩٨٥. وانظر: ايضاً هوامش البحث المذكور (٥ـ٧).

٩ ـ ينظر البحث المقارن السوفييتي الى الثقافة الاسلامية في العصور السابقة على انها دائرة واحدة ويفهرسها ضمن باب الثقافة العربية ويدرسها على هذا الاساس. ولا يكون الأمر وقفاً على ما كتب باللغة العربية، بل يتجاوز لذلك ليشمل ما ألف في العصور السابقة حتى بواحدة من لغات الشعوب الاسلامية: فارسية او تركية او غيرهما.

١٠ ـ ديوان الحماسة: تأليف أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق الدكتور عبدالمنعم صالح، دار الرشيد للنشر، بغداد. ١٩٨٠ ص ٣٨٨ .

١١ ـ ب. إي. تارتاكوفسكي، «الشعر الروسي السوفييتي في العشرينات ـ بداية الثلاثينات.....»ص ١٤ .

١٢ ـ هناك ترجمة كاملة لهذه القصيدة الى اللغة العربية، انجزها الباحث الى جانب قصائد اخرى نشرها ملحقة بدراسة عن حياة بوشكين وأدبه اعدها س.م. بتروف. انظر:

بوشكين. تاليف: س.م. بتروف، ترجمة الدكتور جميل نصيف التكريتي، دار الرشيد، بغداد ١٩٨١، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦ .

١٣ ـ انظر: ف. سولوفيف، مجموعة الاعمال، باشراف، م. سولوفيوف، وغ. راتشينسكي، المجلد الثامن ص ٣٣٦ ومابعدها .

١٤ ـ من ذلك ما نشرته مجلة «كولوسيا» (السنابل) عام ١٨٩٠ ص ١١١ ـ ١١٣، وقصيدة ن. سوفينسكي: «إغواء».

١٥ ـ انظر: سورة «النمل»، الآيات (٢٢ ـ ٤٢).

١٦ ـ ف. ن. توبوروف، الاعداد بحث منشور في كتاب: اساطير شعوب العالم، المجلد الثانيت، موسكو ١٩٨٢، ص ٦٣٠ .

١٧ ـ ب. اي تارتاكوفسكي. الشعراء الروسي والشرق. دار نشر غفور غلام للادب والفن، طشقند، ١٩٨٦، ص٣ (بالروسية).

١٨ ـ غوميليف: مجموعة «الخيمة» ص١١ .

١٩ ـ يو. م. لوشين: وف. ن. توروبين. موضوع الشرق في ابداع ف. خليبنيكوف». ـ «شعوب آسيا وافريقيا» ١٩٦٦، العدد الرابع ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

٢٠ ـ ب. اي. تارتاكوفسكي. الشعراء الروسي والشرق ص ٤ .

د. فاروق عمر فوزي

دور الموالي ومركزهم في المجتمع الاسلامي

دراسة تاريخية مقارنة
بين النظرة الاستشراقية والنظرة العربية الاسلامية

مقدمة:

يحاول هذا البحث اعادة تقويم دور الموالي في المجتمع العربي الاسلامي خلال القرون الاسلامية الاولى منتهياً مع نهاية العصر العباسي الاول.

إنّ الفرضية التي بادر بعض المستشرقين[1] بنشرها ثم رددها بعض الكتّاب والمؤرخين العرب[2] في أواخر القرن الماضي والقرن الحالي حتى شاعت في العديد من الكتابات التاريخية هي: ان الدولة العربية الاسلامية وخاصة في العصر الاموي تبنّت سياسة التمايز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي تجاه الموالي بحيث إستغلتهم واضطهدتهم، كما وانّ المجتمع نظر الى الموالي نظرة إحتقار وإزدراء، وإنّ هذا التمييز الذي قاسىٰ منه الموالي كان سبباً لانضمامهم الى الحركات المناهضة للدولة.

إن المتمعن في روايات التاريخ واحداثه خلال الفترة موضوعة البحث لا يجد صعوبة في إدراك المغالاة والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء المستشرقون ومن تبعهم من مؤرخينا المحدثين. ولا بّد ان نشير بدءاً الى انهم استندوا في رأيهم هذا على روايات مستقاة من كتب غير تاريخية مثل كتاب الاغاني والعقد الفريد والكامل وهي روايات في غالبيتها متأخرة لا توازي روايات مؤرخينا الرواد مثل الطبري وخليفة بن خياط والبلاذري لا من حيث اسانيدها ولا من حيث متنها. ثم ان هذه الاخبار - حتى إنْ صَحّت - تسجّل حالات فردية لا يمكن ان تستنبط منها قاعدة عامة تمثّل سياسة دولة او موقف مجتمع بأسره او وجهة نظر الرأي العام فيه. والذي يجلب الانتباه في أسانيد هذه الروايات او مصادرها هي إتصالها ببيئات قبلية ومفاهيم بدوية تعتز بالفروسية والحرب[3] ولا تنظر الى حرف الموالي وفلاحتهم نظرة تقدير، وهذا دون شك أمر طبيعي في تلك الفترة التاريخية من صدر الاسلام ثم تبدلت النظرة الى الحرف والصناعات والزراعة تدريجياً وبمرور الزمن.

لقد جمع اصحاب الرأي العنصري والمؤيدون لفرضية التمييز الاجتماعي والاقتصادي والاداري كل الروايات الشاذة التي تدل على حالات فردية وكل الروايات الموضوعة من قبل الشعوبية لاسناد وجهة نظرهم زاعمين ان الموالي لم يحتلّوا مناصب مهمة في الدولة والمجتمع وان الذين احتلوا منهم بعض المناصب لاقوا معارضة قوية من قبل العرب!!.. إن الموضوعية تحتم علينا القول بان الاسلام ظهر في الحجاز قلب الوطن العربي فتحمل العرب «مادة الاسلام» مسؤولية نشره فاتسعت دولته وشملت أقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية دخل بعضها الاسلام واطلق عليهم

كلية الآداب/جامعة بغداد

«الموالي». الّا ان دور هؤلاء الموالي وتأثيرهم على المجتمع لا يمكن ان يظهر فجأة بل ينمو بصورة تدريجية في كافة المجالات. وهذا ما حدث فعلاً، فالعرب اصحاب السلطة في الدولة هم الذين بادروا ولدوافع شتى بعملية دمج الموالي في التركيب الاجتماعي والاداري الجديد. والعرب هم الذين نظموا الموالي وشجعوهم على التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية وغيرها عديدة وربما احياناً لطموحات شخصية ودوافع فردية. إنّ من طبيعة العربي ومن تعاليم الاسلام التي حملها الى البشر هي التفاعل والاندماج والاختلاط وهذا من اهم العوامل التي ادت الى انتشار الاسلام والعربية في المجتمعات الجديدة[4]، واذا كان اصحاب فرضية التمايز الاجتماعي والاقتصادي يستندون على روايات فردية لا تزيد في عددها على اصابع اليد فبأمكاننا في المقابل ان نورد لهم شواهد من روايات موضوعية موثوقة تدل على الاندماج والمشاركة في السلطة والمسؤولية بين العرب والموالي.

أما دعوى منافسة العرب للموالي فهذا أمر طبيعي إذ ليس هناك مجتمع يخلو من المنافسة. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل ان الموالي وحدهم لاقوا هذه المنافسة او قاسوا من المعارضة ام ان العرب انفسهم من القبائل المختلفة كان ينافس بعضهم البعض الآخر؟

إنّ التاريخ يجيب عن هذا التساؤل فيشير ان المنافسة كانت موجودة ليس بين القبائل المختلفة بل بين افخاذ وبطون من قبيلة واحدة وبين قبائل تشترك في النسب ولكنها تختلف في الاقليم الذي استقرت او استوطنت فيه. وان المسؤولين الاقوياء والحكماء والاكفاء وحدهم الذين استطاعوا ان يحققوا نوعاً من التوازن بين هذه القبائل[5].

إننا نعتقد ان من الطبيعي ان يسيطر العرب صانعو الدولة الجديدة على زمام الامور فيها ثم يأتي إشراك الآخرين (مثل الموالي) وبصورة تدريجية مع مرور الزمن في السلطة. ولماذا، بعد ذلك كله، يحاول هؤلاء المستشرقون ان يتصوروا صورة خيالية تحكم من خلالها على التركيب الاجتماعي السائد في فترة تاريخية معينة دون أخذ الظروف السائدة بعين الاعتبار؟ فمثلما كانت الشعوبية ظاهرة تميز فئة في المجتمع متعصبة على العرب، كذلك فإنّ التعصب للعرب كان ظاهرة في المقابل تتصف بها فئة اخرى في المجتمع ربما كان من بينها بعض المسؤولين في السلطة، ولكنها. وهذا هو المهم، لم تكن سياسة عامة تتصف بها الدولة العربية الاسلامية. ولم تكن صفة يدمغ بها المجتمع العربي الاسلامي. وليس أدل على ذلك من ان الكتب تضعها في باب خاص بها «باب المتعصبين للعرب»[6] بمعنى انها تخصّ شريحة محدودة في المجتمع وليس كل المجتمع.

ولعل ما سيورده هذا البحث من شواهد تاريخية يكفي لدحض فرضية التمايز بين العرب والموالي وما تبعها من دعاوى وتفاسير شوهت تاريخنا السياسي والاجتماعي على حد سواء. إنّ الدولة العربية الاسلامية وكذلك المجتمع نظر الى ظاهرة المشاركة نظرة موضوعية خالية من العنصرية وحاول الاستعانة بكل الفئات والعناصر حسب كفاءتها واخلاصها. وهذا بطبيعة الحال لا يعني عدم وجود حالات شاذة او استثنائية التي لا يخلو منها أي مجتمع ولكنها تبقى حالات فردية

اما في الفترة الاسلامية فإنّ الفتوحات التي شملت معارك عديدة مع الفرس والروم جلبت للمسلمين العديد من الاسرى الذين يصبحون رقيقاً للمقاتلة المسلمين. الا ان التاريخ يشهد بأنّ المسلمين لم ينظروا الى سكان البلاد المفتوحة كرقيق بل انهم اطلقوا سراح نسبة كبيرة ممن وقع في الاسر من الاعاجم فلم يسترقوا الا المحاربين الاعاجم في المدن التي

قاومت الاسلام مقاومة عنيدة او انها استسلمت ثم تمردت ثانية وثالثة او نكثت بعهدها مع المسلمين .

وفي العادة يعتبر هؤلاء الاسرى الرقيق غنيمة تأخذ الدولة حصتها وهم (رقيق الخمس) وتوزع الباقي على المقاتلة . وكانت الدولة في الغالب لا تحتفظ بهؤلاء الرقيق بل تبيعهم للافراد او تعتقهم دون ان يبقى ولاءهم مرتبطاً بأحد وهو ما يسمى (عتاق السائبة)[٩] .

ومع ان مولى العتاقة يصبح حراً بعد عتقه الا انه يظل يحمل اسم عشيرة سيده السابق مرفقة بكلمة مولى للدلالة على ان ارتباطه بالعشيرة هو ارتباط اجتماعي وليس نسباً او دماً.

إنّ الصلة بين موالي العتاقة وبين العشيرة التي ارتبطوا بها كانت بصورة عامة صلة جيدة تدل على المشاركة والتعاون والتناصر. فالمولى يمتهن ما يرغب من الحرف ويعمل في التجارة ويستغل ارباحه وله ان يتزوج من يشاء. وعلى الموالي اعانة اسيادهم خاصة عند الحاجة او الازمات، وكانوا كذلك يحاربون الى جانب اسيادهم او العشائر الموالين لها فقد كان مع عبّاد بن الحصين سبعمائة من مواليه وعبيده يقاتلون معه في (مرج راهط) سنة ٦٥هـ/٦٨٤م[١٠]. ويصبح مولى العتاقة على قدم المساواة مع الحر في العشيرة حيث تطالب العشيرة بدفع دية القتل الخطأ الذي يرتكبه احد افراد تلك العشيرة. ومهما يكن من أمر فإن المولى يستفيد فائدة ملحوظة من هذا الولاء اذ يتمتع بحماية السيد وعشيرته وتحافظ العشيرة على كيانه وشخصيته وحقوقه ولذلك كان العبيد بصورة عامة لا يحبذون (عتاق السائبة) الذي اشرنا اليه سابقاً بل يفضلّون الارتباط بعشيرة ما. وفي رواية تاريخية[١١] ان رسول الله (ﷺ) اعتق عبداً ظلمه سيده وآذاه، فقال له الرسول(ﷺ):

«اذهب فأنت حر، فقال (العبد) يا رسول الله فمولى مَن أنا ؟ قال: مولى الله ورسوله . . . . ».

ويتبين من هذه الرواية ان المولى كان يرى في رابطة الولاء حمايةً له وحفظاً لحقوقه ليس فيها مذلةٌ او إحتقار.

ثانياً : موالي الموالاة ـ وهذا النوع من الولاء يشمل الاعاجم الاحرار وليس الرقيق. فالاعجمي الحر اذا اسلم وضع نفسه تحت حماية سيد متنفذ او عشيرة قوية ويسمى الحليف. وقد أقرّ الرسول(ﷺ) هذا الولاء فقال: «مولى القوم منهم وحليفهم منهم». فكأنهم كانوا يوثقون الرابطة بالحلف فيأتي رجل لآخر فيقول له:

«أنت مولاي ترثني إذا مِتّ وتعقل عني اذا جنيتُ [اي تدفع الدية عني] فيقول له: قبلتُ»[١٢].

وقد استقر هذا النوع من الموالي في الامصار الاسلامية بعد الفتوحات وتأسيس البصرة والكوفة والفسطاط وغيرها. ولعل أبرز فارق بين مولى العتاقة ومولى الموالاة هو ان الاخير يمكنه ترك ولاءه متى رغب مادام السيد او العشيرة لم تدفع عنه الدّية فإذا حدث ذلك سقط حقه في ترك الولاء[١٣].

وموالي الموالاة او الحلف أصناف كثيرة في المجتمع الاسلامي لعلّ ابرزها افراد القوات الرومية (البيزنطية) والساسانية (الفارسية) التي استسلمت للعرب المسلمين ودخلوا الاسلام بعدما ادركوا عدم جدوى المقاومة والامصار حيث خصص لهم خطط معينة وفرض لهم عطاءاً ومن هذه القوات الاساورة والسيمائجة والنجارية الذين استوطنوا البصرة، والديالمة والقيقانية الذين نزلوا الكوفة، وفي رواية للبلاذري ان عددهم كان اربعة آلاف وقد فرض لهم سعد بن ابي وقاص في ألف ألف[١٤]. اما في الفسطاط فكان يمثلهم قوم من الاعاجم يعرفون بأسم الحمراء (وهم روم) والفارسيون وهم في الاصل من عجم اليمن. وقد حالف اساورة البصرة بني تميم هناك وترك سعد بن ابي وقاص للفرس الخيار في التحالف مع من احبوا في الكوفة، وقد شارك بعضهم في الفتن والقلاقل التي حدثت في الامصار الاسلامية ضد الدولة وساعدوا المتمردين عليها في الامصار والاقاليم الاسلامية[١٥].

وقد إنتعش المستوى الاقتصادي والاجتماعي لموالي الموالاة لاشتغالهم بالتجارة والحرف والصناعة متمتعين بحماية العشائر المرتبطين معها برباط الولاء. وكلما إزدهرت الحالة الاقتصادية تقاطر الاعاجم من صناع وعمال الى الامصار بل ان العديد من الفلاحين ترك الزراعة ليعمل في المدن. ثم ان تطور الماكنة الادارية في الامصار استدعى وجود كادر وظيفي كبير. ولما كانت الدولة العربية الاسلامية قد أبقت السجلات واللغات التي تكتب فيها على ما كانت عليه قبل الفتح فقد وجد الاعاجم فرصة كبيرة في العمل في الدواوين حيث كانت الدولة تدفع لهم اجورهم دون ان تفرض عليهم اساليب او لغة جديدة حتى كانت عملية التعريب على عهد عبدالملك بن مروان حيث تحولت الكتابة الى العربية ولكن دون ان يُعزل أي فرد من وظيفته في الدواوين رغم مقاومة الكتاب من الموالي لعملية التعريب.

إنّ من المهم الاشارة هنا الى ان هؤلاء الاعاجم الاحرار لم يفرض عليهم ولاء الحلف والموالاة بأيّ شكل من الاشكال بل ان نسبة منهم وخاصة بين الموظفين او المقاتلة السابقين الذين عملوا في حراسة دوائر الدولة او اشتغلوا في الخدمات التي تتولاها الدولة فضّلوا البقاء خارج نظام الولاء ولم يرتبطوا بأية عشيرة. وكانت الدولة ممثلة بالامير في المصر تحمي هؤلاء الاعاجم من مسلمين او غير مسلمين، وتدفع الدولة عنهم الدية وترث مقابل ذلك من لا وارث له منهم[١٦].

لقد كانت سياسة المرونة والتوفيق، بصورة عامة، هي السياسة التي سارت عليها الدولة تجاه الاعاجم الذين اسلموا ولم يرتبطوا بولاء فكانت لهم حرية العمل والتنقل والانتظام في الاصناف والنقابات، وقد زادت أواصر الصلة بينهم وبين العرب بالتزاوج وتتلمذ العديد منهم على العلماء والفقهاء العرب المسلمين، حتى غدا بعضهم متضلعاً في علوم العربية والدين. وليس ادلّ على الحرية التي تمتع بها هؤلاء الموالي من جميع الاصناف من دخول بعضهم في حركات دينية سياسية وفكرية واجتماعية مناوئة للدولة العربية الاسلامية، وقد عَبّر فئةٌ منهم عن حقدهم وعدوانيتهم للعرب بانضمامهم الى الشعوبية وهي حركة عنصرية اعجمية معادية للعروبة. ومثلما كان هناك انقسام او تباغض بين بعض القبائل العربية، فإنّ إزدياد نسبة الموالي في مجتمعات الامصار كان لا بدّ ان تثير فئة ـ وليس كل ـ من العرب فيشعروا بالخوف على المستقبل او الكراهية او غيرها من المشاعر الانسانية الطبيعية في مثل هذه الظروف والاحوال.

ثالثاً: موالي الاصطناع ـ لقد ظهر هذا النوع من الولاء في اواخر العصر الاموي ولكنه إتضح في العصر العباسي الاول، ويشير هذا الولاء الى كتلة مزيجة من أجناس عديدة عرب وفرس وترك وغيرهم Multi — racial ترتبط بالدولة او الخليفة بولاء الاصطناع وتضعه باخلاص فوق كل اعتبار حيث يكون ارتباطها هذا فوق ميولها العنصرية او مشاعرها الاقليمية. وكان نسبة من هؤلاء الموالي من العبيد المحررين بسبب الحروب او الشراء او الهبة او ارسلوا من الاقاليم كجزء من الضريبة، والجزء الآخر من الاعاجم الاحرار الذين دخلوا الاسلام ولم يختاروا الارتباط القبلي بل اختاروا الارتباط بالدولة او الخليفة نفسه[١٧].

وقد أشار ابن خلدون بوضوح الى ولاء الاصطناع حين أكدّ بان البيت والشرف للموالي [الاسياد] وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم [بأنصارهم] لا بأنسابهم، ثم يقول[١٨]:

«فإذا إصطنع اهل العصبية قوماً من غير نسبهم وأسترقوا العبدان والموالي والتحموا بهم.. ضرب معهم اولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها كما قال رسول الله (ﷺ): مولى القوم منهم».

وهذا يعني إختيار الخليفة لافراد وجماعات بغض النظ

عن اصلهم او اقليمهم ويمنحهم الرتب والخلع ويعهد اليهم بالمسؤوليات والمناصب والاعمال فيرتبطون به برابطة (ولاء الاصطناع) حيث يصطنعهم الخليفة بعد ان يثق بهم ويتوسم فيهم الكفاءة والاخلاص. وهكذا نلاحظ ظهور كتلة جديدة تجمعها مصالحها واهدافها المشتركة.

وقبل ابن خلدون اسهب الجاحظ في توضيح دور كتلة الموالي في البلاط والادارة والمجتمع العباسي في عصره الاول وقد اعتبرهم كتلة ممتزجة من عرب وغير عرب ومستقلة عن العرب والعجم حيث ادعت هذه الكتلة من الموالي بأنها أفضل من العرب والعجم.

ويؤكد الجاحظ وهو مفكر عباسي ومعتزلي بان الموالي حصلوا على تلك المنزلة الرفيعة بسبب رعاية الخلفاء العباسيين لهم، وهكذا بدأ معيار جديد لتصنيف المجتمع يظهر تدريجياً ويرفض هذا المعيار على لسان الجاحظ فكرة العنصر[19] ويعتبر الثقافة والفكر والبيئة والاخلاص لقيم ومبادىء المجتمع هي المعايير الرئيسية لقياس الفرد والجماعة وليس العنصر.

نظرة الاسلام الى الولاء والموالي

مما لا شك فيه ان الفتوحات الاسلامية كانت على أوجها في صدر الاسلام وردحاً من العصر الاموي. وان حركة الفتوح هذه تجلب الكثير من الاسرى الارقاء. ورغم ان الدولة العربية الاسلامية لم تسترق ـ من الناحية العملية ـ الا نسبة ضئيلة من سكان البلاد المفتوحة ـ كما اشرنا الى ذلك من قبل ـ واطلقت النسبة العظمى منهم، فقد بقيت الفتوح إحدى مصادر الرقيق وبالتالي مصدراً من مصادر الموالي. ذلك لأن الرقيق إذا أُعتق يصبح من الموالي.

لقد نظر الاسلام الى الموالي نظرة تسامح وعدالة وجعلهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الاسلامي، فموالي القبيلة جزءاً مكملاً لها، وموالي الاسرة بعد منزلة ذي القربى في الميراث وغيره من الحقوق، كما وان الاسلام شجّع افراد المجتمع لعتق الرقيق واعتبر ذلك كفارّة للعديد من الذنوب لكي يصل الرقيق الى مرتبة الموالي[20].

لقد أقرّ الاسلام النوعين الرئيسين من الولاء وهما: ولاء العتاقة وولاء الحلف، ويستفاد من احاديث رسول الله (ﷺ) ان «الولاء لحمة كلحمة النسب» وقوله: «الولاء لمن أعتق». وفيما يتعلق بالنوع الثاني قوله (ﷺ): «إنّ مولى القوم منهم وحليفهم منهم». فالاسلام منح (مولى العتاقة) شخصيته المستقلة حيث يتمتع بنفس الحقوق المدنية التي يتمتع بها الاحرار. كما وان السيد يدفع الديّة عن مولاه إذا جنىٰ جناية وفي المقابل كان السيد يرث مولاه إذا لم يكن للمولى ورثة من العصبة النسبية كالأب او من اصحاب الفروض.

ورغم اختلاف الفقهاء حول ولاء الموالاة الا ان العديد من الصحابة والتابعين من العلماء والفقهاء اكدوا إقرار الاسلام له ولكنهم اشترطوا في مولى الموالاة شروط منها[21]:

(١) البلوغ والعقل والحرية.

(٢) الا يكون المولى عربياً لأن نسبهم معروف وقد اغناهم تناصرهم بالقبائل عن الحلف والموالاة.

(٣) لا بدَّ من الاتفاق على دفع الدّية من قبل السيد وعلى الميراث بعد موت المولى.

(٤) الّا يكون المولى مرتبطاً برابطة ولاء قديمة سواءً كانت ولاء عتاقة أم موالاة. وفي الحالة الاخيرة يجب الا يكون السيد قد دفع ديّة عنه في جناية ما لأن ذلك يثبت الولاء ولا يزيله.

(٥) إنّ وراثة السيد للمولى في ولاء الموالاة والحلف تكون بعد العصبة النسبية وذوي الارحام بينما في ولاء العتاقة بعد العصبة النسبية وقبل ذوي الارحام.

من هذا الموجز يتبينّ مدى إهتمام الاسلام بمركز المولى وايضاح دوره وحقوقه في المجتمع الاسلامي والقضاء على كل الاحوال والمعاملات الشاذة التي كانت متداولة في المجتمع العربي قبل الاسلام. وفي عهد الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين من بعده طبّقت تعاليم الاسلام فيما يتعلق بالموالي تطبيقاً عملياً حيث تشير شواهد تاريخية عديدة الى ذلك[٢٢]. فالرسول(ﷺ) لم يساو بين العرب فحسب حين آخىٰ بين المهاجرين والانصار على النصرة في الحق والمواساة والتوارث ولكنه ساوىٰ بين المسلمين جميعاً من عرب وغير عرب. فكان لبلال الحبشي وسلمان الفارسي وغيرهم من الموالي والعبيد مكانة مرموقة عند النبي(ﷺ). وكان الرسول(ﷺ) يحرر كل عبد يأتيه من المشركين فيعتقه ويكون ولاؤه لله ورسوله، كما كان(ﷺ) يحرر كل عبد يسيءُ سيده معاملته. كما منع الرسول(ﷺ) بيع الولاء او هبته او توريثه، فالولاء يبقى لمن اعتق وهو أمر معنوي كالنسب. وقد اعتق الرسول(ﷺ) زيد بن حارثة فأصبح مولاه، وساعد (ﷺ) السيدة جويرية أم المؤمنين في الايفاء بما عليها من مال لسيدها (الكتابة) ثم تزوجها بعد عتقها.

سار الخلفاء الراشدون سيرة رسول الله(ﷺ) في العدالة بين فئات المجتمع المتنوعة. فكان ابو بكر الصديق(رض) يقسم العطاء بين المسلمين بالتساوي ويقول «هذا معاش الاسوة فيه خير من الأثرة»[٢٣]. وحين جاء عمربن الخطاب(رض) جعل الاسبقية في الاسلام أساس التمايز في العطاء لا فرق في ذلك بين العربي والمولىٰ. والمهم في اجتهاد عمربن الخطاب في توزيع العطاء أنه لم يفرّق بين العرب وغير العرب ولم يغبن الموالي ذوي السابقة في الاسلام وانما جعل الاساس التقوىٰ او كثرة الجهاد في سبيل الاسلام. وعلى هذا الاساس يفسر كتابه الى أمراء الاجناد حين يقول:

«مَن أعتقتم من الحمراء فاسلموا فالحقوهم بمواليهم [أسيادهم] لهم مالهم وعليهم ماعليهم. وان احبوا ان يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلهم إسوة في العطاء»[٢٤].

لقد فرض عمربن الخطاب (رض) لسلمان الفارسي في اربعة آلاف درهم وفرض للهرمزان في الفين من العطاء وفرض لأسامة بن زيد بن حارثة في خمسة آلاف درهم بينما فرض عبدالله بن عمر بن الخطاب في الفي درهم. وبينما كان معدل عطاء نسبة كبيرة من المقاتلة العرب المسلمين بين المائتين والاربعمائة درهم فرض عمربن الخطاب لبعض أشراف الفرس من دهاقين وغيرهم أمثال فيروز بن يزدجرد وبسطام بن نرسي في الفين من العطاء وذلك ليكسبهم الى الدولة الاسلامية ويتألف بهم أهل فارس[٢٥]. وفي رواية للبلاذري ان احد عمال الخليفة عمربن الخطاب اعطى العرب وأهمل الموالي فاشتكى هؤلاء عند الخليفة الذي كتب له يعنّفه: «أما بعد فبحسب المرء من الشر ان يُحقر أخاه المسلم والسلام»[٢٦]. وكان عمربن الخطاب يقول: «من قصر به عمله لا يسرع به نسبه» ومع ان سياسة عمر تجاه الموالي إتسمت بالعدالة فقد إغتال العجم هذا الخليفة في مؤامرة مقصودة دُبِّرَتْ بليل[٢٧].

وبقدر ما يتعلق الامر بالموقف من الموالي فقد سار الخليفتان عثمان بن عفان(رض) وعلي بن ابي طالب(رض) سيرة السلف في حسن معاملة الموالي وساووا في العطاء بين العرب والموالي، وفي هذا يقول ابن ابي الحديد عن علي بن ابي طالب بأنه كان لا يفضل شريفاً على مشروف ولا عربياً على عجمي[٢٨].

موقف الدولة والمجتمع من الموالي في العصر الاموي:

كان المجتمع العربي الاسلامي مجتمعاً يتبدل باستمرار فلم يكن عصر الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين (رض)

مشابهاً للعصر الاموي الذي تلاه وكذا الحال بالنسبة للعصر العباسي الاول الذي اختلف عن الفترة الاموية التي سبقته .

إن منطق التاريخ وتطور الحياة بجميع نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية لا بدَّ ان يستدعي تبدل النظرة وتغير المفاهيم واختلاف سياسات الدولة وموقف المجتمع تبعاً للظروف والاحوال والمتغيرات الآنية.

إنّ الخطأ الذي وقع فيه المستشرقون ومن أيد رأيهم من المؤرخين هو انهم اتهموا الامويين بالتعصب ضد الموالي وابعادهم واتهموا المجتمع العربي الاسلامي بإحتقار الموالي واضطهادهم فصوروا هذه الظاهرة وكأنها سياسة دولة وموقف مجتمع بكامله في عصر طويل من عصور الخلافة، فلم يأخذوا بعين الاعتبار المتغيرات الجديدة التي شملت نواحي عديدة، كما لم يدركوا ان الروايات التي استندوا اليها روايات فردية وشاذة قد تدل على سياسة والٍ من الولاة او موقف فئة من المجتمع متعصبة للعرب ولكنها لا تدل على سياسة دولة او موقف الرأي العام في ذلك المجتمع .

والمعروف ان علامات وبوادر التغير والتبدل في موقف المجتمع تجاه ظاهرة ما من الظواهر تبدأ وبصورة تدريجية وبطيئة في العصر الذي يسبق العصر الذي يحدث فيه التغير. وبكلمة اخرى فإنّ بوادر تغير موقف المجتمع العربي الاسلامي من الموالي وبالعكس موقف الموالي من العرب بدأت في العصر الراشدي لأسباب عديدة. ومن الادلة على هذا التبدل كتاب عمربن الخطاب(رض)، آنف الذكر، الذي وبّخ فيه عامله لتركه العطاء للموالي. وكذلك قول الاشعث بن قيس لعلي بن ابي طالب(رض): «يا أمير المؤمنين غلبتنا هذه الحمراء [الموالي] على قربك»[٢٩].

لقد كان العرب المسلمون صانعو الدولة الجديدة. وعلى عاتقهم تمّ نشر الاسلام في ارجاء عديدة خلال عصر الراشدين والامويين. الا ان عملية الفتوحات أدت تدريجياً الى ازدياد الموالي (بنوعيهم العتاقة والحلف) الذين بدأوا يفدون الى الامصار ويزاحمون العرب في مختلف نشاطات الحياة الاقتصادية والادارية والاجتماعية. وكان تزايد الموالي هذا لا بدَّ وان يثير مخاوف العرب او ان يثير الكراهية والاستياء عند فئات اخرى من العرب. وقد ادى هذا النوع من الاحتكاك الى ظهور تلك القصص والروايات الفردية التي احتوتها كتب الادب والشعر مثل العقد الفريد والكامل والاغاني وغيرها والتي استند عليها بعض المستشرقين في اثبات فرضياتهم آنفة الذكر.

هذا من جهة ومن جهة اخرى فإنّ تزايد عدد الموالي التدريجي جعلهم يشعرون بالأهمية كفئة اجتماعية لا يمكن للمجتمع ان يستغني عنها في مجالات عديدة. ومن هنا بدأت فئات من الموالي ـ وليس كل الموالي ـ تحسد العرب وتنقم عليهم مركزهم ودورهم القيادي والريادي في المجتمع والدولة، خاصة وان دور العرب التاريخي كمقاتلة أشداء ورجال سياسة وادارة وفكر كان لا يزال في أوج ازدهاره وما يترتب على هذا الدور من فرص ومراتب وامتيازات. أما الدولة فقد اباحت لكل فئات المجتمع العمل والمشاركة في مجالات الحياة المدنية والرسمية المختلفة شرط ان يثبت كفاءته ومقدرته واخلاصه للحكم . ومن هنا نلاحظ وجود الموالي في الادارة والدواوين والاعمال التجارية والحرفية ومجالات الفكر والثقافة والعلوم بكثرة، بينما نلاحظ قلة نسبتهم في الجيش والسياسة حيث كان العرب لا يزالون لهم الباع الأطول والاقوى في هذه المجالات .

ومعنى ذلك ان الدولة في العصرين الراشدي والاموي لم تكن قد قننت او قسّمت الاعمال والوظائف في المجتمع بين الفئات بحيث حرمت فئة ما من العمل في مجال يعتبر من نصيب فئة اخرى، بل ان مقدرة الفرد او الفئة ومدى اخلاصها هو الذي يقرر ذلك. وعلى سبيل المثال فإن

استخدام العرب كمقاتلة في الجيش بنسبة كبيرة في تلك الفترة وما تبع ذلك من تسجيلهم في ديوان العطاء كان بسبب كفاءتهم كمقاتلة واخلاصهم للدولة في الوقت الذي لم يعرف عن الموالي أية قدرة في الحرب تؤهلهم في الانخراط بالجيش، هذا إذا تركنا جانباً الاسباب الامنية وغيرها. ومع ذلك فإنّ الدولة الاموية إستخدمت قوات من الموالي في ظروف معينة ولأسباب معينة وادخلت اسمائهم في ديوان العطاء . وهذا يعني انها لم تميّز بينهم وبين العرب ولم تحرمهم من الانخراط في الجيش من حيث المبدأ وانما بسبب قلة نسبتهم في الجيش يعود الى ان الدور التاريخي في الحرب كان لا يزال الى جانب العرب دون غيرهم.

ان العديد من روايات التاريخ الموثوقة تؤكد اعتماد الدولة في العصر الاموي على الموالي وإشراكهم في كل المناصب وارقى المراتب. بل ان احصائية بسيطة خلال تلك الفترة لا بد ان تشير الى ان نصيب الموالي في الادارة ولا سيما إدارة الدواوين والادارة المالية كان اكبر من نصيب العرب[٣٠].

هذا مع العلم ان مجرد إشراك الموالي ولو بنسبة قليلة في أي مجال من مجالات الخدمة ينفي عن الدولة تهمة التمييز بين العرب والموالي او محاولتها حرمانهم من الوظائف او المشاركة في الحياة العامة للمجتمع.

يشير المؤيدون لفكرة التمايز في العصر الاموي ان الدولة لم تستخدم الموالي في الجيش ، بينما تدحض هذا الزعم روايات تاريخية عديدة. فمع ان الدور التاريخي في القتال والحرب كان بيد العرب فإن الدولة الاموية ضمّت فئات من الموالي الى الجيش ومنحتهم العطاء . ففي رواية:

كان معاوية فرض للموالي خمسة عشر فبلغهم عبدالملك عشرين ثم بلغهم سليمان خمسة وعشرين ثم قام هشام فأتم للابناء منهم ثلاثين[٣١].

فإذا كان العطاء لا يعطىٰ خلال تلك الفترة الا للمقاتلة المسجلين في الديوان، فإن ذلك يعني ان عملية إدخال الموالي في الجيش بدأت منذ فترة مبكرة جداً في العصر الاموي وان عطاءهم كان في زيادة مطرّدة. رغم ان عطاءهم لا يصل الى عطاء المقاتلة العرب ، وهذا امر طبيعي لأن المسؤولية والعبء الملقىٰ على عاتق العرب اكبر من الموالي في ساحات المعركة والدفاع عن الدولة.

ثم لماذا يطالب المستشرقون بعطاء كبير للموالي رغم ضآلة مسؤولياتهم العسكرية وهم يعلمون ان البدو ـ وهم من العرب ـ لم يكن لهم عطاء ، وحينما كانوا ينخرطون في الحملات العسكرية كانوا يشاركون في الغنيمة. والملاحظ ان الموالي يشاركون مع اسيادهم او القبائل المرتبطين معها برباط الولاء ولهذا لا يأتي ذكرهم بوضوح في الحروب التي شاركت فيها قبائلهم. ومع ذلك فإنّ بعض الروايات تشير اليهم، ففي رواية:

كان مع عباد بن زياد الفان من مواليه يقاتلون معه في حروبه زمن معاوية في الهند وكذلك ايام عبدالملك بن مروان بالشام.

وكان مع عباد بن الحصين سبعمائة من مواليه وعبيده في مرج راهط[٣٢].

وكان في جيش قتيبة بن مسلم الباهلي سبعة آلاف من الموالي عليهم حيّان النبطي (مولىٰ شيبان) يقاتلون جنباً الى جنب مع المقاتلة العرب. وكان حسّان بن النعمان والي افريقية يعامل البربر معاملته للعرب ويقسّم بينهم الارض والفيء[٣٣].

ولنا بعد ذلك ان نتساءل إذا كانت الدولة الاموية لا تستطيع ان تلبّي مطاليب العرب صانعي الدولة وأنها جعلتهم مراتب في العطاء وحرمت بعضهم منه لأن مواردها لم تكن تسد مصروفاتها فكيف تستطيع ان تلبي كافة مطاليب الموالي وتجعلهم اسوةً بالعرب ذوي القدم والسابقة والبلاء في الدفاع عن الدولة؟!!

ثم ألم يشارك الموالي في جيوش المتمردين العرب على

الدولة الاموية أمثال المختار الثقفي وعبدالرحمن بن الاشعث الكندي وعبدالله بن معاوية الطالبي الى جانب العرب ويأخذوا العطاء اسوةً بهم!!. ثم أليس من الموضوعية والانصاف ان نبرر موقف الدولة الاموية في اتخاذها جانب الحيطة والحذر تجاه فئات من الموالي تشترك في كل حركة تحاول القضاء على الامويين، وتؤيد كل دعوة سرية مغالية ومتطرفة تحاول هدم المجتمع ومثله وقيمه العليا؟

ويحاول المؤيدون لفكرة التعصب العربي ضد الموالي في العصر الاموي التقاط روايات فردية قالها شاعر او اديب او زعيم من شيوخ القبائل العربية لتأييد ازدراء العرب اجتماعياً للموالي. ونحن لا ننكر وجود هذا الاتجاه في بيئات بدوية معينة وبين فئات محدودة متعصبة للعرب، بل ان ذلك من طبيعة الحياة في اي مجتمع من المجتمعات في الماضي والحاضر. ولكن المهم انها لم تكن سياسة دولة او اتجاه عام للمجتمع. فالتنافس والصراع بين فئات من العرب واخرى من الاعاجم كان موجوداً ومتبادلاً ولكنه لا يشكل سمة طاغية لذلك المجتمع. ان المؤرخين الذين يحاولون ابراز ظاهرة الصراع بين العرب والموالي ويحمّلون الروايات الواردة حولها اكثر مما تتحمل، لا بد ان يتذكروا التنافس والصراع بين العرب انفسهم من القبائل اليمانية والقيسية والربعية خاصة وان النتائج التي أدت اليها هذه الصراعات العربية ـ العربية كانت اعمق أثراً خلال الفترة الاموية من صراع العرب والموالي. وعلينا ان نتذكر ان الثورة العباسية كانت «مشكلة عربية» إنقسم فيها العرب بين مؤيد للامويين ومناصر للعباسيين ولم يلعب فيها الموالي إلا دوراً ثانوياً، والمهم انهم شاركوا في طرفي النزاع. فموالي القبائل المؤيدة للعباسيين شاركوا مع قبائلهم وكان موقف موالي القبائل المؤيدة للامويين مناصراً للامويين[٣٤].

إن المستشرقين ومن تبعهم من المؤرخين يستندون على قصائد او ابيات لشعراء مغمورين للدلالة على صفة منزلة الموالي في المجتمع.

لقد تمسك المؤيدون لفرضية التمايز بين العرب والموالي بالرأي المتداول في تلك الفترة والذي مفاده لا يلي القضاء الا عربي، وأيدوا فرضيتهم بإعتراض فئة من أهل الكوفة على تولية الحجاج الثقفي لسعيد بن جبير (المولى) قضاء الكوفة. ورغم ان الرأي له ما يبرره في فترة صدر الاسلام باعتبار ان الاسلام نزل على العرب وبلسان عربي وهم أول من تفقه بالدين وفسّره وقضى باحكامه في الامصار[٣٥]. كما وان العرب كانوا اساتذة الموالي في العلوم الدينية وعلوم العربية والعلوم النقلية الاخرى وعلى ايديهم تفقه الموالي الاوائل في الدين وبرعوا في اللغة العربية وآدابها، أقول مع ذلك كله فإنّ الدولة لم تسر على سياسة إبعاد الموالي عن القضاء. لقد بقي شريح القاضي (مولى كندة) قاضياً على الكوفة في خلافة عمر بن الخطاب (رض) حتى خلافة عبدالملك بن مروان[٣٦]. وقد عين الحجاج الثقفي سعيداً بن جبير (المولى) على قضاء الكوفة وحين اعترض أهل الكوفة عليه ولى أبا بردة بدله وأمره الا يقطع امراً دون سعيد بن جبير الذي رفع مرتبته وعينه كاتباً ووزيراً له. وبمعنى آخر فإن نفوذ سعيد بن جبير[٣٧] وتأثيره استمر في القضاء. كما اصبح له تأثير كبير في الادارة والسياسة!!.

واليك أمثلة على بعض الموالي الذين تولوا القضاء في العصر الاموي:

عامر الشعبي كان على قضاء الكوفة ـ الحسن البصري كان على البصرة ـ عبدالله بن يزيد (مولى سبأ) كان على قضاء مصر ـ يزيد بن ابي حبيب وعبدالله بن جعفر كانا على الفتيا بمصر ـ الليث بن سعد كان كبير الديار المصرية فقهاً وعلماً وحديثاً وكان القاضي يحكم من تحت مشورته ـ وكان ابوحنيفة من مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية وصاحب مدرسة الرأي العراقية في الفقه وقد طلبته الدولة للقضاء فاعتذر. ولعل ما يورده ابن عبدربه عن فقهاء الامصار في اواخر عهد

الامويين وبداية دولة العباسيين يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الدولة الاموية اعطت المجال للموالي للتحرك والعمل والنبوغ في المجالات المختلفة التي يرغبون فيها. ذلك ان هؤلاء الفقهاء الذين تشير اليهم الرواية لم يظهروا فجأة في العصر العباسي بل ان ثقافتهم ونشأتهم تعود الى العصر الاموي الذي يعود اليه الفضل في نبوغهم وشهرتهم. تقول الرواية: ان الامير العباسي عيسى بن موسى الذي تصفه الرواية بكونه متعصباً للعرب سأل الفقيه ابن ابي ليلى:

من كان فقيه البصرة؟ قلت الحسن البصري. قال ثم من؟ قلت محمد بن سيرين قال فما هما؟ قلت موليان. قال فمن كان في مكة قلت عطاء بن رباح ومجاهد بن جبر وسليمان بن يسار، قال: فما هؤلاء؟ قلت: موال. قال فمن فقهاء المدينة؟ قلت زيد بن أسلم ومحمد بن المنكدر ونافع بن ابي نجيح قال: فما هؤلاء؟ قلت: موال، فتغير لونه. ثم قال فمن أفقه أهل قباء؟ قلتُ ربيعة الرأي وابن ابي الزناد قال فما هؤلاء؟ قلتُ من الموالي، فأربدَّ وجهه. ثم قال فمن فقيه اليمن؟ قلت طاووس وابنه وابن منبه. قال فمن هؤلاء؟ قلت من الموالي. فانتفخت اوداجه وانتصب قاعداً ثم قال فمن كان فقيه خراسان؟ قلتُ عطاء بن عبدالله قال فمن كان عطاء هذا؟ قلت مولى. فازداد وجهه تربداً حتى خفته. ثم قال فمن كان فقيه الشام؟ قلتُ مكحول. قال فمن كان هذا؟ قلتُ مولى. قال فمن كان فقيه الكوفة قلتُ فوالله لولا خوفه لقلتُ الحكم بن عتبه وعمار بن ابي سليمان ولكن رأيت فيه الشر فقلت ابراهيم النخعي والشعبي. قال فما كانا؟ قلتُ عربيان. قال الله اكبر وسكن جأشه[38].

ومن البديهي فإنّ هؤلاء الموالي من الفقهاء وعلماء الدين تلقوا علومهم من أساتذتهم من العرب، كما وان الفضل في نبوغهم وتعمقهم في العلم يعود الى اسيادهم من العرب الذين اعطوهم كامل حريتهم في الدراسة والتبحر في المعرفة، من

هنا نلاحظ رواية تاريخية تقول:

«لما مات العبادلة عبدالله بن عباس وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي»[39].

وفي رواية اخرى ان سعيداً بن المسيب القرشي كان فقيه أهل المدينة غير مدافع قبل ان يظهر فيها زيد بن أسلم وغيره. ويذكر سعيد بن جبير مولى بني والبه وفقيه الكوفة أنه أخذ العلم من ابن عباس وأخذ الحسن البصري علمه من عمران بن حصين والنعمان بن بشير والمغيرة بن شعبة. وأخذ محمد بن سيرين علمه عن أبي هريرة وعبدالله بن عمر وعبدالله بن الزبير وأنس بن مالك وغيرهم من علماء العرب. ولعل هذه الامثلة نماذج قليلة تؤكد ان حملة العلم الاوائل هم من العرب الذين كانوا اساتذة الموالي الذين نبغوا بعدهم، هذا رغم ان نسبة كبيرة من العرب كانت مشغولة بأمور الجهاد والسياسة[40].

ولعلنا بعد ذلك نتساءل هل كان بامكان الموالي ان ينبغوا ويبرزوا في العلم لولا العرب الذين اتاحوا لهم الفرصة ولولا الدولة التي لم تستعمل التمييز ضدهم ولولا المجتمع العربي الاسلامي الذي تبنى سياسة التمازج والمشاركة والوفاق؟ إن الفرد إبن بيئته وان المولى الذي برز في ميادين الفكر والثقافة مدين في ذلك للبيئة العربية ذات القيم والمثل السمحاء ومدين لأسياده العرب الذين انبتوا في روحه وعقله شعلة الولاء والاخلاص للمجتمع الجديد والتطلع الى الثقافة العربية الاسلامية ومحبتها الى درجة الابداع فيها. ان الفضل في تميّز سليمان بن يسار (مولى ميمونه الهلالية) ونافع (مولى عبدالله بن عمر) ومجاهد بن جبير (مولى قيس المخزومي) وعكرمة (مولى عبدالله بن العباس) وغيرهم كثير يعود الى مواليهم العرب الذين شجعوهم في طرق باب المعرفة وكانوا

خير اساتذة لهم.

وهل يصل مجتمع ما مثل ما وصل المجتمع العربي الاسلامي في تبجيله للعلماء والفقهاء من الموالي حين يقف والي العراق بنفسه في حلقة الحسن البصري يستمع الى علمه. والمعروف ان مجتمع البصرة خرج كله في تشييع الحسن البصري (المولى) الى مقره الاخير سنة ١١٠هـ. وقد استنكر مجتمع الكوفة قتل الحجاج الثقفي للفقيه سعيد بن جبير لأسباب سياسية حيث شارك في حركة مناهضة للامويين سنة ٩٤هـ. وفي وقت لاحق قال الفقيه أحمد بن حنبل العربي عن سعيد بن جبير المولى: «قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الارض أحد الا وهو يفتقر الى علمه».

فالفكرة التي فُسّرت او فهمت خطأً عن ابن خلدون من ان المجتمع العربي الاسلامي في القرون الاولى كان لا يزال مجتمعاً بدوياً ولذلك كان العلم من نصيب الموالي (العجم)، وكذلك الفكرة التي تعزو نبوغ الموالي في العلوم الى احتقار العرب لهم وحرمانهم من المشاركة في الدولة والمجتمع مما دفعهم الى تلمس طريق الفكر والثقافة.. هاتين الفكرتين لا أساس لهما من الصحة ولا يمكن تبريرهما بروايات ضعيفة وفردية تدل على حالات شاذة.

وقد اصاب الاستاذ احمد امين بيت القصيد وشخص الحالة أحسن تشخيص حين قال مفسراً تميز الموالي وبروزهم في المجتمع الاسلامي:

«إنّ الصحابة قد استكثروا من الموالي يستخدمونهم في بيوتهم وفي اعمالهم، فإذا كان الصحابي تاجراً فمواليه واعوانه في التجارة. واذا كان عالماً كانت مواليه تلاميذه واعوانه في العلم. ومتى كان عندهم حسن استعداد نبغوا فيه بحكم مخالطتهم لسادتهم في السر والعلن وملازمتهم لهم في الاقامة والسفر ودليلنا على ذلك نافع مولى عبدالله بن عمر فقد أخذ عنه اكثر علمه»[41].

ويرد الاستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري على بداوة المجتمع العربي الاسلامي في العصر الاموي وما زعم من ان العلم والثقافة نهض بهما الموالي فيقول[42]:

«إنّ هذا القول يعود إنتشاره الى كثرة تكراره لا الى أساس تاريخي. فالعصر الاموي كان عصر حركة ثقافية نشيطة. فيه بدأت العلوم الاجنبية تتسرب الى العرب.. اما العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وما يتصل بها كالتاريخ فقد نهض بها العرب، وكان جل القائمين بها منهم ولم يبدأ الموالي بالمساهمة بشكل ملموس الا بعد ان عربت الدواوين أي بعد ان تعربوا ثقافةً ولغةً.

ومن الغريب ان نشير الى ثقافة الفرس وتفوقهم مع ان دراسة تاريخهم توحي بأنهم لم يتفوقوا الا في التفكير الديني في العصر الساساني. وأما العلوم فقد بقوا فيها عيالاً على اليونان والهنود الى آخر دولتهم.. إن علم الحديث والفقه والتفسير والتاريخ والعروض والقوافي فكلها عربية الأصل والمنشأ. وأما الشعر فقد كان الميدان فيه للعرب....».

أما في مجال الادارة والسياسة فقد أشرك الحكم العربي الاسلامي الموالي فيهما حسب خبرتهم ومقدرتهم ومدى تحملهم المسؤولية واخلاصهم للدولة الجديدة. فالادارة في نظر الرسول(ﷺ) أمانة ومسؤولية لا يقدر عليها الا القوي الذي يتمتع بقابليات وصفات معينة ولهذا كان يحجبها عن الضعيف عربياً كان أم مولى. وبرر عمر بن الخطاب(رض) عزله لأحد عماله بقوله: «أريد رجلاً أقوى من رجل»[43].

ليس هناك في سياسة الدولة في صدر الاسلام ما يدلّ على تمايز بين العرب والموالي الذين كانوا من المقربين الى

الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين(رض) وقد أوكلت اليهم عدداً من المهمات. فزيد بن حارثة قاد الجيوش وكذلك ابنه أسامة، وسلمان الفارسي ولي قسمة الغنائم، وبلال الحبشي كان من خاصة الرسول(ﷺ) وكان صهيب الرومي يصلي بالمهاجرين والانصار على عهد عمر بن الخطاب(رض). وحين اتبع علي بن ابي طالب(رض) سياسة التسوية في العطاء اعترض بعض العرب وطالبوه بتفضيل الاشراف من العرب على الموالي رفض ذلك قائلاً: «أتأمروني ان اطلب النصر بالجور»[١٤]. بل ان عمر بن الخطاب(رض) كان يرى سالماً مولى ابي حذيفة من أقوى المرشحين لمنصب الخلافة لو كان حيّاً. فقد قال عمر وهو على فراش الموت:

«.... ولو كان سالمٌ مولى ابي حذيفة حياً لاستخلفته وقلتُ لربي إن سألني سمعتُ نبيك يقول إن سالماً شديد الحب لله تعالى»[١٥].

ولقد كانت المعاهدات التي عقدها العرب المسلمون مع امراء المدن في بلاد فارس بعد ان اسلموا تقضي باستمرارهم في اعمالهم وسلطاتهم الادارية والمالية تحت اشراف السلطة العربية. وكانت الغالبية العظمى من موظفي الدواوين في العصر الاموي قبل التعريب وبعده من الموالي. وكان عبدالله بن دراج مولى معاوية بن ابي سفيان على خراج العراق. وكان وردان مولى معاوية على خراج مصر. وكان زياد بن ابيه والي العراق الاموي يعتمد على الموالي وقد زكّاهم لمعاوية بن ابي سفيان. وقد سار عبيدالله بن زياد سيرة أبيه في الاستعانة بالموالي وخاصة في جباية الخراج لأنهم - على حد قوله - أبصر بالجباية وأهون على المطالبة.

وكان صالح بن عبدالرحمن المولى صاحب ديوان الخراج في ولاية الحجاج الثقفي بالعراق، واستمر كذلك في خلافة سليمان بن عبدالملك. وقد ولى عمر بن عبدالعزيز ميمون بن مهران المولى على خراج الجزيرة الفراتية، وتولى ابنه عمرو بيت المال في حرّان ثم تولى الديوان[١٦].

إن نظرة سريعة الى روايات المؤرخين الرواد تؤكد ان معظم رؤساء الدواوين في العصر الاموي كانوا من الموالي. ففي تاريخ خليفة بن خياط نلاحظ قائمة كبيرة منهم نقتطف منها الآتي:

ابو الزعيزعة - ديوان الرسائل - عهد عبدالملك بن مروان

سليمان بن سعد - ديوان الخراج والجند - عهد عبدالملك بن مروان والوليد وسليمان.

جناح - ديوان الرسائل - عهد الوليد بن عبدالملك.

عمرو بن الحارث - ديوان الخاتم - عهد الوليد بن عبدالملك.

ليث بن رقية - ديوان الرسائل - عهد سليمان بن عبدالملك وعمر بن عبدالعزيز.

نعيم بن أبي سلامة - ديوان الخاتم - عهد سليمان بن عبدالملك.

عبدالله بن عمرو - ديوان بيت المال والرقيق والنفقات - عهد سليمان بن عبدالملك.

سالم مولى سعيد - ديوان الرسائل - عهد هشام بن عبدالملك.

عبيدالله بن الحبحاب - ديوان الخراج والجند - عهد هشام بن عبدالملك.

سعيد بن عتبه - ديوان الخراج والجند (بعد ابن الحبحاب) عهد هشام بن عبدالملك.

الربيع بن شابور - ديوان الخاتم - عهد هشام بن عبدالملك.

اصطخر ابو الزبير - ديوان الخاصة - عهد هشام بن عبدالملك.

عبدالحميد الكاتب - ديوان الرسائل - عهد مروان بن محمد.

أبو المهاجر - والي افريقية - عهد معاوية بن ابي سفيان.

طارق بن زياد - والي طنجة ومن قادة فتح الاندلس - عهد الوليد بن عبدالملك

محمد بن يزيد - والي افريقية - عهد سليمان بن عبدالملك.

إسماعيل بن عبدالله - والي افريقية - عهد عمر بن عبدالعزيز

يزيد بن ابي مسلم ـ والي افريقية ـ عهد يزيد بن عبدالملك.
عبدالله بن الحبحاب ـ والي افريقية والاندلس والمغرب
عهد هشام بن عبدالملك

والملاحظ فيما يتعلق من هذه القائمة بافريقية بأن عهد معظم خلفاء بني أمية لم يكن يخلو من تعيين أمير من الموالي على ذلك الاقليم.

أما ظاهرة فرض الجزية على الموالي التي، استغلّها بعض المستشرقين في التعريض بالحكم العربي الاسلامي وتشويه صورته. فلا بدّ من التأكيد في هذا المجال انها لم تكن سياسة دائمة للدولة بل كانت ظاهرة وقتية سببتها ظروف مالية وأزمة سياسية صعبة. لقد كانت الدولة تمر بأزمة مالية وزادت الحركات المناهضة للدولة والتي شارك فيها الموالي الطين بلّة، ولم يكن بمقدور الدولة ان تلبي كافة مطاليب المقاتلة في الديوان ولا ان تسد كافة نفقات الخدمات العامة وهي تنفق بسخاء للقضاء على الحركات المعادية لها والتي إنبثقت في اقاليم عديدة.

هذا من جهة ومن جهة اخرى فإنّ أخذ الجزية ممن أسلم لم تحصل خلال العصر الاموي الذي دام اكثر من تسعين سنة الا مرتين الاولى على عهد الحجاج الثقفي سنة٨٢هـ أي بعد اربعين سنة من بداية العصر الاموي، والثانية في عهد أشرس السلمي في خراسان سنة ١١٠هـ/سنة٧٢٨م. وقد أُلغيت المحاولتان الاولى في زمن عمر بن عبدالعزيز والثانية على يد نصر بن سيار والي خراسان الجديد.

والأهم من هذا كله لا بدّ لنا ان نتذكر بأن المحاولتين كانتا باقتراح من عمال الخراج والدهاقين من الموالي ولم تكن مبادرة من الخليفة الاموي او الوالي العربي. ان السياسة المعتدلة التي اتبعتها الدولة الاموية مع سكان الاقاليم كان لها فضل كبير في ما ساد المجتمع في البداية من استقرار شهد به الموالي الفرس انفسهم. ولكن هذه السياسة وما نتج عنها من اختلاط بين العرب والموالي وازدياد نشر الاسلام واللغة العربية في تلك الربوع كانت ضد مصالح الدهاقين الفرس الذين عملوا ما في وسعهم لاتساع الفجوة وازدياد التذمر. كما انه لم تكن من مصلحة بعض الولاة والقادة العرب لأن سياسة كهذه تعّجل باستقرار العرب وامتهانهم الزراعة والتجارة وتركهم الجيش في وقت كانت الدولة بأمس الحاجة اليهم كمقاتلة. كما وان إسلام العجم واستقرار العرب يقلل من دخل الدولة المالي لأنه ينقص من الجزية والفيء والغنيمة.

ولنفس السبب وقف الدهاقون الفرس ومعهم البيروقراطية المدنية من الكُتاب الفرس (الموالي) العاملين في دواوين الدولة ضد عملية التعريب رغم ان الدولة لم تقص الموالي من الدواوين لا قبل التعريب ولا بعده، على العكس تماماً مما روج له المستشرقون ومن والاهم بأن التعريب كان محاولة واضحة من الامويين لاقصاء الموالي عن تلك الوظائف التي لم يكن يصلح لها غير الاعاجم»!! لقد دفع مردانشاه بن فرّوخ الفارسي مائة الف دينار الى صالح بن عبدالرحمن مولى تميم لكي يظهر عجزه للحجاج الثقفي عن القيام بتعريب الديوان[٤٨].

لقد كان الامراء المحليون والدهاقون مسؤولين ـ وحسب معاهدات الصلح ـ عن جباية الضرائب وتسليم المقدار المتفق عليه الى الوالي. فإذا ما انتشر الاسلام بين الاعاجم قل بطبيعة الحال دافعي الجزية، فالسبب المالي كان أحد أسباب وقوف الدهاقين ضد انتشار الاسلام وزيادة عدد الموالي. أما السبب الثاني فهو خوف الدهاقين على نفوذهم من الاضمحلال والتقلص ذلك ان الفرس حين يصبحون موالي يرتبطون بالعرب برباط الولاء او ان الدولة تغدو صاحبة السلطة وهي مسؤولة عن حمايتهم وبهذا يتضاءل نفوذ الدهاقين والامراء الفرس. هذا ولا ننسى السبب الثالث وهو النزعة العنصرية المتعالية لدى فئة من هؤلاء الدهاقين والامراء ومن تبعهم من الكُتّاب والموظفين الموالي والتي ظهرت بوادرها

في أواخر العصر الاموي وعرفت بأسم «الشعوبية».

إنّ رواية الطبري واضحة وصريحة حين تضع المسؤولية كاملة على الدهاقين في استحصال الجزية ممن أسلم من ضعفاء الفرس وفلاحيهم واعفاء النبلاء والمتنفذين والارستقراطية الفارسية منها سواء في ذلك اسلموا أم بقوا على ديانتهم. إن رواية الطبري التي تقول «وأخذوا [الدهاقين] ضريبة الرأس ممن أسلم من الضعفاء»[٤٩] تعني بقاء الحال على ما كان عليه ايام الساسانيين ولهذا حين حاول نصر بن سيار اصلاح الوضع المالي بتطبيق مبادىء الاسلام وجد ان هناك ثمانين الفاً من الفرس المجوس لا يدفعون الجزية وثلاثين الفاً من الفرس المسلمين (الموالي) يدفعونها رغم إسلامهم. كل ذلك بتدبير الدهاقين الحاقدين!!.

ثم لماذا هذا التركيز والمبالغة حول مشكلة الموالي، فالعرب ايضاً وخلال فترات الازمة التي مرّت بها الدولة الاموية قد لاقوا الحيف وقاسوا من سياسة التقشف والعجز المالي الاموية. فعرب خراسان الذين فضّلوا حياة الاستقرار والعمل في الزراعة والتجارة والحرف على الحياة العسكرية حرموا من العطاء ومن الامتيازات الاخرى التي تمنحها الدولة للمقاتلة لحاجتها الماسة اليهم.

وإذا كان الحجاج الثقفي قد منع الهجرة من الريف الى المدن وأعاد سكان القرى (الموالي) الى قراه كإجراء لاعادة إنعاش الاقتصاد بالزراعة واستصلاح الاراضي وشق الأنهر فإنه سار في الاتجاه الصحيح من أجل إزدهار الاقتصاد العراقي. ثم لماذا يبدو الحجاج الثقفي متعسفاً وظالماً ـ في نظر هؤلاء المستشرقين ومن تبعهم ـ حين يتعامل مع الموالي ولا يبدو كذلك ـ في نظر نفس الفئة ـ حين يتعامل مع العرب؟!! فلئن كان الحجاج الثقفي قد أجبر فئة من الموالي على ترك البصرة والعودة الى قراهم حيث الارض التي هي اولى بهم. فإنه اجبر فئة من اهل العراق من العرب على ترك الحجاز والعودة الى وطنهم. تشير رواية تاريخية في الطبري[٥٠] ان عمر بن عبدالعزيز ظل والياً على الحجاز حتى سنة ٩٤هـ/٧١٢م حين عزله الوليد بن عبدالملك بتأثير الحجاج الثقفي لأنه آوى فئة من أهل العراق العرب لجأت اليه، وأجبر العراقيين على العودة الى العراق.

إن ما أشرنا اليه حول السياسة الضرائبية الاموية وما يورده مؤرخونا الرواد من روايات عنها تؤكد انها لم تكن سياسة مرسومة او مقصودة لاستنزاف الموالي دون العرب أو لاضعاف إقتصاد الاقاليم المفتوحة، بل ان ما فرض من ضرائب أضافية كان بسبب العجز المالي ولفترة استثنائية ومحدودة.

إن ظاهرة جديدة تلفت النظر خلال العصر الاموي وهي نشوء الفرق والاحزاب والحركات الدينية السياسية على اختلاف انواعها، ودخول الموالي باعداد تجلب الانتباه الى هذه الفرق والحركات، بل ان زعماء الاحزاب العرب كانوا هم الذين يشجعون الموالي وينظمونهم للدخول في تلك الاحزاب لأسباب عديدة يتعلق بعضها بطموحات شخصية وتطلعات سياسية. ولكن ومهما كانت نسبة اشتراك الموالي في هذه الحركات فإنّ دورهم فيها بقي ضعيفاً بالنسبة لدور العرب الحاسم، كما وان الموالي شاركوا فيها كحلفاء (مرتبطين بولاء الحلف والعتق) ولم يكن الموالي في تلك الفترة التاريخية عنصراً مقاتلاً يُعتمد عليه.

على النطاق السياسي وفي مجال الحركات الدينية ـ السياسية شكل قسم من الموالي عبئاً إضافياً على الدولة الاموية. وان لم يكن ذلك العبء قد وصل الى درجة الخطر الذي يهدد كيان الدولة ـ خاصة واننا لا نجد ثورة خالصة للموالي وحدهم تستحق الذكر وانما كانوا، كما اشرنا، يحاربون الى جانب اسيادهم من العرب ـ الا انه كان على أية حال مصدراً للقلاقل والفتن والاضطرابات كلّفت الدولة كثيراً من الجهد والوقت. لقد ظهر دور الموالي ـ ونحن نقصد فئات منهم وليس كلهم ـ الهدام في العصر الاموي في محاور عديدة نذكر منها محور الغلو (التطرف في الدين) ومحور

الشعوبية ومحور الحركات ذات البعد الديني ـ السياسي .

كان الموالي على رأس حركات الغلو في العصر الاموي[51] وكانوا يظهرون خلاف ما يبطنون وينادون بآراء بعيدة عن الاسلام وقيم المجتمع العربي الاسلامي وهدفهم النهائي هدم الدولة وافساد المجتمع. ومن زعماء حركات الغلو المنحرفة عن الدين: بيان بن سمعان مولى تميم الذي ظهر بالكوفة في ولاية خالد القسري والمغيرة بن سعيد مولى بني عجل وظهر في نفس العهد. وكيسان مولى المختار الثقفي وصاحب شرطته بالكوفة وظهر في خلافة عبدالملك بن مروان.

أما الشعوبية[52] وهي نزعة عنصرية اعجمية معادية لقيم العروبة وتعاليم الاسلام رغم تبرقعها بشعارات إسلامية فقد كان الموالي الفرس خاصة رأس الحربة فيها. وقد ضمت فئات من كتاب الدواوين والدهاقين والرعاع. ولم تكن نزعة ادبية محدودة ولم يكن هدفها المطالبة بالمساواة بين العرب والموالي كما يحلو لبعض المستشرقين ومن والاهم من مؤرخينا تصويرها بل كانت نزعة عنصرية تحقد على العرب وتتنكر دورهم التاريخي واسهاماتهم الحضارية وتحاول استبدال القيم والنظم العربية الاسلامية بنظم فارسية ساسانية. وقد بدأت بوادر هذه الحركة في العصر الاموي. ويرى الدكتور النجار:

«ان الشعوبية كنزعة مستقرة في نفوس الاعاجم او في نفوس غالبيتهم كانت موجودة منذ ابتدأ الفتح الاسلامي لبلادهم. ويمكننا ان نقول ان مقتل الخليفة عمربن الخطاب كان أثراً من آثار هذه الشعوبية الكامنة في نفوس هؤلاء الاعاجم، كما كانت كل الحركات التي يؤازرها الموالي في سبيل القضاء على الدولة الاموية ترتكز على أساس من تلك الشعوبية»[53].

الا ان الشعوبية وهي في بداياتها لم تؤثر في المجتمع الاموي، كما وان الدولة لم تأبه بها ولم تشعر بخطرها فإنّ كل ما فعله الخليفة هشام بن عبدالملك حين دخل عليه الشاعر الشعوبي اسماعيل بن يسار (مولى بني تميم) وافتخر بالفرس على العرب أن أمر بإبعاده من الشام الى الحجاز. وكان هناك شعراء آخرون يفتخرون بالفرس في المحافل والاسواق مثل يزيد بن ضبة (مولى ثقيف) دون ان تمسّهم الدولة الاموية بسوء[54].

أما دور الموالي في الحركات السياسية او الدينية ـ السياسية فالذي يلاحظ مشاركتهم في كل الحركات المناهضة للأمويين كلما فسح لهم زعماء هذه الحركات المجال. والواقع ان الزعامات العربية المناهضة للامويين استغلّت الموالي وكسبتهم من أجل زيادة عدد إنصارها ومؤيديها، كما وان الموالي من جهتهم إستغلوا هذه الحركات وانضموا اليها وتبنّوا شعاراتها ولكن هدفهم الحقيقي هو إضعاف العرب وهدم الدولة وإعادة سلطة الفرس. لقد شارك الموالي في الحركة الزبيرية ثم تخلوا عنها وشاركوا في بعض حركات الخوارج الا ان مشاركتهم الواضحة كانت في ثلاث حركات وقعت بالعراق وبلاد فارس وهي حركة المختار الثقفي سنة٦٦هـ/٦٨٥م وحركة عبدالرحمن بن الاشعث الكندي سنة٨١هـ/٧٠٠م وحركة عبدالله بن معاوية الطالبي سنة١٢٧هـ/٧٤٤م.

والغريب ان الاستشراق ومن والاه من الباحثين العرب يربط بين هذه الحركات العربية وبين ما يسمونه «محاولة جديدة للموالي من الفرس للمطالبة بحقوقهم» او «محاولة الموالي الخروج على الحجاج الثقفي الذي فرض عليهم الالتزامات المالية والقيود الاجتماعية ما جعلهم أحط من العرب وما ضيّع عليهم الثمرة المرجوة من اسلامهم»[55].

ولكن وقائع التاريخ تشير الى الدور الضعيف للموالي في هذه الحركات رغم ان نسبتهم العددية لم تكن ضئيلة ذلك لأنهم لم يكونوا قوة مقاتلة ضاربة يعتمد عليها وليس لهم صبر ومطاولة على القتال. وبمعنى آخر فإن زيادة تأييد الموالي لهذه

الحركات العربية قلّل الى حد كبير من فرص نجاحها. ولعل زعماء هذه الحركات كانوا أول من يدرك ذلك ولكنهم يريدون استغلال كل الفئات والعناصر من أجل انجاح حركتهم. وفي رواية تاريخية للطبري ما يدّل على تلاعب زعيم أحد هذه الحركات بعواطف كل من العرب والموالي لكسب التأييد لحركته، والأهم من هذا ما توضحه هذه الرواية من كره وحقد من جانب الموالي تجاه العرب، وهذا ما سُمي فيما بعد بالشعوبية.

تقول الرواية[٦٦]:

«حين رأى كيسان ابو عمرة المختار الثقفي وقد اقبل بوجهه على الاشراف العرب يحدثهم ويستمع اليهم تشاور مع اصحابه من الموالي فرآه المختار واستدعاه وسأله عن حاجة القوم (الموالي) فقال له: شقّ عليهم صرفك وجهك عنهم الى العرب. فقال المختار: قل لهم لا يشقن ذلك عليكم فأنتم مني وأنا منكم. ثم قرأ (إنا من المجرمين لمنتقمون) فما هو الا ان سمعها الموالي منه حتى قالوا: أبشروا كأنكم والله به قد قتلهم».

إن الحصيلة التي نخرج بها عن الفترة الاموية هي انّ ما حدث من منافسة واحتكاك ومن مشاركة وتعاون كان امراً طبيعياً حدث ويحدث في أي مجتمع من المجتمعات. وقد حدث بين العرب انفسهم قبل ان يحدث بين العرب والموالي. وإنّ الضجّة التي عُرفت بـ«مشكلة الموالي» والتي افتعلها بعض الباحثين الاوربيين ومن تبعهم من العرب لم تكن اكثر من «زوبعة في فنجان» غرضها تشويه صورة العصر الاموي الذي بان فيه دور العرب التاريخي بأجلىٰ مظاهره في السياسة والادارة والحضارة والعلوم.

دور الموالي في مطالع العصر العباسي:

كانت الدعوة العباسية حركة عربية مناهضة للدولة الاموية مثلها مثل الحركات الاخرى التي حدثت في أواخر العصر الاموي والتي قادها زعماء عرب والتي أشرنا اليها قبل قليل. الا ان الفارق المهم بين الدعوة العباسية وبين تلك الحركات هو ان الاولى إستفادت من اخطاء الثانية وتجنبتها ولهذا تمكنت من تحقيق النجاح المطلوب. لقد كانت شعارات الدعوة العباسية موجهة الى العرب والموالي وغيرهم وكسبت الكثير من الفئتين ولكنها ظلت تعوّل على العرب كقوة ضاربة تستطيع تحقيق النصر فكان اليمانية والربيعية وحتى بعض المضرية في خراسان الى جانبها مما اضطر والي الامويين الى الاستنجاد بالخلافة الاموية في الشام لارسال قوات جديدة لمواجهة الحركة العباسية[٦٧].

ان دور الموالي في الدعوة العباسية وفي تأسيس الخلافة العباسية لم يكن - كما يحلو لبعض المستشرقين وصفه - حاسماً او مصيرياً الى الدرجة التي يقال فيها «ان الدولة العباسية قامت على اكتاف الفرس»[٦٨]، بل على العكس من ذلك كان للعرب دورهم الواضح في الثورة وبعد تأسيس الدولة.

إنّ العباسيين - على عكس ما يدّعيه المستشرقون لم يضطهدوا العرب بل اعتمدوا عليهم وشجعوا الثقافة العربية والقيم والمثل العربية وهذا ما يفسر ادعاء العديد من الموالي المتنفذين النسب العربي وإستمرار ارتباطهم بولاء الموالاة للقبائل العربية. فأبو مسلم الخراساني يدّعي انه من نسل سليط بن عبدالله بن العباس، وابو سلمة الخلال كان مولى لبني الحارث والبرامكة كانوا موالي لقبيلة الازد وآل سهل موالي للمأمون وطاهر بن الحسين مولى لقبيلة خزاعة، وادعىٰ والبه بن الحباب النسب العربي. كما ادعى بعض الدهاقين النسب العربي. وكان الوزير يعقوب بن داود سُلَمياً بالولاء[٦٩].

وقد أشرنا سابقاً حين تكلمنا عن انواع الولاء الى ظهور (ولاء الاصطناع) في العصر العباسي حيث يصطنع الخليفة او الامير شخصاً يتوسم فيه الاخلاص والكفاءة ويقرّبه اليه ويعتمد عليه في المهمات. وفي هذا يقول السيوطي:

«إن المنصـور أول من إستعمـل مـواليـه عـلى الاعمال...»[10].

والامثلة على ذلك عديدة في العصر العباسي الاول نذكر منهم على سبيل المثال: الربيع بن يونس مولى المنصور وحاتم بن هرثمة بن اعين مولى الرشيد. وسنشير الى امثلة اخرى لاحقاً.

هذا من جهة ومن جهـة ثانيـة فإنّ عمليـة المشاركـة والتمازج بين العرب والموالي والتي ـ كما اوضحنا ـ بدأت في العصر الاموي وفي مجالات رسمية وغير رسمية عديدة زادت في مطالع العصر العباسي لا لكون العباسيين يفضّلون الموالي على العرب او العكس بل لأن الثورة العباسية كعملية انقلاب جذرية اعطتها زخماً جديداً حيث نبهت الموالي كما نبهّت العرب وايقظت فيهم روح التطلع الى حياة أفضـل ووضع أحسن. ثم لأن المجتمع كان في حالة تبدل وتغير مستمرة من حيث المفاهيم والقيم من بدوية الى حضريـة تعتمد نمط المجتمعات الزراعية والتجارية والصناعية المستقرة وهذه سنّة التطور التاريخي للمجتمع العربي الاسلامي. والواقع ان العباسيين كانوا مدركين لقانون التطور التاريخي هـذا ولهذا شجعّوا على التعبير عن المفاهيم والمثل الحضرية، كما شجعوا على استقرار العرب وإمتهانهم المهن الحضرية مثل الزراعة والحرف[11] والتجارة. كما وأن إتّباع العباسيين سياسة السلم الدفاعية لا الهجومية ساعد الى حد كبير على ازدهـار الحياة الاقتصادية.

ان هذه السياسة العباسية الجديدة ساعدت كثيراً على تنامي مكانة الموالي وإزدياد أثرهم في المجتمع ذلك لأن الموالي كان لهم باع طويل في هذه المجالات ضد العصر الاموي. وهكذا فإنّ تطور الحياة وتبدل المواقف تجاه سياسات معينة مثل الفتوحات ونمو الحياة الاقتصادية وازدهار الحركة الفكرية وظهور كفاءات جديدة مخلصة للعباسيين من بين الموالي.. كل ذلك وغيره رفع من دور الموالي ومركزهم في المجتمع، مما يؤكد انه لم تكن هناك سياسات مقصودة من الدولة العربية الاسلامية ضدهم ولا نظرة عنصرية تميّز اجتماعياً او اقتصادياً بينهم وبين العرب من قبل المجتمع.

لقد أشرنا سابقاً ولا بد ان نعيد الى الذاكرة هنا بـأن (موالي الاصطناع) في العصر العباسي لا تعني كتلة عنصرية مكونة من الفرس كما يحلو لبعض المستشرقين تفسيرها ولكنهم كتلة مزيجة من أجناس متنوعة Mult—racial مرتبطة برباط الولاء بالخليفة او الدولة العباسية. وكانت هذه الفئة تضع ولاءها هذا فوق كل اعتبار حيث تعتبر ارتباطها بالبلاط والدولة اقوى من أية رابطة اخرى عنصرية او اقليمية او اجتماعية وما اليها.

إنّ روايات تاريخية عديدة تشير الى الاخلاص والثقة والعلاقة الحميمـة بين العـرب ومواليهم. فقـد كان سـابق الخوارزمي مولى ابراهيم الامام[12] وموضع سره وثقته المطلقة ورافقه في اثناء اعتقاله من قبل الامويين وظل معه في سجنه بالشام. والأهم من ذلك كله ان ابراهيم الامام سلّم وصيته السرية الى مولاه سابق الخوارزمي التي اوصىٰ فيها ان تكون زعامة الحركة الهاشمية الى اخيه ابي العباس عبدالله بن محمد. ثم انّ سابقاً الخوارزمي هذا هو نفسه الذي اخبر قادة الجيش العباسي الذين دخلوا الكوفة بمكان ابي العباس وأهل بيته في احدى القرى القريبة من الكوفة فكان عاملاً مهماً في إظهاره وبيعته بالخلافة واعلان الدولة العباسيـة فهل هنـاك علاقـة ـ ونحن لا نزال في العصر الاموي ـ بين مولى وعربي اقوى واكثر ثقة واخلاصاً من هذه العلاقة. ولا بدّ لنا ان نشير ونحن نتكلم عن آل العباس الذين هربوا من الحميمة الى الكوفة خوفاً من السلطة الاموية الا انهم لم يجدوا مكاناً في الكوفة اكثر امـانـاً واطمئنـانـاً من بيت الـوليد بن سعـد مولى بني هـاشم بالكوفة[13].

وسار الخليفة المؤسس ابو جعفر المنصور على سياسة أخويه ابراهيم الأمام وابي العباس في اصطناع الموالي والثقة بهم والاعتماد عليهم في المهمات الصعبة والمسؤوليات الحساسة. فقد اوكل اليهم في البداية كما تشير روايات تاريخية عديدة الحجابة والمخابرات (التجسس) والامن والحرس الخاص حيث اعتنى بنفسه بتدريب احداث مواليه على استعمال السلاح. يقول الجاحظ[٦٩]:

«وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبدالله [العباسي] يخصّون مواليهم بالمواكلة والبسط والايناس لا يبهرجون الاسود لسواده ولا الدميم لدمامته ... ويوصون بحفظهم اكابر اولادهم ويجعلون لكثير من موتاهم الصلاة على جنائزهم وذلك بحضرة من العمومة وبين الاعمام والاخوة».

وعلى هذا نلاحظ ظهور شخصيات عديدة ذات أصول متنوعة ولكنها تحس بنفسها ككتلة متميزة عن الكتل الاخرى في البلاط والادارة والمجتمع العباسي، وهذا ما يوضحه الجاحظ عن موالي العصر العباسي الاول في العديد من رسائله. ويشير كل من الجاحظ واليعقوبي الى ان المنصور كان اول خليفة عباسي استعمل مواليه وغلمانه في اعماله، بل ان المسعودي والمقريزي يدعيان بأنه كان يفضّلهم على العرب. وهذا الرأي الاخير ليس له ما يؤيده تاريخياً فإذا كان المنصور قد وثق بمواليه وقدّمهم فلم يكن ذلك على حساب العرب الذين استمروا يحتفظون بمراكز رئيسية في الدولة[٦٥].

إن حركة التاريخ وتطور المجتمع العربي الاسلامي وتبدله أثرت على دور الموالي ومركزهم الذي أخذ بالنمو من حيث الاهمية والمشاركة في البلاط والادارة والمجتمع بدرجة اكثر وضوحاً وفاعلية من ذي قبل. يقول البلاذري ان المنصور لاحظ بأن واجبات الاشراف على السقاية والريادة في مكة كانت توكل الى شخصيات من بني العباس الذين يعهدون بها بدورهم الى مواليهم فأخذها منهم وأوكلها لمواليه قائلاً:

«إنكم تقلّدون الأمر مواليكم فموالي أمير المؤمنين أحق بالقيام به»[٦٦].

وفي تاريخ اليعقوبي اسماء عدد من الموالي الذين اختصهم المنصور ووثق بهم بينهم: عمارة بن حمزة ابو الخصيب مرزوق، واضح، منارة، العلاء، والربيع بن يونس. ولعل علاقة المنصور بمولاه الربيع تشبه علاقة ابراهيم الامام بمولاه سابق الخوارزمي. فقد كان يعتمد عليه ويثق به في تنفيذ رغباته حتى بعد وفاته. فقد لعب الربيع بن يونس دوراً بارعاً في تنفيذ وصية المنصور بالبيعة لإبنه محمد واضعاً مصلحة الخليفة والدولة فوق كل اعتبار.

ويعتبر عيسى بن روضه مولى المنصور مثلاً آخر من الثقة والاخلاص وقد ألّف كتاباً في (الامامة) يتفق مع وجهة النظر العباسية ويؤيدها في هذا الشأن. وأرسل المنصور مولاه خلّاد ليكون عيناً على محمد النفس الزكية ويتسقط اخباره كما ارسل محمد بن صول مولى خثعم ليكون عيناً على المتمرد عبدالله بن علي العباسي في بلاد الشام. وهذا يدلّ على استعداد الموالي العالي للتضحية في سبيل مصلحة الخلافة وتعهدهم بالاعمال والمسؤوليات الخطيرة في اوقات الازمات الصعبة حيث يُعرف معدن الرجال.

وفي اثناء بناء بغداد عين المنصور أربعة من مواليه من بين عدد من الاشخاص للاشراف على قطّاعيات المدينة المدورة. وكان حوّاس اليماني مولى المنصور مسؤولاً عن الاسواق في جانب الكرخ. ولما توقف العمل في بناء بغداد بسبب حركة محمد النفس الزكية بالحجاز عيّن المنصور مولاه أسلم مسؤولاً عن المواد الانشائية وصيانتها في موقع العمل. وكان منارة مولى المنصور هو الذي جاء بالبيعة وشارات الخلافة الى محمد المهدي بعد وفاة أبيه المنصور.

ومما يدل على اهمية ومنزلة موالي الاصطناع ان المنصور كان قد اوصى ابنه المهدي بهم خيراً حين قال له انه سيترك له ثلاثة أشياء مهمة عليه الا يفرط فيها هي: المال ومدينة السلام والموالي. ويبدو ان المهدي عمل بهذه الوصية ذلك ان نفوذ هذه الكتلة إزداد في البلاط والادارة العباسية الى الدرجة التي أقلقت احد اعمام الخليفة - على ما يذكر الطبري - الذي حذّره من مغبّة ذلك. ولكن المهدي أجاب بأن الموالي يستحقون هذا التقدير لأنهم يضطلعون بأيّ عمل او مهمة يطلبها منهم الخليفة مهما كان ذلك العمل لا يتناسب مع منزلتهم بينما يعترض الآخرون عن ذلك العمل معتذرين بمنزلتهم وأصلهم وسابقتهم.

ويؤكد الجهشياري هذا الموقف من الخليفة المهدي الذي اظهر احتراماً كبيراً لمولاه عمارة بن حمزة لدرجة اثارت استغراب بعض الحاضرين من قريش فتساءلوا عن هويته فقال المهدي:

«هذا عمار بن حمزة مولاي».

لقد كان عدد الموالي الذين تقلدوا مناصب سياسية وادارية وأظهروا براعة وكفاءة في خدمة الدولة كبيراً في عهد المهدي وأولاده الذين خلفوه. ونشير هنا الى نماذج منهم:

الربيع بن يونس: وزيراً. حاجباً. نائباً عن الخليفة المهدي في بغداد. صاحب ديوان الرسائل. صاحب ديوان الزمام.

ابو عبيد الله معاوية: وزير.

يعقوب بن داود: وزير.

واضح (مولى المهدي): والي ارمينية واذربيجان. والي مصر.

زهير بن التركي: والي همدان.

فراشة: والي دنباوندوقومس.

سعد: والي الري.

مطر: والي مصر.

عمر بن بزيع: صاحب ديوان الزمام.

طريف: صاحب البريد في بلاد الشام والجزيرة.

هرثمة بن أبي اعين: مسؤوليات عسكرية وفي البلاط.

مسرور: مسؤوليات في البلاط.

وقد استمرت هذه الرابطة القوية والولاء المتين فشمل الجيل الثاني من الموالي، فقد كان موالي الخلفاء يقربّون ابناءهم الى البلاط العباسي، فقد سأل الربيع بن يونس الخليفة المنصور ان يرضى عن إبنه الفضل ويقرّبه ليزيد من ولائه وتفانيه في خدمة البيت والدولة العباسية. وقد قيل عن حاتم بن هرثمة بن أعين مولى الرشيد: «فإنه ممن لا يعرف الا بالطاعة ولا يدين الا بها، بمعاقد من الله تعالى مما قدّم له من حال أبيه المحمود عند الخلفاء»[٦٧].

وهكذا استمرت عملية المشاركة وازدادت مع تقادم الزمن بالدولة العباسية وتبدّل الاوضاع وتغيّر مفاهيم المجتمع مع تطور حركة التاريخ. وقد حاول بعض المستشرقين[٦٨] ومن تبعهم من العرب ان يصوّروا عملية التغيير الاجتماعية هذه تصويراً خاطئاً ومبالغاً فيه ولا ينسجم مع السياق التاريخي الذي حدث فيه، فإدّعوا بأنّ إشراك العباسيين للموالي - خاصة الفرس منهم - كان خطة مدروسة واتفاقاً مسبقاً وتصميماً مدبراً واعترافاً من العباسيين بدور الفرس المهم في الثورة العباسية، حيث اعادوا الاعتبار للموالي الفرس الذين غمطهم الامويون حقوقهم!!. ومن جانبنا فإننا نستطيع ان نؤكد بأن ليس هناك في مصادرنا التاريخية ما يشير الى ان المناصب في الدولة العباسية في عصرها الاول كانت توزّع حسب إعتبارات عنصرية. وقد اظهرنا سابقاً بأن موالي الاصطناع الذين اعتمد عليهم العباسيون لم ينظروا الى

انفسهم كعجم او فرس كما اكد ذلك الجاحظ في اكثر من مناسبة بل انهم ككتلة اعتبروا انفسهم متميزين عن العرب والعجم، كما وانّ الدولة والمجتمع لم تنظر اليهم كفرس بل كموالي للخلفاء او الدولة جربّوا لمدة طويلة فحصلوا على الثقة بسبب مهاراتهم العالية وكفاءاتهم الجيدة وولائهم المتين. وكان بوسع الدولة او الخليفة ان يقصي أياً منهم من منصبه دون أية صعوبة إذا انحرف في ولائه او قصّر في مسؤولياته او لاعتبارات اخرى يعتقد انها ضرورية لأمن الدولة وسلامتها.

لقد أشرنا سابقاً الى ان عملية استقرار العرب واشتغالهم بالتجارة والحرف والزراعة بدأت منذ العصر الاموي بصورة تدريجية، وقد اعطى العباسيون لهذه الميول الحضرية دفعاً قوياً بتشجيعهم النمو الاقتصادي واتباعهم سياسة الإستقرار والـ[illegible] بإيقافهم الاندفاع شرقاً وشمالاً. وقد ساعدت هذه السياسات العرب على الاشتغال في المهن والحرف والصناعات التي كانت في صدر الاسلام حكراً على الموالي وأهل الذمة لانشغال غالبية العرب المقاتلة بالحرب والسياسة، مما زاد من عملية المشاركة والامتزاج والتعاون. كما وان تكتل الصناع من العرب والموالي وأهل الذمة من أهل الصناعة الواحدة في سوق خاصة بهم قوّت تماسكهم وزادت من ارتباطهم الوثيق المستند على اساس الصنف والمهنة لا على أساس القبيلة او العنصر او الاقليم(٦٩). وقد بقي أهل الحرف والصناعات من جميع الفئات والعناصر في الصنف الواحد اصراراً في ممارسة المهنة ولم تتدخل الدولة في شؤونهم وشعائرهم وتنظيماتهم سوى ما يتعلق بمنع الغش ومراقبة المكاييل وجباية الضريبة. ومما يشير الى روح التسامح والمشاركة والتماسك بين أهل الصنف الواحد إنتشار الانتساب الى المهنة بدل الانتساب الى القبيلة او الاقليم او المدينة. فقد ظهرت القابٌ عديدة مثل الحلاج والجراح والفرّاء والزيّات والزجاج وما اليها. بل ان عدداً من هؤلاء ممن تميّز بالعلم والمعرفة او بالكفاءة الادارية والمالية او السياسية فوصل الى مراتب متقدمة في الدولة العباسية. وبهذا وخلال فترة ليست بالطويلة تحوّلت وتغيّرت نظرة المجتمع الى الصنائع والحرف وانتسب الى اصنافها العرب بالاضافة الى الموالي وأهل الذمة.

أما الجيش فقد اشرنا سابقاً بان عملية اشراك غير العرب في الجيش بدأت منذ العصر الاموي فقد كان هناك وحدات من البربر في افريقية ومن الارمن في الثغور البيزنطية ومن الفراغنة والنجارية والسمرقندية والاشروسنية في الساحة الشرقية. وفي رواية للطبري ان هناك ما لا يقل عن ثلاثين الفاً من سكان الاقاليم الشرقية من بلاد ما وراء النهر وماوالاها استخدمهم نصر بن سيار في حملاته العسكرية. وكان في جيش مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية وحدات عسكرية من الموالي مثل المحمرة وما اليها. إن الثورة العباسية والتطور التاريخي زاد من عملية اشراك الموالي في جيش الدولة وقد استفاد العباسيون من النتائج السلبية التي سببها تقسيم الجيش على أسس قبلية فجعلوا من الجيش العباسي بودقة انصهرت فيها كافة الفئات والعناصر فسجلوا المقاتلة حسب قراهم ومدنهم التي جاؤوا منها لا حسب قبائلهم او انسابهم وطبقوا هذا النظام على أهل خراسان. الا ان ذلك لم يمنع وجود وحدات وتنظيمات اخرى على أسس اخرى. وبقدر تعلق الأمر بالموالي في الجيش العباسي فإننا نلاحظ الجاحظ يذكر الموالي كعنصر مستقل ضمت تنظيمات الجيش التي تتكون حسب ترتيب الجاحظ من العرب والخراسانية والموالي والاتراك والابناء. ومع ان الجاحظ عاش في أواخر العصر العباسي الاول فإن تقسيمه هذا يصدق الى حد ما على جيش الخلفاء العباسيين الأوائل مثلما يصدق على جيش المعتصم والمتوكل(٧٠).

وكان للموالي قطاعاً خاصاً بهم في مدينة السلام يسمىٰ «درب الموالي». ومُنح موالي آخرون قطائع إما افراداً او على شكل جماعات مثل: عبّاد الفرغاني والفرغانية وحسن الشروي والشرويه (والشرويه هم موالي محمد بن علي بن عبدالله بن العباس وخلفاء بني العباس من بعده)[٧١].

ولكن ومع كل مظاهر المشاركة والتعاون والامتزاج بين العرب والموالي خلال العصر العباسي فقد شهد هذا ذروة العداء والحقد من جانب فئة من الموالي وخاصة الفرس منهم ضد الدولة والمجتمع وما يؤمن به من قيم ومثل عربية اسلامية.

فقد كشفت الشعوبية وهي حركة عنصرية فارسية عن حقيقتها في العصر العباسي وكان رأس الحربة في هذه الحركة فئة من طبقة الكتّاب الفرس الذين كانوا يعملون في دواوين الدولة العباسية وينفثون سمومهم العنصرية التي تهدف الى استبدال النظم والقيم والمثل والمفاهيم السياسية والادارية والاجتماعية العربية الاسلامية بمفاهيم مجوسية ساسانية. وكانوا لا ينفكون في رسائلهم ومجالس سمرهم يشككون بدور العرب التاريخي ويستهزئون بإرثهم الحضاري وبفضلهم في الحضارة الانسانية. وقد حاربت الدولة كما حارب علماء المجتمع ومفكروه هذه الهجمة العنصرية الحاقدة بالفكر والمعرفة والعلم وبروح موضوعية صرفة. فلم يُتهم كل الموالي بالشعوبية «ولا تزر وازرة وزر اخرى» بل على العكس استطاعت النزعة العربية الاسلامية المرنة والمتسامحة ان تكسب غالبية الموالي وتعزل هذه الفئة العنصرية الشعوبية، حتى اننا لنلاحظ العديد من العلماء الاعاجم يؤيدون النزعة العربية الاسلامية ويقفون في خندقها ضد الشعوبية والامثلة على ذلك كثيرة نذكر منها الجاحظ وابن قتيبة اللذين كانا يدافعان عن العروبة وقيمها والاسلام ومثله وتعاليمه بكفاءة واقتدار فاق اخوانهما من العلماء العرب.

كما انضم بعض الموالي الى حركة الزندقة وهي مانوية جديدة تحاول هدم الاسلام وإحلال القيم المانوية المجوسية محله وهدم المجتمع بإشاعة الفساد واللااخلاقية فيه. وشارك البعض من الموالي في الحركات الدينية السياسية المسلحة المناهضة للدولة سواء كانت زرادشتية او خرميّة في عقليتها. بل ان بعضهم شارك في حركات قادها متمردون عرب ضد الدولة ـ مثلما حدث خلال العصر الاموي ـ كل ذلك من أجل شق الصف العربي واضعاف الدولة ثم القضاء عليها. واذا كانت مؤامرات بعض رجالات الفرس من الموالي سرية وغير مباشرة مثلما حدث في اعمال ومواقف أبي سلمة الخلال وابي مسلم الخراساني والبرامكة والفضل بن سهل وغيرهم في مطالع العصر العباسي الاول فإنّ هذه المواقف المناهضة للدولة بدأت تسفر عن وجهها الحقيقي في أواخر العصر العباسي الاول نفسه حيث ظهرت تطلّعات الطاهريين والصفاريين والسامانيين الانفصالية[٧٢]. ولكن يجدر التأكيد ثانية بأن اشتراك فئات من الموالي في مثل هذه الحركات الهدمية او المناهضة لم يؤثر على مركز الموالي ككل او على دورهم في المجتمع العباسي، فالدولة تعاملت مع كل موقف او حركة كحالة مفردة لها ظروفها وطبيعتها ولم تعممها لتشمل الموالي جميعاً.

الخاتمة:

يتبيّن لنا من كل ما ذهبنا اليه من احداث الفترة موضوعة البحث ان الدولة لم تتبع سياسة منظمة او مقصودة للتمايز بين العرب والموالي، وأنّ المجتمع لم يتبنّ مفاهيم عدائية او عنصرية ضدهم. وأنّ كلّ ما ذكره المستشرقون من روايات لا يدل الا على حالات فردية ومواقف شخصية لا تنم عن حالة جماعية او موقف رسمي من الدولة، او انها روايات موضوعة من قبل الشعوبية لتشويه صورة التاريخ العربي.

إن احداث التاريخ تثبت بان مشاركة الموالي وتعاونهم وامتزاجهم جاء طبيعياً وتدريجياً ومنسجماً مع حركة التاريخ العربي الاسلامي حيث ـ وكما اشرنـا سابقـاً ـ زاد الميل الى التحضر والاستقرار بإنشاء الامصار واستقرار العرب في المدن وازدهار الاقتصاد وانتعاش التجارة وظهور الاصناف والحرف وما رافق ذلك من تبدل سياسة الدولة من هجومية الى دفاعية مما دعى المقاتلة العرب المسلمين الى البحث عن مصادر عمل جديدة في التجارة والمهن والزراعة وما اليها وما نتج عن ذلك من زيـادة إمتزاجهم بـالموالي وزيـادة إحترامهم للمهن والحرف... وما الى ذلك من مظاهر استجدت في المجتمع العباسي.

إنّ «مشكلة الموالي» التي اختلقها المستشرقون وظلوا يرددونها طوال عقود عديدة من الزمن غدت ورقة خاسرة لأنها تناقض مع حقائق التاريخ إذ كيف يقبل مستشرق موضوعي روايـة في كتاب ادبي لا سنـد لها يـوثّقها وأمامه عشـرات الروايات المسندة في كتب تاريخية موثوقة. وعلى سبيل المثال كيف نقبل رواية غير مسندة في العقد الفريد[٧٣] لأبن عبدربه الانـدلسي (ت٣٢٨هـ) تشير الى ان المـولى يقطع الصـلاة ويبطلها، بينما تزخر كتب التاريخ بحوادث عمليـة تطبيقيـة تؤكـد عكس ذلـك تمـاماً. فبـلال الحبشي مـولى ابي بكـر الصـديق(رض) كـان يؤذن للصـلاة ويصـلي مـع العـرب المسلمين. وقدّم عمـربن الخـطاب(رض) صهيبـاً الـرومي (مولى) فصلّى بالمهاجرين والانصار والناس إماماً. وقد جعل الحجاج بن يوسف الثقفي سعيداً بن جبير وكان مولى إماماً في الصلاة وقاضياً. وقد أشرنا سابقاً الى العديد من ولاة بني امية في المغـرب والمشرق من المـوالي وكـانـوا عـلى الصـلاة والحرب(*).. ناهيك عن العصر العباسي، أفيحق لنا بعد هذه الامثلة التاريخية كلها ان نقبل رواية أدبية ونستند عليها في تقرير ظاهرة معينة، وعلى افتراض ان هذه الرواية صحيحة الا تدل على حالة فردية وشخصية وليست حالـة جماعيـة او موقف مجتمع بكامله؟

ويستند مستشرق آخر في مثال ثانٍ على رواية[٧٤] تشير الى احتقار أحد العرب للموالي لاشتغالهم في الحرف والمهن والخدمات العامة. والغريب ان هذا المستشرق لم يقبل الرواية فقط بل عممها لتعبّر عن وجهة نظر الدولة وموقف المجتمع وبنىٰ عليها استنتاجات خاطئة. والواقع ان الرواية ضعيفة ولا سند لها وهي من صنع اليد الشعوبية لتبرير موقف الشعوبيين العنصـري الحاقـد ولتوسيـع الفجـوة بـين فئـات المجتمـع الاسلامي الواحد. وحتى على افتراض صحتها فهي تدل على وجهة نظر فردية تعبر عن موقف شخص واحد او فئة محدودة من الاشخاص، وان هذا الشخص هو دون شك من أهل البادية (أهل الوبر) وليس من الحضر (أهل المدّر) وعند ذاك يكون موقفه طبيعي جداً لأنه يُعبّر عن مفاهيم بيئته التي تعتز بالفروسية ومهنة الحرب على حساب المهن والحرف الاخرى التي راجت في الامصار والمدن الاسلامية. ولا يمكن والحالة هذه ان يستنتج منها موقف عنصري او حالة جماعية.

وفي مثال ثالث وأخير يستند اصحاب فكرة التمايز بين العرب والموالي الى رواية في كتاب أدبي تشير الى إحتقار خالد بن صفوان بن الاهتم التميمي للموالي ووصفه بعض مواليه بصفات نابية[٧٥]. ولكن خالد بن صفوان هذا الذي كان من مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية ومن خواص ابي العباس وسمّاره من هجا حضرة الخليفة بني الحارث بن كعب أخوال الخليفة قائلاً:

«ما عسى ان اقول لقوم وهم على إفتخارهم بين ناسج بُـرد ودابـغ جلد وسـائس قـرد... دلت عليهم الـهدهـد واغرقتهم فأرة وملكتهم إمرأة»[٧٦].

فإذا سرنا على النهج الاستشراقي بالاستناد عـلى مثل هـذه الروايـات التي يهجو فيهـا العرب بعضهم البعض او

مثل هذه الكتب محفوظة في المطبعة ولهذا لم يكتب عنها. وبالرغم من كل ذلك فان قائمة بيرون تعتبر أفضل دليل متوفر عن العمل الذي انجز في هذه الفترة. وفيما يلي قائمة مصنفة حسب المواضيع للفترة بين ١٨٢٢ و١٨٤٢. ولقد قسمت الفترة الى قسمين الاول من سنة ١٨٢٢ الى سنة ١٨٣٠ والثانية من سنة ١٨٣١ الى سنة ١٨٤٢ :

يفتخرون على الموالي او بالعكس لاستنتجنا من هذه الرواية بأن الدولة العباسية كانت تحتقر القبائل اليمانية وتبعدهم من السلطة، الا ان احداث التاريخ تؤكد بأن اليمانية كانوا عصب الثورة العباسية وسند الدولة العباسية وقد قال لهم المنصور: «الدولة دولتكم والسلطان سلطانكم». فموقف خالد بن صفوان سواء كان تجاه الموالي او تجاه العرب اليمانية إنما يعبر عن حالة فردية لا جماعية وهي حالة أملتها ظروفها الآنية ولا تعبر عن موقف دولة ولا وجهة نظر مجتمع.

واخيراً وليس آخراً فمثلما كان شعار «أهل التسوية» الذي رفعه الشعوبيون ظاهراً ليخفوا وراءه اهدافهم الهدمية والتخريبية ورقة خاسرة بيد الشعوبية الفارسية في العصور الاسلامية الوسيطة، فإنّ «مشكلة الموالي» التي يحاول بعض المستشرقين ومن والاهم من المؤرخين الآخرين إبرازها والمبالغة في وصفها ستكون هي الاخرى ورقة خاسرة في اللعب التي يلعبونها لتشويه تاريخنا العربي الاسلامي او النيل منه.



الهوامش

(١) راجع مثلاً: كتابات فون كريمر، تاريخ الاسلام الثقافي (بالالمانية)، كلكتا، ١٩٥٠، ص ٧٨ فمابعد.
جولدتسهير، مقالة الشعوبية ضمن كتابه (دراسات إسلامية) المترجم الى الانكليزية. فان فلوتن: السيادة العربية، ص ٢١، ص٣٥، وما بعد.
فلهاوزن: الدولة العربية، دمشق، ١٩٥٦، ص ٦٦ فما بعد.
براون: تاريخ الادب الفارسي (بالانكليزية)، لندن، ١٩٥٩، ص ٢٣٢ - ٢٤٠.
بروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية، بيروت، ١٩٦٨، الطبعة الخامسة، ص ١٣٢.

(٢) راجع على سبيل المثال لا الحصر: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج٢ ص٢١ ج٤ ص٥٨ - ٦١، فيليب حتي، تاريخ العرب؛ ج٢، ص٢٩٩ - ٣٠٠.

(٣) عبدالعزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص٤٢.
نفس المؤلف، نشوء الاصناف والحرف في الاسلام، ص١٤٢ - ١٤٤.

(٤) شكري فيصل: المجتمعات الاسلامية، ص ٣١.

(٥) تحفل كتب التاريخ وكذلك دواوين الشعر بأمثال هذه المناقب والمثالب بين العرب أنفسهم، راجع ديوان جرير وديوان الفرزدق وكتاب الاغاني للاصفهاني.

(٦) ابن عبدربه الاندلسي، العقد الفريد، ج٢ ص٢٦٠، كذلك جولدتسيهر، دراسات إسلامية (فصل العرب والعجم) بالالمانية والانكليزية.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أولى).

(٨) السرخسي، المبسوط، ج٣٠، ص٣٨، ٤٥.

(٩) محمد الطيب النجار، الموالي في العصر الاموي، ص ١٧٠. العلي، محاضرات في تاريخ صدر الاسلام، ص ١٤٥.

(١٠) البلاذري، انساب الاشراف، ج٥، ص ٢٦٧. كذلك نفس المصدر ١٦٥.

(١١) الشوكاني، نيل الاوطار وشرح منتقى الاخبار، ج٦، ص ٢٠٥.

(١٢) السرخسي، المصدر السابق، ج٣٠، ص٣٨. النجار، المصدر السابق، ص١٤.

(١٣) النجار، المصدر السابق، ص ١٧٣ـ ١٧٥.

(١٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٩.

(١٥) محمد بديع شريف، الصراع بين الموالي والعرب، ص٣٠ فما بعد.

(١٦) العلي، المصدر السابق.

(١٧) فاروق عمر، العباسيون الاوائل، ج٣، ص٥٢.

(١٨) ابن خلدون، مقدمة، ج٢ ص ٤٣٣.

(١٩) الجاحظ، رسائل، تحقيق عبدالسلام هارون، ص ٢٣.

(٢٠) النجار، المصدر السابق، ص٥.

(٢١) المصدر السابق، ص١٧١ فما بعد.

(٢٢) الشوكاني، المصدر السابق، ج٦ ص٢٠٢، العقد الفريد، ج٣ ص٢. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٥ ص ٢٥٨.

(٢٣) أبو سيف، الخراج، ص٥٠.

(٢٤) ابو عبيد، الاموال، ص ٢٢٥.

(٢٥) البلاذري، فتوح، ٤٤٣، ٤٤٢، اليعقوبي: تاريخ، ج٢ ص١٣١. ابو يوسف: الخراج، ص٥٢، ابو عبيد: الاموال، ٢٢٧، ٢٣٦، ٢٦٤.

(٢٦) أبو عبيد: الاموال، ص ٢٣٦، البلاذري، فتوح ٤٤٤.

(٢٧) تصف رواية تاريخية أبا لؤلؤة فيروز الفارسي قاتل الخليفة عمر بن الخطاب (رض) بأن أبا لؤلؤة هذا كان خبيثاً وأنه كان إذا نظر الى السبي من الفرس في عهد عمر أردف قائلاً: «إنّ العرب أكلت كبدي» راجع طبقات ابن سعد ج٣ ص ٣٤٧.

(٢٨) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١ ص ١٨٠.

(٢٩) المبرد: الكامل، ج٢، ٥٤.

(٣٠) نجدة خماش، الادارة في العصر الاموي، ص ٣٤٥.

(٣١) ابن عبدربه، المصدر السابق، ج٤، ص٤٠٠.

(٣٢) البلاذري، أنساب، ج٥ ص١٦٥، ٢٦٧.

(٣٣) نجدة خماش، المصدر السابق، ص ٣٤٤.

(٣٤) راجع التفاصيل في: فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، طبعة جديدة، بغداد، ١٩٨٧.

(٣٥) لعل ما يسند هذا الرأي في فترة صدر الاسلام حيث لا يزال الاعاجم، في مرحلة تعلّم اللغة العربية والتفقه في الدين وهي عملية تدريجية وأخذت زمناً ليس بالقصير. ان ما يسند ذلك هو قول منسوب الى الرسول(ﷺ) مفاده: «الكفر في العجمة» ذلك ان هؤلاء الاعاجم حينما يشكل عليهم المعنى وهم لا يعرفون العربية جيداً يؤولونه كما يشاؤون واحياناً ـ بالنسبة الى فئات مغرضة مغالية منهم ـ حسب مقاصدهم السياسية واهدافهم التخريبية لافساد الدين وهدم المجتمع، راجع: الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٢٤٥. الشيباني: الجامع الكبير، (خاصة باب الايمان).

(٣٦) الاصبهاني، الاغاني، ج١٧ ص٢١٥، الدميري: حياة الحيوان، ج١، ص٢٦، ابن خلكان: وفيات الاعيان، ج١ ص ٢٢٤.

(٣٧) البلاذري: أنساب، ج٤، ص ٣٩. ابن قتيبة: عيون الاخبار، ج١ ص ٦٢. ابن خلكان: ج١ ص ٢٠٥، راجع كذلك عنه طبقات ابن سعد ج٦ ص ١٧٨. ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج٤ ص ٧٩.

(٣٨) العقد الفريد، ج٢ ص ٦٤.

(٣٩) ياقوت الحموي: معجم البلدان، (مادة خراسان).

(٤٠) حول هذه النماذج وغيرها راجع: كتب الطبقات والتراجم.

(٤١) احمد امين: فجر الاسلام، ص ١٩١.

(٤٢) عبدالعزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، ص ٨٨.

(٤٣) راجع: فاروق عمر، النظم الاسلامية، العين، ١٩٨٣، ص ٦٩.

(٤٤) العقد الفريد: ج٢ ص ٦١. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٧ ص٧٠. شرح نهج البلاغي: ج١، ص ١٨٢.

(٤٥) ابن الجوزي: تاريخ عمر بن الخطاب، مطبعة التوفيق، ص ١٦٤.

(٤٦) حول هذه الروايات وغيرها راجع: فاروق عمر، العراق والتحدي الفارسي، بغداد، ١٩٨٧، (التمهيد) كذلك نجدة خماش، المصدر السابق، (الفصل السادس).

(٤٧) الطبري، تاريخ ج ٥ ص ١٣٧.

(٤٨) البلاذري: فتوح البلدان، ٢٩٨.

(٤٩) الطبري، ج ٧ ص ٥٦.

(٥٠) الطبري، ج ٦ ص ٩٤.

(٥١) حول تفاصيل هذه الحركات، راجع كتابنا، الحركة الخمينية، بغداد،

(٥٢) فاروق عمر، مباحث في الحركة الشعوبية، بغداد، ١٩٨٦ او الطبعة

الجديدة، بغداد ١٩٨٩ .

(٥٣) النجار، المصدر السابق، ص ١٠١ .

(٥٤) الاصبهاني، الاغاني، ج٤ ص ١٢٤، ج٦ ص ١٤١ . جولدتسهير، دراسات إسلامية (فصل الشعوبية) بالالمانية والانكليزية .

(٥٥) فان فلوتن، السيادة العربية، ص٤١ . براون، تاريخ فارس الادبي ص٢٣٤ . قارن ولهاوزن ص ١٥٢ .

(٥٦) الطبري ج٧ ص١٠٩ . كذلك مخطوطة البياسي، الاعلام بالحروب في صدر الاسلام، ورقة ١٢٠ أ . وقارن ابن خلدون، تاريخ ج٣ ص٢٤ حول تذبذب موقف المختار الثقفي بين العرب والموالي من أجل كسبهم جميعاً لحركته ولكنه فشل في ذلك .

(٥٧) فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بغداد، ١٩٨٧ طبعة جديدة .

(٥٨) فان فارتن، المصدر السابق، ص ١-٣، ولهاوزن، المصدر السابق، ص ٥٢٨ . نولدكه، دراسات في تاريخ الشرق، ص٢١٧ . ميور، الخلافة، ادنبرة، ١٩٢٤ ص٢١ . سبولر، ايران في العصور الاسلامية، ص ٤٥ .

(٥٩) حول التفاصيل راجع: فاروق عمر، العباسيون الاوائل ج١ ج٢ ج٣ . بل ان البرامكة حاولوا انتحال نسب عربي. راجع الطبري، ج٦ ص ٤٢٢ .

(٦٠) تاريخ الخلفاء، ص١٥٨ .

(٦١) صباح الشيخلي ، الاصناف والحرف في العصر العباسي ، بغداد، ١٩٧٦، ص ٧٣ فما بعد .

(٦٢) الطبري، ج٧ص٤٢٣ . مجهول، اخبار الدولة العباسية، ص ٤٠٩ .

(٦٣) الجشياري، ٨٥ . العيون والحدائق، ج٣ص١٩٨ .

(٦٤) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، ص١٣ .

(٦٥) راجع التفاصيل في: العباسيون الاوائل ج٣، (الفصل الرابع).

(٦٦) البلاذري، أنساب الاشراف، مخطوط، ورقة ١١٥أ.

(٦٧) عن مصادر الروايات آنفة الذكر راجع: العباسيون الاوائل، الجزء الثالث، الفصل الرابع.

(٦٨) راجع: كرستنسن، ايران في عهد الساسانيين، القاهرة ، ١٩٥٧ . دائرة المعارف الاسلامية (مادة وزير). جويتن، دراسات في التاريخ والنظم الاسلامية، ليدن ١٩٦٦ .

(٦٩) برنارد لويس، الاصناف الاسلامية، (بالانكليزية) ص ١٤ . الدوري، نشوء الاصناف والحرف ص٤١ . صباح الشيخلي، المصدر السابق، ص ١٣٢ .

(٧٠) راجع التفاصيل: في الجيش والسلاح، تأليف نخبة من الباحثين (الفصل الخاص بعناصر الجيش العباسي) بغداد، ١٩٨٨ .
لقد ظهر خلال العصر العباسي الثاني رجال متميزون من الموالي في الميدان العسكري وكان خلفاء بني العباس يعتمدون عليهم في المهمات العسكرية لقمع التمرد في الداخل وللجهاد خارج دار الاسلام، مثل راغب الخادم مولى الموفق وغلام زرافة الذي اشتهر بحملاته ضد الروم سنة٢٩١هـ/٩٠٤م.

(٧١) F. Omar, The Comparition of the Abbasid Suffrt. B.C.A., 1968.

(٧٢) حول كل هذه المظاهر راجع كتابنا: العراق والتحدي الفارسي، بغداد، ١٩٨٧ .

(٧٣) العقد الفريد، ج٢ ص٦٣ .

(٧٤) العقد الفريد ج٣ ص٤١٣ تقول الرواية: تخاصم اعرابي ومولى لدها الاعرابي ان يكثر في العرب من امثال هذا المولى لأنهم «يكسحون طرقنا ويخرزون خفافنا ويحوكون ثيابنا». ومعنى ذلك أنهم يقومون بخدمات مهمة في مجتمع المدينة الحضري. وقد لاحظ الجاحظ في منتصف القرن الثالث الهجري أنّ الموالي يسيطرون على تجارة العراق واقتصاده فهو يقول: (رسائل الجاحظ، تحقيق هارون ٨٢/٢):

تأملت اسواق العراق فلم أجد
دكاكيننا الا عليها المواليا

فأين هي إذن سياسة التمايز التي تتبعها الدولة والنظرة المتعصبة للمجتمع تجاه الموالي. لو كان الأمر كذلك لحرم الموالي من هذه المشاركة والامتزاج مثلما تفعل اسرائيل وجنوبي افريقيا.

(٧٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢ ص١٣٠ .

(٧٦)الزبير بن بكار، الاخبار الموفقيات، ص ٢٣٢ .

(٧٧) الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، ص ٨٧.

(٧٨) حول هذا الموضوع راجع: بشار بن عواد معروف، الاسلام ومفهوم القيادة العربية للامة الاسلامية، ١٩٨٩، ومقدمة الشيخ سعيد حوى للكتاب آنف الذكر .

د. احمد مصطفى الشار

نظرية المعرفة عند الغزالي

قبل ديكارت

لم أتهيب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبي من الكتابة عن أبي حامد الغزالي؛ فهو شخصية موسوعية فذّة ولها مكـانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين . وما لهذا تهيبت ، انما كان تهيبي لأسباب اخرى أهمها ان الداخل الى رحاب الغزالي انما يسبح في بحر ماله نهاية والوصـول الى شاطئه وهم كبير . فهيهات لأحد ان يستطيع الامساك بجوهر فكر هذا الرجل ربما لأنه هو نفسه قد صعب المهمة على كل قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكري الدائم ، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكري الى آخر ، وهو في تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض احياناً وقد تتوافق احياناً أخـرى . إنه المتكلم ، والفيلسـوف ، والمنطقي ، والفقيـه والامـام والصوفي . إنـه العقلاني صـاحب منهج الشـك ، والمجادل الذي يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقه ، وهو صاحب الرؤى الصوفية التي تستعصي على الافهام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها الى الله .

لخص الغزالي بشخصيته وبما كتبه الـروح الاسلاميـة والفكر الاسلامي بصورة مركبة وفريدة . لقد اراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الفذة وبنهمه الشديد أن تتلخص لديه هـذه الروح ويصبـح الشاهـد الأول والاخير عـلى الفكـر الاسلامي . . لقد أراد ان يكون مرآة ينظر فيها المسلم التقي العادي فيرى نفسه ، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فيرى نفسـه ، ويا ليت الامر كان بهذه البساطة وإلا لقلنا إن الغزالي قد حقق ببراعته التوافق بين إسلام العوام وإسلام المجادلين والفلاسفة . لكن الواضح ان الغزالي انتصر لاسلام العوام والمتصوفة ، وأعلن تكفير الفلاسفة في المسائل الخلافية الثلاث المشهورة ، فاكتسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره ، إنه الفيلسوف عدو الفلاسفـة . . والعقلاني عـدو العقل . فكيف اجتمعت لـديه هـذه التناقضـات ؟! وهل هي حقـاً تناقضات ؟؟ .

لقـد قتل البـاحثون الغـزالي بحثاً ودراسـة ، وكادوا يجمعون على أنه بالرغم من صعوبة دراسته ، قد استطاعوا تتبع مشواره الفكري وتطوره الروحي فكان لهم أن أمسكوا بـالخيط الفكـري الـذي ارتقى فيـه الغـزالي من احتـرام للمحسوس والمعقول الى الشك فيهما ثم هجـر علم الكلام والفلسفة على السواء وارتاح اخيراً الى طريق المتصوفة والى يقين الرؤى الصوفية . وبالطبع فإن دليلهم القوي على ذلك كـان ما قـدمه الغـزالي نفسـه من وصف لتـطوره الفكـري والروحي في «المنقذ من الضلال» .

لكنني أشك كثيراً في هـذا الاجماع ، وأنـظر الى هذا الوصـف لتطور الغزالي الفكري عـلى أنه ، وان كـان تطوراً

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ قسم الفلسفة .

تاريخياً لحياته ، فإنه لا يقدم الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالي لسبب أراه واضحاً ، هو ان الغزالي تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية كثيرة لم يكن في جوهره هو الامام المتصوف التقليدي الذي يرسم للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار - على حد تعبير استاذنا د. زكي نجيب محمود - ويصور لهم كيف يأكلون وكيف يشربون وكيف يتزاوجون . . . الخ . إن الظن بان الغزالي هو في النهاية الامام المتصوف ظن خاطىء في اعتقادي .

ان الغزالي فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ عقلانية وشكية وتحليلية . إنه صاحب الموقف الفلسفي الفريد في تراثنا الاسلامي ، ذلك الموقف الأصيل ذو الأبعاد العميقة التي قد تخفى كثيراً على من درجوا على تسطيح الغزالي ونسبته مرة الى المتكلمين ومرة الى المتصوفة واعتبروه في هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص .

ان اخلاص الغزالي للدين الاسلامي كان أعمق من كونه مجرد فقيه أو متصوف. إن اخلاصه يبدو اكثر ما يبدو في ادراكه بحسه الحضاري الفذ أنه لا بد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التي يموج بها العصر . وكان أخص خصائص هذه الوقفة أنها كانت وقفة فلسفية عقلانية متميزة اعتبُرها بحق علامة على أصالة الغزالي الفكرية بحيث تضعه دون أدنى مجاملة في مصاف أعظم الشخصيات الفكرية في تاريخ الفلسفة العالمية .

وتبدو أول عناصر هذه الاصالة الفكرية من النظر في أطوار حياته الفكرية لا كما رواها هو فقط ، بل كما يجب ان نفهمها بربطها بظروف عصره ومحاولة استكشاف ما بين سطوره وقد حوت الكثير مما لم يقله صراحة .

إنه أبو حامد الغزالي الذي ولد في منتصف القرن الخامس الهجري أي سنة ٤٥٠هـ في مدينة طوس[٢]. ويمكن التاريخ لحياته الفكرية على أنها مرت بأطوار أساسية ثلاثة : أولها: طور النشأة والتلمذة ؛ ويمتد هذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨هـ . وقد ولد الغزالي لأب كان فقيراً متصوفاً لا يأكل الا من عمل يده في غزل الصوف ، ويختلف الى مجالس الفقهاء والمتصوفة في أوقات فراغه ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم . ولما بلغ الغزالي الابن أشده تعلم القراءة والكتابة ، وحينما توفي والده وهو ما يزال صغيراً تعهد بتربيته واستكمال تعليمه هو وأخيه أحد أصدقاء والدهما الذي أنفق على تعليمهما ما معه من مال أبيهما ، ولما نفد المال وكان الرجل فقيراً فقد أوصاهما بالالتحاق بإحدى المدارس التي كانت تمد الوافدين اليها بما يلزمهم من نفقات ليواصلا تعليمهما .

بدأ الغزالي دراساته بتعلم الفقه في بلدته على يد الراذكاني الطوسي ، ثم رحل عن بلدته وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم على يد نصر الاسماعيلي حتى علق عنه التعليقة (وهي مجموعة كتب في مخلاة) في الاصول وعاد بعدها الى طوس . وقد حدث له في طريق عودته ما لم ينسه قط حيث هاجمه اللصوص وأخذوا كل مامعه وما حاول ان يرد تعليقته - التي هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها - من زعيم اللصوص قال له: كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم؟! ، فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة ان يحفظ كل ما يعرفه . وقد قضى ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما في تعليقته.

وما ان انتهى من ذلك بدأ رحلة اخرى في طلب العلم على يد ضياءالدين الجويني إمام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف . وقد كان له ما أراد حيث وجد هناك أصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقة الى كل جديد في المعرفة والعلم .

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركاً للفطرة الغزالية ومشعلاً لتلك النار ، فجد واجتهد في تحصيل تلك العلوم التي كانت مشهورة ومعتمدة في ذلك الوقت فأتى عليها جميعاً من فقه وأصول وعلم كلام وخلاف وجدل . ولذلك قال بعض المؤرخين ان هذه الفترة التي قضاها الغزالي تعد من أخصب أيام حياته العلمية ، فقد برع في أثنائها في المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف ، لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت . وعقليته قد نضجت وأثمرت . وكان قد استقر به الحال وتزوج وأنجب . وقد ظل في مكانه الى وفاة أستاذه إمام الحرمين عام ٤٧٨هـ ، فغادرها بعدها وكان قد بلغ عمره آنذاك الثمانية والعشرين عاماً ، واختلف المؤرخون حول سبب سفره فمنهم من يرى ان السبب في ذلك هو تسمم الجو العلمي من حوله حيث خلق له نبوغه خصوماً وحاسدين . وآخرون يرون انه غادرها لكي يذهب الى المعسكر حيث حُكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقي الذي كان يقدر العلم والعلماء تقديراً خاصاً .

وربما يكون السبب في تقديري مزيجاً من هذا وذاك ، فقد رأى نفسه وقد مات أستاذه بين تلاميذ لا يستفيد منهم شيئاً ووسط جو علمي غير مثمر .

وأيا ما كان السبب فإنه برحلته تلك بدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التي تمتد من عام ٤٧٨هـ الى عام ٤٨٨هـ ، وهو طور الاستاذية ، حيث عاش في هذه الفترة حياة المعلم ، وان كان قبل ذلك قد ألقى دروساً وعلماً الا انه مع ذلك كان يجلس كتلميذ أمام استاذه إمام الحرمين . وقد تحقق للغزالي كل ما أراده من اتجاهه الى المعسكر واقامته فيها حيث نظام الملك الذي كان اعلى رجل في الدولة السلجوقية مكانة وحباً للعلم ، وكان قد أسس العديد من المدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالي بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه في الآفاق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس في مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤هـ . وقد قضى الغزالي تلك السنوات في عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول الى الحقيقة مع التلاميذ والاتباع ، كما انه بلا شك قد قضاها يكتب ويؤلف . ويبدو انه قد انشغل انشغالاً شديداً في تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التي اختلفت حولها الفرق الاربعة التي تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها آنذاك وهي المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية (أي اصحاب الامام المعصوم) والصوفية .

وقد أجهد الغزالي نفسه إجهاداً شديداً في تقصي الحقيقة بين هذه الفرق فكان ان حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى . وقد حكى لنا كيف تنقل بين هذه الفرق تفصيلاً في «المنقذ من الضلال» .

على أي حال ، لقد انتهى الى التشكيك في كل شيء حتى في مهنته مهنة التدريس التي عافتها نفسه أخيراً ، فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحققا له بلا شك . لكن الذي حيره كثيراً هو كيف يتخلص ببساطة من كل هذه العلائق التي ربطته ببغداد وبالمدرسة النظامية وبالتلاميذ والاتباع . لقد كان في واقع الامر متردداً بين أن يظل على ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية الى العمل من أجل الآخرة ، فهو يصف حاله آنذاك بقوله «لم أزل أتفكر في الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفترها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام ومنادي الايمان ينادي

الرحيل ! الرحيل! . . »[3].

وظل على هذه الحال من التردد حوالي ستة أشهر الى ان «جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس»[4]. واحتار الاطباء حتى انقطع املهم في علاجه، فكأنه كان أمراً إلهياً ، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالي أخيراً ، إذ سهل الله على قلبه الاعراض عن الدنيا بجاهها ومالها وأصحابها ، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه «إلا قدر الكفاف وقوت الاطفال»[5] . وبمغادرته بغداد يبدأ الغزالي مرحلة جديدة من حياته.

إنه الطور الثالث من حياته الفكرية الذي يمتد من نهاية عام ٤٨٨هـ حتى وفاته عام ٥٠٥هـ . ونستطيع ان نطلق عليه طور العزلة والتصوف ؛ حيث ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثاً عن مكان يخلو فيه الى نفسه واتجه اول ما اتجه الى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول أنه قضاهما «لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى»[6]. وقد كان يقضي وقته معتكفاً في مسجد دمشق . وقد انتقل من دمشق الى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان «يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ، ثم تحرك في نفسه ـ بعد هذه المدة التي قضاها هادىء النفس مستقر المقام مع الله ـ داعي الحج فاتجه الى مكة ليؤدي فريضة الحج ويستمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام»[7].

ولما شعر بعد ذلك أنه إنما قد اتجه الى الله كلية ، ولن يؤثر فيه عودته الى الاهل والوطن عاد وكان في عودته حريصاً على «الخلوة وتصفية القلب بالذكر» رغم بعض الانشغال «بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش» التي كانت تشوش عليه صفوة الخلوة[8].

وقد ظل على هذه الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ باسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها ان يتوصل بما انكشف له في أثناء تلك الخلوات الى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة . إنه يقين الصوفية الذي أخذ الغزالي يعلمه لتلاميذه ومريديه . وشتان ما كان يعلمه لتلاميذه في استاذيته الاولى في حياة أستاذه إمام الحرمين ، وبين ما يعلمه لهم الآن ؛ انه يعلمهم الآن العلم الذي به يُترك الجاه وحب الدنيا . لقد مكث الغزالي ماشاء الله له ان يمكث ثم انتقل الى مسقط رأسه فلم يبرحها حتى وفاته في عام ٥٠٥هـ ، بعد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشاعر الروحية الفياضة . وقد تميزت حياة الغزالي الفكرية بملامح ثلاث :

اولها : إحساسه منذ صغره أنه صاحب رسالة؛ فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث ادرك ان الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكرياً في عصره إنما يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع . ولم يكن ذلك ممكناً الا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل الى حقيقة هذه الفرق وجوهر ماتدعو اليه بنفسه ، وخرج من هذا البحث المضني برفض ما تدعو اليه معظم هذه الفرق . وعبر عن ذلك الرفض في مؤلفات عديدة منها «فضائح الباطنية» و«تهافت الفلاسفة». ومن الرفض والسلب ظهرت الافكار الايجابية لديه حيث اختار في النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها الى الله .

ولقد أدى الغزالي رسالته بتمرير المنطق ـ رغم الحملة الشديدة عليه من غلاة الفقهاء ـ وإلباسه ثوباً اسلامياً في «القسطاس المستقيم» . كما حاول جر الفلاسفة الى ان يكونوا إسلاميين بدلاً من اقتصارهم على متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التي جعلتهم يخالفون دينهم في تلك المسائل الثلاث

(انكار بعث الاجساد ـ انكار علم الله بالكليات ـ القول بقدم العالم)[9]. وكان في ذلك مثالاً للمسلم الحق الـذي يعي ان الاسلام ، ليس ـ كما يردده غلاة الفقهاء ورجال الدين ـ ضد العلم ، بل هو دعوة أصيلة الى العلم ، أي علم ، إذ ان «الحق لا يضاد الحق» كما كان يردد دائماً .

أما ثاني هذه الملامح في حياة الغزالي الفكرية ، فهي سعة الأفق والايمان العميق بحرية الفكر ؛ لقد كان في ذلك مثالاً للفيلسوف الحق ، كما كان مثالاً للامام المجتهد الحق . لقد كان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين وكذلك مع الفلاسفة الخارجين على دينهم ، ومع المشركين والملحدين دون حنق او جحود لفضل أحدهم . لقد كان يتمثل جيداً الآية الكريمة : «أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» ، كما كان يعرف أهمية الالتزام بأصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط انجازاً أرسطياً يونانياً ، بل لقد بلغ من جرأته وقوة منطقه وعمق معرفته ان استخرجهما من القرآن الكريم . واكد في «القسطاس المستقيم» أنها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان[10]، وأراد بذلك ان يثبت لعامة الناس ان دفع الحجة بالحجة ، وان تقديم البرهان والدليل والاستدلال ، انما هو دعوة قرآنية يجب ان يتمسكوا بها .

كان يعي ان الاسلام رسالة عامة لجميع البشر ، وان المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الأديان والفلسفات إنما اساسها الجدل بلا تعصب ، والفهم بلا مغالاة ، والابداع بدلاً من الاتباع ، والاجتهاد بدلاً من الجمود . وإذا كان البعض سيحتج على ما نقول بـ«احياء علوم الدين» ، فإن الغزالي في «الإحياء» كان يرسم لحياة المسلم العادي الطريق السوي . أما أرباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شأن آخر . أليس هو القائل في هذا الكتاب نفسه «وانما حق العوام ان يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم ، ويتركوا العلم للعلماء»[11]. أليس هو القائل في «المضنون به على غير أهله» : «اعلم ان لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها ومن أهدى نفائس صنعة الى غير أربابها فقد ظلمها»[12] . ومصداق ذلك ما قاله في مستهل «الاقتصاد في الاعتقاد» في اطار بيانه لأقسام الكتابة والغاية منه «أنه ليس مهماً لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين»[13].

أما ثالث تلك الملامح الفكرية في حياة فيلسوفنا ، فقد كانت الصدق مع النفس الذي كان السبب المباشر في هذه الاصالة الفكرية الفريدة في التراث الاسلامي . فالغزالي لم يختر الطريق السهل ولم يركن الى الحقائق الجاهزة لدى أي فرقة من الفرق العديدة في عصره . لقد كان صادقاً مع نفسه حينما جاهر بأنه إنما يشك في ادعاءات أصحابها ، وان عليه ان يفحص تلك المبادىء التي يؤمنون بها ، وان يبحث عن الحقيقة بعقله الواعي الـذي لا يسلم بالموروث ، وبقلبه المفتوح لكل الآراء . ولقد حكى لنا الغزالي بكل الصدق مع النفس هذه التجربة الفريدة في رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك الى ان استقر به المقام اخيراً وارتاح عقله الوثاب وهدأت عواطفه الثائرة الحائرة .

ان هذه التجربة التي عاشها الغزالي وعبر عنها بصدق ووعي ، كانت على حد علمي اول وصف لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف بعد «الرسالة السابعة»[14] لأفلاطون ان اعتبرناها أدخل في هذا المجال على الرغم من انه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لأن يؤرخ فيها لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابعت في مطلع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التي حكى فيها اصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية . وكان من أشهر هذه المؤلفات كتابيّ ديكارت «مقال عن المنهج»

و«التأملات»[٥] ، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالي في «المنقذ من الضلال» يؤكد ـ دون ادنى شك لديّ ـ تأثر الفيلسوف الفرنسي بفيلسوفنا الاسلامي وأخذه عنه .

على أي حال ، لقد انعكست هذه الملامح في فكر الغزالي ، إذ نلمسها في كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية ؛ فقد واجه عصره الفكري بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير في الوقت الذي اصبح فيه بعد ذلك مسيطراً سيطرة تكاد تكون تامة على الفكر الاسلامي طيلة ثماني قرون ولا يزال هو الامام وحجة الاسلام الى يومنا هذا .

ويمكن ان يكون فهمنا للغزالي أعمق اذا ما قسمنا الحديث عن فلسفته الى قسمين ؛ القسم الاول: هو الجانب السلبي النقدي ، والقسم الثاني هو الجانب الايجابي البنائي .

أما الجانب الاول ؛ فقد ركز الغزالي فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو إخلاصه للاسلام . وكان في نقده نزيهاً موضوعياً . لقد نظر في موقف الناس من الفلسفة والفلاسفة فوجد انهم فريقان متطرفان ، فريق ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بدهي الصحة واضح البرهان ، أما الفريق الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد ، فكان ان هاجمها الغزالي ونقد تطرف الفريق الاول حيث اوضح ان الدين اذا كان ينبغي ان يُنصر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم في جميع أقوالهم حتى انكار مثل قولهم في الخسوف والكسوف ، ورغم ان ما قالوه على خلاف الشرع ، كان الدين إذن مبنياً على الجهل وانكار البرهان القاطع ، وهو مما لا يشتبه في فساده .

قال فيلسوفنا : «لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار العلوم الرياضية وأمثالها من البرهانيات ، إذ ليس في الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا في هذه العلوم تعرض للامور الدينية . ولأن ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح إذ الحق لا يضاد الحق»[٥] .

أما الفريق الثاني، الذي يتبع الفلاسفة دونما تمحيص او مناقشة ، فقد رد عليهم بان الدين لو كان حقاً ـ وهو حق ـ ما خفي على هؤلاء الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم .

وهذا الرد الذي قدمه الغزالي على الفريقين ـ كما يقول صاحب مقدمة «معيار العلم»ـ له وجهان: الاول انكار نسبة الجحود الى الحكماء إذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف في التفصيل. الوجه الثاني أنه لا يلزم من اصابة مشاكلة الحق في موضع إصابته في سائر المواضع، ولا يجب ان يكون الحاذق في صنعة حاذقاً في بقية الصنائع؛ فلا يلزم من اتقان الرياضيات احكام الالهيات مثلاً. ومن ثم فإن تقليد الفلاسفة في دعاويهم وأدلتهم جميعاً قابل للتزعزع بعواطف الاعتراض والرد. ولذلك فقد الف الغزالي تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونين بالشرائع فساد التسرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن في مجاريه[٦] .

وكما رد الغزالي على الفلاسفة وأثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة او تمحيص. فقد كشف عن أضاليل الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلاً في «فضائح الباطنية» بعد ان استكشف أسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريع الانتشار في ذلك العصر؛ فقد استفحل أمر الباطنية في عصره دينياً وسياسياً وبثّ دعاة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمي «المستنصربالله» ضد الخليفة العباسي خليفة كل المسلمين

«المستظهربالله» . ولذلك فقد هدف الغزالي من رده عليهم التقليل من خطرهم الديني والسياسي معاً[17].

ولقد كان اهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بإبطالهم نظر العقول واعتمادهم المطلق على عصمة الامام إذ يبطل ذلك الرأي ووجوب التعليم. وقد جاء رده مستخدماً الحجة المنطقية والبرهان العقلي حيث يقول مستنكراً اعتقادهم «كل ما عرفتموه من مذهبكم؛ من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأي ووجوب التعليمة بماذا عرفتموه؟ ودعوى الضرورة غير ممكنة . فيبقى النظر والسماع. وصدق السمع ايضاً لا يُعرف ضرورة فيبقى النظر ، وهذا لا مخرج عنه»[18]. إنه يؤكد في ذلك أنهم لا يملكون دليلاً عقلياً على عصمة الامام ، فما بالنا بالدليل النقلي الديني. إن مثل هذا الدليل لا يوجد على الاطلاق ؛ إذ ليس هناك معلم معصوم بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه قد أبان عن طريق الرشد وأوضح المحجة واكمل الحجة وأتم الارشاد والتعليم فقال: «اليوم اكملت لكم دينكم».

واذا كان ذلك الجانب من الرد لا يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين، فإنه ألزم للناحية الدنيوية، ويصدق اكثر على العلوم النظرية العقلية ، فليس في العقيدة ولا في الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الرأي فيها كما انه لا حاجة فيها مطلقاً لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص في هذا العلم او ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال، فالغزالي لا يرضى عن المتعلم التابع، أن كان المعلم ضرورياً في أي علم نظري فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة «ثم يرجع العاقل فيه (أي فيما يتعلم من منهج المعلم وأدلته على آرائه) الى نفسه فيدركه بنظره . وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو أفسق الخلق واكذبهم. فإنا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبيهه فلا نحتاج فيه لمعصوم»[19].

وقد أكد الغزالي في مقابل جمود هؤلاء عند آراء ما يسمونه بالمعلم او الامام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم، اكد على ضرورة اختلاف الرأي إذ ان «الفقيهان لا بد فيها من اتباع الظن فهو ضروري ، كما في التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح ، فإن كل الامور المصلحية تبنى على الظن . والمعصوم كيف يغني عن هذا الظن، وصاحب الشريعة (أي النبي) لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن في الاجتهاد وفي الاعتماد على قول أحاد الرواة عنه وفي التمسك بعموميات الالفاظ، وكل ذلك ظن عُمل به في عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته»[20].

أيمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الاسلام ان نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم ان يتحرروا وان يرفعوا القيود التي وضعوها على عقولهم، وان يزيلوا الغشاوة عن أعينهم ، وان يمتثلوا لرأي إمام معصوم؟

على أي حال ، لقد استطاع الغزالي ببراعة ان يرد على حجج الباطنية، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التي خرجوا فيها عن الدين ردوداً قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها، ومستنداً على الادلة القرآنية ان استندوا اليها .

ولا شك في ان آراء الغزالي الايجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التي خاضها. ولأن بحره كما قلنا من قبل ممتد امتداداً يكاد يكون لا نهائياً، فإننا سنقصر حديثنا على أهم ما نراه ممثلاً للروح الغزالية الحقة ، إنه المنهج! منهج المعرفة الذي يعبر بصدق عن روح الغزالي الفكرية المغامرة الحرة التي ان دخلت اطار منهج معين استنفدت كل سبله واستخلصت نتائجه وحينها تستشعر أنه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره الى منهج آخر اكثر سعة واكثر إثباتاً لليقين واكثر إدراكاً للحق.

ولنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالامساك بالحقيقة فيقول: «لقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا»[21].

ولكن أي طريق سلك هذا الفتى الذي ولع بالسعي الى إدراك حقائق الأمور منذ صغره؟؟.

إنه طريق العقل ، لقد اتبع منهجاً عقلياً يقوم على فكرتين أساسيتين ، فكرة «الشك» وفكرة «الحدس الذهني» . وهاتان الفكرتان يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيراً شافياً ضافياً حينما يقول «ان العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى منه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً، فإني إذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة. فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسبب في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا»[22].

وان كان ذلك كذلك فيما يتعلق بأنه يقيس «العلم اليقيني» بالانكشاف والحدس الذهني الذي «لا يبقى معه ريب» فأين مرحلة الشك من ذلك ! إنها بالتأكيد مرحلة سابقة منطقياً على هذا اليقين العقلي الواضح بداهة ودون حاجة لدليل ، لكنها عند فيلسوفنا لم تأت الا بعد ادراكه السابق لماهية العلم اليقيني ، حيث انه فتش بعد إدراكه لمعنى العلم اليقيني في علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة إلا «في الحسيات والضروريات». ومن هنا فقد وثق في المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول الى ذلك «العلم اليقيني» . وقد عبر عن ذلك قائلاً «فأقبلت بجد بليغ اتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني ان اشكك نفسي فيها ؟ فانتهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ايضاً»[23] . وأخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات ؟»[24].

إذن لقد بدأ الغزالي طريق البحث عن الحقيقة من الثقة في الحس والمحسوسات لكنه لم يلبث ان وجد ان شكوكاً تحيط باستخدامه أدوات الحس في المعرفة بعد ان شكَّ من قبل في التقليديات الموروثة .

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال ابراز التناقضات التي تقدمها لنا أدوات الحس وخاصة البصر فهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفس الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته»[25] .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد انتقل الى البحث في العقل ومعارفه «فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الاوليات كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً»[26] . وسرعان ما ثارت الشكوك في نفس الفيلسوف حول قيمة هذه الأوليات

العقلية ، إذ يصور لنا الغزالي الصراع الذي ثار بين الحس والعقل ، فإن كان العقل قد شك من قبل في قيمة الحس ، فإن الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالي يقول: «بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي فجاء العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر!»[٢٧] .

وقد تمهل فيلسوفنا في الحكم على العقليات وأخذ يتأمل المشكلة ، حيث «توقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا شك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها . لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حامل لها»[٢٨] .

كان ذلك هو موقف الغزالي من «الحس» و«العقل» كأداتين للمعرفة وتحليله لمدى صدق ما ينقلانه من معارف لنا . وفي ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت أبي الفلسفة الحديثة في حالة الشك التي عاشاها وفي كيفية انتقالها منه الى اليقين . وانك لواجد فقرات باكملها من «منقذ» الغزالي تتشابه حرفياً مع فقرات من «تأملات» ديكارت احياناً ومن «مقاله عن المنهج» أحياناً أخرى[٢٩] . لقد عاش الفيلسوفان التجربة المعرفية نفسها تقريباً ، ويبقى للغزالي السبق الزماني والاصالة غير المسبوقة . كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التي دامت على حد تعبيره «قريباً من شهرين» في معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت شكاً منهجياً مفتعلاً حيث اتخذ من الشك منهجاً متعمداً يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكي يعرضها على ميزان الحدس والوضوح الذاتي، فما اتضح صدقه وضوحاً لا يحتمل أي شك يؤمن به ويعتقد فيه .

ولا يظنن احد ان تلك التجربة المعرفية التي عاشها فيلسوفنا الاسلامي كانت مجرد تجربة نفسية خرج معها الى يقين الصوفية دونما اعلاء لشأن العقل الانساني وقدرته على الوصول الى اليقين ؛ فلقد كانت تلك التجربة ـ رغم أبعادها الشعورية النفسية التي وصفها صاحبها ـ تجربة واعية باهمية دور الحواس والعقل في المعرفة . لقد كان على وعي كامل بضرورة اعمال العقل الفردي في كل ما ورثه الانسان من معتقدات وآراء .

لقد اكد الغزالي قبل رينيه ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون ان صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن شأنه . بل يقام على البرهان . انظر الى قول الغزالي في «ميزان العمل»: «من الناس من يقولون الرأي عن هوى ، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو وأفلاطون ، والاغلب ان من يسمع لهم لا يطالبهم ببرهان ، لموافقة قولهم لطبعه. . . إنه لمن العجب ان السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان اكثر من نسبة الخبر الى صاحبه. مع انه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان». انظر اليه يقول «من لم يشك لم ينظر . ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[٣٠] .

ولست أجد فيلسوفاً عقلانياً قدم حججاً ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالي ؛ فلقد حصر في

«مشكاة الأنوار» نقائص ممثلة في احداها وهي حاسة الابصار فوجدها سبعة «أما الأولى : ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ؛ إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه . . أما الثانية: ان العين لا تبصر ما قرب منها قرباً مفرطاً ولا ما بعدها ، والعقل عنده يستوي القريب والبعيد ويعرج في طرفه الى اعلى السموات رقياً وينزل في لحظة الى تخوم الأرض هوياً بل إذا حقت الحقائق انكشف أنه منزه عن ان يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذي يعرض بين الاجسام فإنه انموذج من بحور الله تعالى ولا يخلو الانموذج من محاكاة وان كان لا يرقى الى ذروة المساوقة . . أما الثالثة : فهي ان العين لا تدرك ما وراء الحجاب ؛ والعقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السماوات وفي الملأ الاعلى والملكوت كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة أعني بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه . . أما الرابعة : فهي ان العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الاعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء وأسرارها ويدرك حقائق أرواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها . . أما الخامسة : فهي ان العين تبصر بعض الموجودات ، إذ تقصر على جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الأصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوى المدركة أعني قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد . . السادسة : ان العين لا تبصر ما لا نهاية له فإنها تبصر صفات الاجسام المعلومات . والأجسام لا تتصور ان تكون متناهية . . أما السابعة : ان العين تدرك الكبير صغيراً فترى الشمس في مقدار مجن والكواكب في صورة دنانير منثورة على بساط أزرق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الارض أضعافاً مضاعفة . . .»[٣١].

وبالطبع فإن تأثر الغزالي هنا بارسطو واضح ، ولست أشك في انه قرأ كتاب «النفس» او أحد شروحه او ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الاسلام كالفارابي أو ابن سينا وكانوا في ذلك متأثرين كثيراً بما نقلوه عن ارسطو ؛ فما عدده الغزالي من قصور في ادراكات العين الحسية ؛ ومقارنته بين الادراك الحسي مثلاً في الابصار وبين الادراك العقلي موجود بصورة او بأخرى في كتاب «النفس» والكتاب الاول من «الميتافيزيقا» لأرسطو[٣٢].

وعلى أي حال، فقد عبر الغزالي عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيراً واضحاً واضاف اليها الكثير من عنده . كما استنتج منها ان «العقل اولى بان يسمى نوراً»[٣٣] . واستنتج ايضاً ان «العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور ان يغلط بل يرى الاشياء على ماهي عليه»[٣٤] . لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التي اعطاها الغزالي للعقل في نظريته في المعرفة الا انه لم يتغافل عن نواقصه ، وأكد محدوديته ؛ فقد اضاف بعد كلماته السابقة ان «تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلي الاسرار»[٣٥].

لقد اكد فيلسوفنا ان العقل الانساني لا يمكنه التملص من نوازع الوهم والخيال الا بعد الموت ، اللهم إلا اذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء العقلي - النفسي يتيح للانسان مرتبة اعلى واعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التي لا تحتاج «لنظم دليل او ترتيب كلام» وهي تتم «بنور يقذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر

المعارف»[٣٦] .

لقد وصل الغزالي بنا هنا الى ارقى الدرجات المعرفية ، انها درجة «الحدس الصوفي» التي تتضاءل الى جانبها المعرفة الحسية او المعرفة العقلية الاستدلالية . ان هـذا الحدس او الكشف الصوفي يتيح المعرفة بما لا يمكن ان تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل .

ولست أرى هنا ما يراه معظم الدارسين للغزالي من أنه قد ابطل الحواس والعقل لصالح هذا «الحدس الصوفي» ، وان اسندوا في رأيهم هذا الى الكثير مما قاله الغزالي في ذلك . والذي عبر عنه بوضوح في «القسطاس المستقيم» بقوله: «أما ميزان الرأي والقياس ، فحاشى لله ان اعتصم به فإنه ميزان الشيطان»[٣٧]، فـإني ادعـوهم ان يستكملوا قـولـه في نفس الموضع «ومن زعم من اصحابي ان ذلك ميـزان المعرفـة ، فأسأل الله تعالى ان يكفيني شره عن الريبة فإنه للدين صديق جاهل»[٣٨] ؛ فهو هنا كما في كل المواضع التي يرفض فيها ميزان العقل انما يرفض تدخل العقل في مناقشة الأمور الغيبية الالهية إذ ان «هذه دقائق لا تدرك الا بنور التعليم المقتبس من اشراق عالم النبوة»[٣٩] . ففي أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالي بقوله: «اياكم ان تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً فإن ذلك شنيع منفر . . اياكم ان تخالفوا الأمر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا»[٤٠].

لقد اطمأن الغـزالي اذن الى «الحدس الصـوفي» لانه وجد فيه المنهج الاصلح لادراك جوهر هذه الامور الغيبية بما يفيضه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهـارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل . لكنه لم يقصد مطلقـاً في أي مرحلة من حياته الفكريـة الى التقليل من شـأن الحواس او العقل ؛ فلكل منهما ميدانه الذي يصول ويجول فيه دونما قيد ؛ فللحواس ان تعرف الـظاهر وتسلم معـارفها للعقـل الذي يحكم ويحلل ويستدل ويصول ويجـول في ميدان المعقـولات وآفاق الكون الشاسع يتأمله ويدلي بـدلوه فيـه وليكشف ما استطاع ان يكشف من أسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته . لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها الى ما لا يمكن ان يأتيه اليقين فيه ألا وهي الأمور الغيبية .

وما أشبه الغزالي هنا بكانط الفيلسوف الالماني العظيم في القرن الثامن عشر حينما حدثنا في «نقد العقل الخالص» عن حدود المعرفة العقلية فأكد ان العقل الانساني «محمل باسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها ان يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع ايضاً ان يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات»[٤١].

واذا كان ذلك كذلك ، فليتوقف العقل الانساني عن الجدل فيما لا يستطيع ان يصل فيه الى يقين ، وليسلم ـ من زاوية عملية أخلاقية ـ بوجود هذه الحقائق على انها افتراضات او مسلمات للعقل العملي ، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس[٤٢].

إن الغزالي وهذا شأن يخصه قد ارتضى في النهاية ان يكـون صوفيـاً رغبة في التقـرب الى الله لأن «الصوفيـة هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وان سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق واخلاقهم أزكى الاخلاق»[٤٣]. لقد ارتضى هذا الطريق الصوفي وذلك المنهج الحدسي الكشفي ايماناً بأنه الطريق الأصوب للتقـرب الى الله ، وبأنـه المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها . وليس في هذا أي تجنٍ على العقل او رفض لعلومه . ولأكرر ما نقلناه عنه من قبل «لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم» ولأضف قوله في «المنقذ»: «أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً واثباتاً بل هو النـظر في طرق الأدلـة والمقاييس . . وان العلم إمـا تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس

في هذا ما ينبغي ان يُنكر»[٤].

وقد يندهش البعض إذا ما قلنا ان للعقل - عند الغزالي - دوراً أساسياً بالنسبة للطريق الصوفي؛ إذ ان العلم اللدني لا يكون - في نظره - الا بعد استيفاء «ثلاثة أوجه أحدها: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من اكثرها. والثاني: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث: التفكر فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب.. فالمتفكر إذا سلك طريق الصواب يصير من ذوي الالباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً عاقلاً ملهماً مؤيداً....»[٥]

بل ان الغزالي قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد، اولئك الذين اذا «سكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم: أنا الحق. وقال الآخر: سبحاني ما اعظم شأني. وقال الآخر: ما في الجبة غير الله..». لقد احتج عليهم بالعقل قائلاً: «...... فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد....»[٦].

فكان الغزالي إذن يريد ان يؤكد ان من الممكن ان ينكشف للصوفي ما لا يمكن للعقل ادراكه، ولكن ليس من الممكن اطلاقاً ان يكشف له عن شيء يحكم عليه العقل بالاستحالة. فالعقل هو الميزان الذي فيضه الله للانسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها.

ان الغزالي إذن فيلسوف عقلاني في المقام الاول. يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل. كما يعرف متى ينبغي ان يتوقف كلاهما، وتكون المعرفة بعد ذلك - ان أردنا مواصلة الطريق - موكولة للحدس الصوفي، الذي هو درجة معرفية عليا - تأتي بعد ما تستوفي طرائق المعرفة الاخرى عملها وتحصل النفس علمها - كما انه في نفس الوقت موقف من الحياة واتجاه بالكلية الى الله. ولذلك فهي درجة مقصورة على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص.

لقد قدم الغزالي نظرية نظرية في درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود، كما تميزت بأنه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية الى الاسلام واستخرج معالمها من «القرآن». فكان اول من حاول بحق إقامة نظرية المعرفة على قاعدة اسلامية وطيدة. وفي تصوري ان هذا هو جوهر ما حاوله الغزالي من جهد مضنٍ على مدار مؤلفاته وخاصة في «القسطاس المستقيم» الذي حاول فيه أسلمة المنطق، و«المنقذ من الضلال» الذي قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولاً أسلمة المعرفة.

وفي هذا الاطار الجديد فليتنافس الباحثون في درس الغزالي وفهمه دونما حدود. فهو عبقرية فلسفية اسلامية اصيلة لم تلق بعد الانصاف الذي تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء في الفلسفة أم في الدين، رغم آلاف الصفحات التي كتبت عنه شرقاً وغرباً.

الهوامش

(١) د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري: دار الشروق، القاهرة - بيروت، بدون تاريخ، ص٣١٨ - ٣١٩ وأيضاً ص٥٧ وما بعدها.

(٢) أنظر: في حياة الغزالي: د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م، الفصل الثاني، ص١٨ وما بعدها.

(٣) أبـو حامـد الغزالي : المنقـذ من الضلال: القـاهرة، مكتبـة الجنـدي ، ١٩٧٣م، ص ٧١ .

(٤) المصدر نفسه: ص ٧٢ ـ ٧٣ .

(٥) المصدر نفسه: ص ٧٤ .

(٦) المصدر نفسه .

(٧) المصدر نفسـه : ص ٧٥ .

(٨) المصدر نفسه .

(٩) أنظر في ذلك : الغزالي: تهافت الفلاسفة .

وكذلك: المنقذ من الضلال: ص ٥١ ـ ٥٢ .

(١٠) انظر: الغزالي: القسطاس المستقيم: المنشور في «القصور العوالي من رسائل الغزالي» ، الجزء الاول، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، بدون تاريخ، ص ٩ وما بعدها .

(١١) الغزالي: احياء علوم الدين، الجزء الثامن، ص ٦٣.

(١٢) الغزالي: المضنون به على غير أهله: المنشور في «القصـور العوالي من رسائل الغزالي» ، الجزء الثاني ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة، ط٢ ، ١٩٧٠م، ص ١٢٥ .

(١٣) الغـزالي: الاقتصاد في الاعتقـاد : تحقيق مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٢٠هـ ، ص ٣ .

(١٤) انـظر : Plato: Letter v11 In Phaedrus and Letters v11 and v111, translated by w. Hamilton, Penguim Books, 1973.

(١٥) انظر : مقدمة تحقيق : معيار العلم في فن المنطق للغزالي ، ص ٨ .

(١٦) المصدر نفسه : ص ٨ ـ ٩ .

(١٧) انظر : مقدمة د. عبدالرحمن بدوي لكتاب: الغزالي: فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت، بدون تاريخ، ص . ح .

(١٨) الغزالي : فضائح الباطنية: ص ٨٦.

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٨٧.

(٢٠) المصدر نفسه: ص ٩٦.

(٢١) الغزالي : المنقذ من الضلال: ص ٢٥ .

(٢٢) المصدر نفسه: ص ٢٦ .

(٢٣) هو يقصد هنا أنه بدأ يشكك في قيمة المحسوسات بعد ان تشكك قبل ذلك في التقليديات ، أي في كل ما هو تقليد أعمى مما كان شائعاً في عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فإن كان أبواه يهوديان أصبح يهودياً ، وان كانا من النصارى يصبح نصرانياً . . وهكذا. [انظر: المنقذ: ص ٢٥ ـ ٢٦] .

(٢٤) المصدر نفسه: ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٢٥) المصدر نفسه: ص ٢٩ .

(٢٦) المصدر نفسه: ص ٢٩ .

(٢٧) المصدر نفسه .

(٢٨) المصدر نفسه : ص ٣٠ .

(٢٩) انظر : Descartes: Discourse on Method and the Meditations: translated by F.E.Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

لقد وجدت فيما وجدت بعد ما كتبت هذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدي زقزوق في كتابه «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» ولشد ما دهشت من انه شغل بنفس القضية التي ترددت في اثارتها بوضوح وهي قضية تأثر ديكارت بالغزالي وهل قرأ ديكارت «منقذ» الغزالي أم لا ؟!. ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه في هذه القضية في مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن ان احد الباحثين التونسيين وهو الكعاك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب «المنقذ» للغزالي ، ووجد ان ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالي الشهيرة «الشك اول مراتب اليقين» ووضع تحتها خطاً احمر ثم كتب على الهامش ما نصه «يضاف ذلك الى منهجنا». [انظر : د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلوالمصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١م ، ص٦].

ولست أجد أي مجال للتشكيك في هذه الرواية حيث ان ذلك واضح للعيان إذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الاشارة اليها ونص الغزالي. ولست ادري متى نفيق ونعيد النظر في فهم الغزالي لا على انه هدم الفلسفة في الشرق. كما نعيد النظر فيمن يلقب بأبي الفلسفة الحديثة في أوربا؛ فليس من شك ان الغزالي لو كان قد فهم جيداً لكان له نفس التأثير الذي كان لديكارت ؛ فالمنهج هو نفس المنهج ، والفلسفة المدرسية الأرسطية التي هاجمها ديكارت هي نفسها التي كان الغزالي يهاجمها قبله بخمسة قرون .

(٣٠) هذه النصوص نقلاً عن : د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩ . وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت في: Descartes: Discovrse on Method: Ch.1, P.33 — 34, Ch.2, P. 39 — 40.

وانظر المواضع نفسها في الترجمة العربية لمقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م ، ص ١٦١ وما بعدها.

وقارن ايضاً: Bacon F.: Novum Organum: in Grat Books of the Wertenm World), ed. R.M.Hutchins, Vol.30, The University of Chicago, Chicago, 1952, ch.I.ff.

وانظر : ماقاله هنا: د. زكي نجيب محمود في «المعقول واللامعقول» حيث أقام مقارنة بديعة بين ما قدمه الغزالي من عناصر منهجية خطيرة في التفكير وبين ما قدمه ديكارت وبيكون ، وقد اكد من هذه المقارنة أسبقية الغزالي بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين في تقديم الاساس المنهجي الصحيح للتفكير العلمي (ص ص ٣٢٠-٣٣٥).

فقد اكد ان الغزالي صاحب منهج علمي يكاد يجمع كل اطراف المنهج الرياضي عند ديكارت والمنهج التجريبي عند بيكون. إذ «يكاد لا

يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطاً من شروط النظرة العلمية التي نثر اصولها على صفحات كتبه نثراً. (ص٣٢٠).

(٣١) الغزالي: مشكاة الانوار: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، في «القصور العوالي من رسائل الغزالي»، الجزء الثاني، مكتبة الجندي بالقاهرة، ط٢ ١٩٧٠م، من ص٨ - ١٠.

(٣٢) انظر: ارسطو: كتاب النفس: ترجمة د. احمد فؤاد الأهواني، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٤، ك٣ - ف٤ وما بعده، ص١٠٨ - وما بعدها.

وانظر كذلك كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٨٧ وما بعدها.

وأيضاً: Aristot Le: Metaphysica, B.I — Ch. 1 — 2, pp. 980a — 983a, ranslated by W.D. Ross, in (Great Books of the Western World, p.8 — vol.1 pp. 499 — 501.

(٣٣) الغزالي: المصدر نفسه، ص٨.

(٣٤) المصدر نفسه: ص١١.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) الغزالي: المنقذ من الضلال ص٣١.

(٣٧) الغزالي: القسطاس المستقيم: ص١٠.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر نفسه: ص١٣.

(٤٠) المصدر نفسه: ص٨٠.

(٤١) كانط: نقد العقل الخالص: فقرة مأخوذة من ترجمة د. عثمان أمين لبعض نصوص كانط في كتابه: رواد المثالية في الفلسفة الغربية: دار المعارف، القاهرة. ١٩٦٧م، ص١٨٨.

(٤٢) كانط: نقد العقل العملي، أنظر: المرجع السابق نفسه للدكتور عثمان أمين، من ص٢٤٥ - ٢٤٧.

(٤٣) الغزالي: المنقذ من الضلال: ص٧٥.

(٤٤) المصدر نفسه: ص٤٩.

وانظر كذلك: معيار العلم في فن المنطق: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م، ص٣٩ وما بعدها.

(٤٥) الغزالي: الرسالة اللدنية: منشورة بالجزء الثالث من «القصور العوالي من رسائل الغزالي» ص١٢٢.

(٤٦) الغزالي: مشكاة الأنوار: ص١٩.



د. سامي سعيد الاحمد

العراق في كتابات اليونان والرومان

كان تأثير الحضارة العراقية القديمة على مختلف جوانب الحضارة اليونانية كبيراً بعيد الغور قد لا يدانيه تأثير منطقة اخرى عليها ربما عدا مصر . ويمكن تلمس تلك التأثيرات بسهولة في العادات الاجتماعية والمعتقدات الدينية والانظمة السياسية والأدب والتقويم وحقول الجغرافية والرياضيات والفلك والطب وغيرها[1]. غير ان حجم هذا التأثير الضخم لا يتناسب مع قلة الكتابات التي دونها اليونانيون انفسهم عن بلاد الرافدين. فالكتاب اليونانيون الذين تعرضوا في كتاباتهم الى العراق كانوا قليلي العدد تفتقر مدوناتهم الضئيلة في الغالب الى الدقة والضبط، جاءت مثقلة بالمعلومات المرتبكة وحتى الاسطورية ، بالرغم من اكبارهم لحضارة البلد ورجالاته. أما المصادر الرومانية فهي الاخرى قليلة بالرغم من تميزها بالدقة والموضوعية احياناً. وهناك كتابات ليونانيين عاشوا خلال الحكم الروماني وكتبوا باليونانية أمثال سترابون وآخرين من ايطاليا عاشوا خلال حكم الرومان وكتبوا باليونانية ومنهم ديودوروس الصقلي الى جانب مؤرخين كتبوا باليونانية او اللاتينية وهم من اقطار عربية امثال بطليموس من مصر ولوقيانوس واميانوس مارسيلينوس وغيرهم من سورية. وبالوقت الذي لن نتعرض الى ذكر أي كاتب من امثال الاخيرين فسوف نعالج الكتاب الآخرين ونناقش مدوناتهم حسب التسلسل الزمني وبصورة مقتضبة للغاية نظراً لطول الموضوع وتشعبه .

يصعب معرفة اول كاتب يوناني تعرض الى بلاد الرافدين في الوقت الحاضر، وربما يكون هكتيوس الملطي (٥٥٠ - ٤٧٦ق.م) الذي نعرف عن اعتماد هيردوتس عليه كثيراً. فقد الحق هكتيوس، بما وصل الينا من شذرات متفرقة له ، ثبتاً وربما وصفاً للاجزاء التي كانت تحتلها الدولة الأخمينية (الهيخامنشية) حتى حدود الهند. ونظراً لعدم وصول كتاباته كاملة الينا فيصعب معرفة ان كان قد كتب عن العراق وأحواله عدا بعض الامور القليلة التي وصلت الينا. فقد تصور الخليج العربي اكثر سعة مما تصوره انا كزيماندر من القرن السابع ق.م. بشكل يقرب من البيضوي يضيق عند النهاية التي يتصل بها في البحر العربي في وقت ظل فيه نهرا دجلة والفرات يصبان على انفراد في الخليج العربي. علماً بان اناكزيماندر جعل الخليج العربي مفتوحاً على البحر العربي. وذكر هكيتوس بصورة عابرة سيتيس[2] وهي قصبة عراقية يضعها باحث قرب مدينة واسط على شط الحي بمنطقة الغراف ويفضل آخر احتمال كونها على مقربة من الحومانية الواقعة على مسافة قليلة من العزيزية[3] .

يعتبر هيردوتس (حوالي ٤٨٠ - ٤٢٥ق.م) ، حسب

كلية الآداب - جامعة بغداد

الدليل المتوفر الآن، أول من كتب عن العراق بشيء من التفصيل. علماً بان هيللانيكوس المعاصر لهيردوتس قد تكلم عن سردانابولوس الملك الاسطوري الذي اعتبرته المصادر اليونانية ـ الرومانية آخر ملوك الأشوريين[٤]. ويجعل فيريسيديس الذي ربما عاصر هيردوتس او سبقه بقليل والمولع بالاساطير، أكينور بن نبتون متزوجاً من دامنو ابنة بيلوس ملك بابل الاسطوري والتي رُزق منهما بفوينكس، ايسايا وميليا. وتزوجت الاخيرة من داتوس واقترنت ايسايا من ايجيبتوس[٥]. كما ألف ديموكريتوس المعاصر لهيردوتس كتاباً بعنوان (عن كتابات كهنة بابل المقدسة) حيث يقول ديوجينس ليرتيوس ان الملك الفارسي احشويريش الاول كافأه للمساعدات التي قدمها لحملته ضد اليونان بان ألحق به كهنة بابليين علموه الفلك واللاهوت. فعلى الرغم من ادعاء هيردوتس بانه قد زار العراق الا ان كتاباته تؤكد بانه لم يزر العراق بل انه لابد وان استقى معلوماته عنه من مصادر اخرى. وكانت المعلومات التي اوردها مهمة ومتنوعة، جغرافية، دينية، اجتماعية وتاريخية على الرغم مما تضمنته من ارتباك ومبالغة وبعد عن الحقائق. فقد استعمل هيردوتس لفظتي بلادآشور وبابل كمدلولين لمنطقة واحدة بقوله (في بلاد آشور كثير من المدن الكبيرة أشهرها في هذا الوقت بابل ولو بعد سقوط نينوى انتقل مركز الحكومة)[٦]. فبالوقت الذي تدل فيه العبارة على معرفته بان نينوى من مدن آشور وكانت مركزاً للدولة فان اعتباره بابل مدينة في بلاد آشور واضح. ثم يذكر بان نسبة المطر في بلاد آشور قليلة مما جعلها تعتمد في ريها على أنهار المنطقة[٧]. وهذا القول يصدق على بلاد بابل وليس على آشور التي تكون نسبة المطر فيها اكثر من الاولى وتعتمد زراعتها على الديم ثم الانهار. وفي نظر هيردوتس تأتي بلاد بابل في المقدمة بين اقطار العالم التي عرفها آنذاك في انتاج الحبوب. فالحبوب فيها، حسب ادعائه، تدر ما بين ٢٠٠ .. ٣٠٠ ضعف وعلى الأخص من منتوجي الحنطة والشعير. علماً بان ستراتون يجعل انتاجية الشعير ثلثمائة ضعف[٨]، في وقت يؤكد فيه ثيوفراستوس من اوائل القرن الثالث ق. م[٩] وتلميذ ارسطو ويؤيده بلني الكبير[١٠] بان الحبوب في بلاد بابل تحصد مرتين بالسنة وبعد ذلك تطلق عليها الحيوانات، واذا لم يفعلوا ذلك فان انتاج الارض يكون خمسين ضعفاً واذا ما فلحت الارض بصورة طيبة تكون الانتاجية مائة ضعف.

وفي هذه الارقام مبالغة عظيمة ولكنها تدل على السمعة التي كانت للعراق في مجال الري وخصوبة التربة وهي شهرة لها مايبررها. فالعراقيون أول الامم التي اتقنت فن الارواء وايصال الماء الى مسافات بعيدة عن الانهار وعمل السدود والخزانات والمبازل وان اعمال الحاكم أنتمينا في العصر السومري القديم والملوك آشور ناصربال الثاني وسنحاريب الاروائية تعتبر قمة ماوصل اليه الأقدمون في هندسة الري. وقد اكد زينغون في كتابه الصعود مهارة العراقيين في توزيع الماء والارواء وتوصيله الى اي جزء من بلدهم[١١].

وقد برهنت البحوث الحديثة بطلان ومبالغات كل الارقام التي قدمها هؤلاء الكتاب من يونان ورومان حول أنتاجية الارض، فاذا أخذنا بنظر الاعتبار الفترة المتأخرة التي كتب بها هيردوتس (القرن الخامس ق. م) فان الانتاج الزراعي قد قلّ كثيراً في جنوب ووسط العراق عنه في العصور الاولى نظراً لفقدان الاراضي لقوتها الانتاجية بفعل كثرة الاستعمال وطغيان الملوحة على التربة والتي ظهرت طلائعها، كما توضح النصوص المتوفرة، في منطقة لكش منذ العصر السومري القديم (خلال الالف الثالث ق. م) واخذت تتفاقم بمرور الزمن[١٢]. وعن معدل الانتاج فتلْقي وثيقة من حوالي القرن الرابع عشر ق. م الضوء عليها حيث تذكر اثنى عشر لتراً من الحبوب للأيكر الواحد تنتج ٧٢٦٠

لتر أي حوالي ٣٤ ضعفاً . واذا أخذنا بنظر الاعتبار انخفاض الانتاجية من زمن الوثيقة حتى عصر هيردوتس فتكون النسبة أقل من هذا الرقم في وقت الاخير . غير ان العراق اشتهر منذ القدم في زراعة الحنطة والشعير على وجه الخصوص وكان للسهول الآشورية شهرة في هذا الباب . أما ما ذكره هيردوتس عن انعدام أشجار العنب والتين والزيتون في بلاد الرافدين فلا صحة له حيث نعرف ان العنب كان معروفاً منذ العصر السومري القديم وان دهشة كلكامش ، كما نقرأ في الملحمة، عند رؤيته العنب الاسود اللون خلال سفرته غرباً قد تدل على عدم هذا النوع من العنب فقط في العراق وقت تدوين الملحمة (ربما حوالي القرن الثامن عشر ق.م.). وتدل الاحصائيات على كثرة اشجار العنب في شمال العراق خلال العصر الآشوري المتأخر وان جنوب العراق كان يستورد احسن خموره المستخلصة من العنب من الشمال. وان كثرة اشجار العنب في المنحوتات الآشورية يدل على كثرته . اما التين فقد زرعوه منذ العصر السومري القديم وورد في لوح من موقع تل حرمل اربعة انواع منه وجاء في لوح من اوغاريت بشمال سورية ذكر نوع من التين اسمه سوبارتو (شمال العراق) مما يدل على جلبهم اياه من شمال العراق . كما عرفوا الزيتون ايضاً غير انه لم يكن من النوع الجيد واستخرجوا منه زيتاً . وان ادعاء هيردوتس بان النخيل كان منتشراً في بلاد آشور فلا أساس له من الصحة لأن هذه الشجرة تنمو كلما اتجهنا جنوباً من موقع تكريت الحالية وتندر ثم تنعدم كلما اتجهنا شمالاً عنها . وفي الوقت الذي كثرت استعمالات العراقي القديم للتمر ومستخرجاته بحيث ان قصيدة بابلية (ذكر سترابون خطأ كونها فارسية)[١٣] حصرت فوائد النخلة في ثلثمائة وستين واخرى تدمرية بما يقارب الثمنمائة فليس من بينها ما زعمه هيردوتس من صنع أهل بابل لنوع خاص من الخبز منه الا اذا قصد الخبز الذي يحوي شيئاً من التمر . وذكر هيردوتس عن ربط البابليين لأغصان ذكور النخل بتلك للانثى كيما يتم التلقيح وهي طريقة غريبة لم يمارسها العراقيون ولابد وانها كانت من تخيلات هيردوتس نفسه[١٤] . وقد أصلح ثيوفراستوس رأي هيردوتس المغلوط هذا[١٥] . وشبّه زينفون التمر في عذوقه بالعنبر[١٦] وكذلك فيلوستراتوس[١٧] . وفصل ثيوفراستوس في تكاثر النخيل بالعراق من الفسائل التي تخرج من جذور الشجرة الأم وأحياناً تؤخذ الفسيلة كبيرة بطول حوالي ثلاثة اقدام وتزرع في ارض رطبة .

والتمر، بقوله، على انواع عدة احسنها نوع يدعى الملكي (قد يكون السلطاني الحالي) الذي ينمو قرب بابل . واكد بان البابليين يعملون الحبال من ليف النخلة ومن خشبها أثاثاً وسقوفاً لبيوتهم وهو خشب ناعم ، كما يصفه، يسهل العمل به قوي ولكنه كثير الألياف .

وتعرض ثيوفراستوس ايضاً الى قدم زراعة النخل في جنوب العراق لوجود التربة والمناخ الملائمين لنموها[١٨] . ويكرر هذه الحقائق بلين الكبير[١٩] ويقول سترابون ان العراقيين يستخرجون منها كل شيء من خبز وخمر وحتى عسل وحبال ووقود وعلف للحيوان . وتعرض زوسيموس المؤرخ اليوناني من النصف الثاني للقرن الخامس الميلادي الى غنى العراق بالنخل وكثرته فيه .

يذكر هيردوتس بان (الفرات عند بابل سريع وعميق وعريض وهو ينبع من أرمينية . ويصب في البحر الاحمر) . الواقع ان فرع نهر الفرات الذي تقع عليه بابل (الأراختو ويسمى كرانيس ايضاً) قد صار منذ حوالي ١٠٠٠ق.م . الفرع الرئيسي للفرات وبذلك تكون عبارة هيردوتس الخاصة بسرعة وعمق وعرض الفرات عند بابل زمانه صحيحاً . ويجعل سترابون عرض الفرات عند بابل ستاداً واحداً (٢٠٠ ياردة) . اما كلام هيردوتس في انصباب ماء نهري دجلة والفرات في البحر الاحمر (الارتيري) فتدل على عدم معرفته بوجود الخليج العربي واعتباره الرافدين

يصبان رأساً في البحر الارتيري (البحر العربي الحالي). وان جهل هيردوتس بوجود الخليج العربي وبالتالي باهميته الكبرى في التجارة وتدفق منتجات العالم الخارجي عن طريقة الى كافة أرجاء العراق فسورية وآسيا الصغرى عن طريق نهر الفرات، اذا ما درس في ضوء اهتمام هيردوتس بالتجارة وولعه بالبضائع والاسواق والمواصلات ووسائل النقل والأمان على الطرق العامة لاستنتجنا بانه لم ير العراق بعينيه.

وضع هيردوتس مدينة اوبيس المهمة زمانه على جانب دجلة الشرقي عند اتصاله مع نهر الكندس (ديالى) ويؤيد ذلك اريانوس وسترابون[20] وهو يقين اكثر صحة من وصفها على مصب العظيم (الفسكوس) كما فعل زينغون في كتابه الانابيسيس (الصعود) الا اذا كان الاخير قد اطلق خطأً على نهر الكندس اسم العظيم حيث يذكر وجود جسر عند اوبيس والمعروف استحالة تشييد جسر مهما يكن نوعه عند موضع اتصال العظيم بدجلة الى جانب معرفتنا بكون اوبيس من نقاط عبور دجلة ويسميها زينغون المدينة الكبيرة ويؤكد اهميتها التجارية .

من الامور التي يؤآخذ عليها هيردوتس هي عدم تمحيصه الاخبار التي يسمعها من مخبريه خلال أسفاره او ما يقرأها في مصادره ومن هذه القصة التي رواها عن غضب الملك كورش الفارسي على نهر ديالى . فقد اخبرنا بان كورش قد أقسم يميناً ان يعاقب هذا النهر لانه أغرق الحصان الأبيض المقدس الذي يسحب عربة أورفرد[21]، بان حفر منه ثلثمائة وستين نهراً جديداً (جاعلاً منه نهراً صغيراً تتمكن المرأة من عبوره دون ان تبتل ركبتاها). فبالوقت الذي لم يُعرف عن عبادة كورش للخيل قد يكون معنى العبارة توسيع كورش لشبكة القنوات الاروائية في منطقة ديالى التي نعرف عن اهميتها الزراعية قديماً[22]، غير ان النصوص المتوفرة حالياً لا تذكر حتى ولا تشير الى اي نجرك لكورش في هذا المجال. ووصف هيردوتس نهر الكندس بانه ينبع من الجبال الماتية ويسير في بلاد الدردانين. وتسمية الماتية (الماذية) نسبة الى قبائل الميديين المنتشرة في المنطقة، والحقيقة ان اكثر مصادر نهر ديالى تتأتى من جبال هذه المنطقة ، ولا نعرف ماذا قصد هيردوتس بالدردانين هنا لأن الدردانين في المصادر اليونانية هم من سكنة الطرواد في غرب بلاد الأناضول.

تعرض هيردوتس الى بعض المدن العراقية فذكر نبذة عن ايس وقدّم معلومات مفصلة عن بابل. فتقع الاولى، على حد وصفه، على نهر الفرات وعلى مسيرة ثمانية ايام من بابل وتنتج القار[23]. وايس (ايد، توتتول) هي هيت الحالية التي كانت ولا تزال غنية بالقار وجاء تقديره لبعدها عن بابل (حوالي ١٨٥ ميلاً) معقولاً. وقال عن بابل بانها تقع في وسط سهل واسع، رباعية الشكل قطرها اربعمائة وثمانون ستاد (غلوة وتساوي حوالي ثمن الميل اي ٢٠٠ يارده) وطول كل ضلع منها ١٢٠ ستاد فيكون قطرها ٦٠ ميلاً وكل ضلع ١٥ ميلاً. وفي هذه الارقام مبالغات فظيعة الا اذا كان قد ادخل ضمنها الريف المجاور حتى بورسيبا (خرائب برس نمرود الحالية). ويظهر انه هو نفسه قد استغرب لهذه السعة حيث يقول (لا تدانيها بالسعة والعظمة أية مدينة اخرى او تقاربها). وبابل، على حد وصفه ، محاطة من كل الجهات بخندق عميق، عريض مليء بالماء يقع امام السور وعرض الاسوار خمسين ذراعاً ملكياً (تعادل ٨٥ قدم) وارتفاعها ٢٠٠ ذراع ملكي (٣٣٥ قدم) وهو مشيد من الطابوق سواء المفخور منه او اللبن المقوّى بالقار مع طبقات من القصب بين الصفوف. وقدر عدد بوابات بابل بمائة، بكل ضلع ٢٥ وكون الطرق التي تؤدي الى هذه البوابات مستقيمة وبذلك فان المنطقة جميعها مقسمة الى مربعات، وخارج كل بوابة طريق منحدر يؤدي الى النهر[24]. وكانوا يزرعون بين البنايات والبيوت البساتين والحدائق حتى

يستخدموا محصولاتها عند الحصار. وقد ذكر لنا الكاتب الروماني كوينتوس كورتيوس روفوس من القرن الاول الميلادي وجود منطقة فارغة في بابل لم تشد فيها عمائر من أي نوع تماثل البوميريوم عند الرومان. وظهر ان بابل على ضفة الفرات اليمنى فعلاً كانت مربعة الخطة تقريباً وان خندقاً عرضه بين ٢٠ - ٨٠ متراً كان عند قدم السور الخارجي يترك النهر ثم يعود اليه في كلا النهايتين. ويبدو ان ارقام هيردوتس الخاصة بالاسوار لم يصدقها كتيسياس الذي جعل طولها ٦٥ ستاد أي اقل من سبع الرقم الذي قدمه هيردوتس لها. غير ان كتيسياس لم يقلل كثيراً من ارقام ارتفاع الاسوار التي أوردها هيردوتس والتي جعلها ٥٠ قامة (٣٠٠ قدم). كل هذه الارقام صعبة التصديق مما جعل الكتاب الكلاسيكيين اللاحقين يعملون على تقليلها (عدا أوروسيوس من القرن الخامس الميلادي الذي جعل عرض السور ٣٧٥ قدم). فكوينتوس كوريتوس روفوس يجعل الارتفاع مائة ذراع (١٥٠ قدم) والعرض ٣٢ قدم غير انه يذكر حقيقة كون قطر الاسوار ٣٦٨ ستاد[٢٥]. ويقلل كليتارخوس من حوالي ٣٠٠ق.م. هذا الارتفاع الى النصف (يجعله ٥٠ ذراع) وتبنّى سترابون الرقم الاخير للارتفاع وجعل العرض ٣٢ قدماً وقطر السور ٣٨٥ ستاد مؤكداً ان سقوف الأسوار تسمح بمرور عربتين كل منهما بحصانين تسيران باتجاهين مختلفين ويجعل الاسوار احدى عجائب العالم السبع[٢٦]. ومن الصعب جداً التوفيق بين هذه الارقام المتضاربة وربما يعود بعضها الى السور الداخلي والآخر الى السور الخارجي.

ومن الجدير بالذكر ان الاسوار التي اعتبر كثيرون هيردوتس شاهد عيان لها قد خربت بسنين قبل ولادة هيردوتس نفسه. وحوت الاسوار، برأي هيردوتس، أبراجاً تعلو فوقها وتصل الى ارتفاع ١٠،١٥ قدم. ويجعل كوينتوس روفوس ارتفاع الأبراج عشرة اقدام ويقدرها سترابون بخمسة عشر ويقول ديودوروس الصقلي ان عددها ٢٥٠ وهي اقل عدداً في الجهة الغربية حيث الاهوار[٢٧]. وان مدينة بابل على ضفة الفرات اليمنى كانت فعلاً على شكل مربع غير منتظم بجوانب يزيد طولها عن ميل واحد. وفي زمن الملك نبوخذنصر الثاني ضمت منطقة اضافية على جانب النهر الغربي فصار المربع مستطيلاً مع اطول بُعدٍ له ميل ونصف. والاسوار مزدوجة سمك الداخلي ٦ر٥ متراً والخارجي حوالي ٧ر٣ متراً وتمت تقوية السورين في اماكن بأبراج بارزة مع اخرى صغيرة تبرز فوق الشرفات المفرجة المسننة[٢٨].

كتب هيردوتس ع معبد الاله بيلوس (مردوخ) وكونه محاطاً بسور مربع طوله ميل واحد (ربع ميل لكل ضلع) وفيه برج (زقورة) مربعة الشكل من الحجر الصلد طول ضلع قاعدتها ستاد واحد تتألف من ثمان مربعات فوق بعضها (يظهر انه اعتبر المعبد الصغير في قمة الزقورة المربع الثامن). ويكون الصعود الى البرج بواسطة سلم من الخارج تدور حول الأبراج (طبقات الزقورة) وعندما يصل الصاعد الى الوسط يجد مكاناً للاستراحة به كراسي. وفي المعبد الواسع بالقمة سرير بحجم كبير مزين مع منضدة ذهبية لا تبقى فيه ليلاً الا امرأة واحدة يختصها الاله نفسه من بين نسوة البلد (ربما حلت محل تمثال الالهة صاربانيتوم). وفي المعبد الارضي هناك تمثال مردوخ (الذي يطابقه هيردوتس مع الاله زووس رب الارباب اليوناني) من الذهب وأمامه منضدة ذهبية كبيرة وعرش يجلس عليه. وهناك مذبحان خارج المعبد واحد ذهبي لصغار الأضاحي والثاني كبير للاضاحي الاخرى. وعلى الاخير يحرق الكلدانيون (يقصد الكهنة) البخور. ثم يقول ان هناك تمثالاً من الذهب ارتفاعه ١٨ قدم حاول الملك داريوش الاول سرقته وقتل ولده أحشويريش الكاهن البابلي الذي منعه من حمله[٢٩]. ويطلق سترابون على معبد مردوخ اسم قبر بيلوس وقال انه مهدم منذ

زمن احشويريش . ويجعل ارتفاع البرج (الزقورة) ستاداً واحداً وبشكل هرمٍ خماسي الضلع مشيد من الطابوق وابعاده ستاد واحد من كل جهة. ثم تعرض الى محاولة الاسكندر اصلاحه واستخدامه عشرة آلاف عامل لذلك عملوا لمدة شهرين وتركه له لسعته[30]. ويذكر ديودوروس وجود ثلاثة تماثيل ضخمة في الغرفة باعلى الزقورة قبل الاحتلال الفارسي الى بيلوس ، بعلت (صاربانيتوم) BELTIS وريّا (عشتار). وأمام تمثال بعلت أسدان ذهبيان وقربهما حيتان ضخمتان من الفضة زنة كل واحد ٣٠ طالين مع منضدة طولها ٤٠ قدم وعرضها ١٥ أمام التماثيل وعليها كوبان ضخمان للشرب وحيتان. ويحوي المزار منقلتين وثلاث طاسات ذهبية واحدة لكل إله. وفي الوقت الذي يعتبر فيه هيردوتس وديودوروس وابيدينوس ودايونيسيوس بيرغينيس من نهاية القرن الثالث والشاعر اللاتيني كلوديانوس نهاية القرن الرابع ، بيلوس الهاً بابلياً ويطابقونه مع مردوخ فان آخرين منهم كونيتوس روفوس، سترابون ، بلني الكبير والشاعر اليوناني نونئوس من القرن الخامس الميلادي واصطيفان البيزنطي ويوستاثيوس من القرن الثاني عشر الميلادي ، يعتبرونه ملكاً لبابل وحتى ان سترابون مقتنع بان معبد بيلوس في بابل هو قبر هذا الملك ووضع بلني عبادة الأشوريين له[31]. وهذا الاختلاف ناتج عن خلط الكتاب الكلاسيكيين بين مردوخ الذي سُمي بعل (بيلوس) والاله أداد الذي سُمي هو الآخر بعل (بيلوس). علماً بان هيردوتس يعتبر الملوك الآشوريين من نسل نينوس وهي حقيقة أكدها من بعده كتيسياس بشهادة ديودوروس[32]. كما وصف زنيفون وكتيسياس الزقورة وأطلق عليها الاول الهرم ولكنه قال انها تشبه برجاً ارتفاعه ٢٠٠ قدم وعرضه في القاعدة مائة قدم ولم يبين سبب بنائها. وبالغ كتيسياس في ارتفاعها حيث جعله اكثر من ميل وعرضها ١٠ ستاد وقال ان سميراميس شيدتها فوق جثة زوجها نينوس غير انه وضعها في نينوى التي جعلها على نهر الفرات[33]. كما ذكر الزقورة امينتاس من القرن الرابع ق.م. وأطلق عليها اسم قبر ساردانابولوس ووضعها مثل كتيسياس في نينوى ، وتعرض لذكر الزقورة ايضاً الشاعر الروماني اوفيد وجعلها على مقربة من بابل[34].

ان معبد الاله مردوخ (الأي زاكيلا) مطمور الآن تحت كتلة كبيرة من الاتربة يزيد ارتفاعها عن ٢١ متراً ويقدر التراب الذي فوقه وتتطلب ازالته ٣٠ الف متر مكعب. وهو فعلاً مكون من قسمين الاول وهو الزقورة والثاني المعبد الارضي والاثنان محاطان بسور مقدس. ويظهر ان المعبد مشيد باللبن وبشكل مكعب ظل من طول ضلعه حوالي ٦٠ متراً ويمكن رؤية بقايا ثلاث طبقات من مدرجاته في الجهة الجنوبية الشرقية. وفي لوح يرقى الى فترة الاحتلال السلوقي مستنسخ عن آخر اكثر قدماً نقرأ عن طبقات الزقورة وطول وعرض وارتفاع كل طبقة ، ظهر منه ان زقورة بابل ذات ست طبقات والسابعة هي المعبد العالي مكونة من طبقتين وهي واسعة ذات صحن وست غرف ومحاريب وحجرة نوم ومدخل وغرفة خزن. وظهرت هذه الارقام مقاربة لقياسات البعثة الالمانية. وكانت أبعاد الزقورة حسب تحريات الالمان للطول والعرض والارتفاع هي ٩١ر٥٠، ٩١ر٥٠ متراً، و٣٣ر٥٥ متراً للأولى ٧٩ر٣٠، ٧٩ر٣٠، ١٨ر٣٠ متراً للثانية و٦١، ٦١، ٦ر١٠ متراً للثالثة و٥١ر٨٥، ٥١ر٨٥، ٦ر١٠ متراً للرابعة و٤٢ر٧٠، ٤٢ر٧٠، ٦ر١٠ متراً للخامسة و٣٣ر٥٥، ٣٣ر٥٥، ٦ر١٠ متراً للسادسة وللمعبد العالي ٢٤ر٤٠، ٢٤ر٤٠، ٢٢ر٨٧ متراً[35].

ان جانبي بابل مربوطان بجسرٍ ذكر هيردوتس كونه مشيداً بالحجر ويؤيد ذلك ديودوروس معتمداً على كتيسياس ، مؤكداً ان القصرين الملكيين الكبير والصغير على جانبي الفرات فيها مربوطين مع بعضهما بجسر طول

٥ ستاد (الفيأردة) وعرضه ثلاثون قدماً . ونفق ويؤيد وجود النفق فيلوستراتوس[٣٦] .

ادعى هيردوتس بان بيوت بابل تصل الى ثلاثة او اربعة طوابق وهو أمر يصعب تصديقه كما ذكر استخدام البابليين للرصاص في ابنيتهم وهو أمر يؤيده ديودوروس[٣٧] . ووصف هيردوتس شق كورش الفارسي لقناة من الفرات الى خزان نيتوكريس الذي كان خالياً . وهذا لا بد وان كان منخفضاً واسعاً، غير ان زينفون في كتابه سيرة كورش (السايروبيديا) يقول ان كورش حفر قناتين من نقطتين عند الفرات الاولى شمال بابل والثانية جنوبها[٣٨] . وهذه حقائق مهمة توضح الطريقة التي تمكن بها الفرس من احتلال بابل سنة ٥٣٩ ق . م . ذات التحصينات المنيعة ومعنويات السكان العالية والقوة الضاربة والقيادة المتميزة. فقد أمر غوبارو البابلي (الذي خان سيده نابونائيد ملك بابل وانضم الى الفرس) بشق قناة الى منطقة واطئة (خزان نيتوكريس عند هيردوتس) صرّف اليها مياه نهر الفرات وفي الغالب كانتا قناتين او اكثر بحيث نضب ماء الفرات وتجلت مداخل المدينة تحت الاسوار فَسهُل اقتحامها.

لاحظ هيردوتس كثرة تنقل العراقيين بالانهار وهي حقيقة اكدها سترابون وكونيتوس روفوس. ووصف هيردوتس قيادة البابليين لسفنهم واخبرنا ان البضائع الآشورية ظلت تصل الى اليونان زمانه عن طريق الفينيقيين (بعد سقوط دولتهم بحوالي ٢٠٠ سنة) ويشتريها المواطنون[٣٩]. كما تكلم عن علاقات تجارية عن طريق الفرات بين بابل وأرمينية. واخبرنا سترابون عن جلب البابليين للخمور من ارمينيا والجزيرة العليا وتكلم اريانوس في كتابه الهند عن لؤلؤ الخليج وعن استيراد بلاد آشور التوابل من بلاد العرب .

وذكر هيردوتس وكتيسياس عن جلب البابليين الكلاب وانواع الاحجار الكريمة من الهند[٤٠]. ونقل ديودوروس عن كتيسياس بان عدداً من المدن على ضفاف دجلة والفرات هي اسواق للتجار منذ أقدم العصور يوردون الى بلاد آشور بضائع الشرق. ومن هذه المدن ، كما يقول سترابون، ثابساكوس (مسكنة على الفرات) واوبيس على دجلة. وان البخور الذي يذكر هيردوتس كثرة حرق البابليين له في معبدهم الكبير كانوا يستوردونه ، دون شك، من بلاد العرب عن طريق البحر العربي والخليج العربي[٤١]. وذكر كتاب يونان ورومان لاحقون عن منتجات عراقية ومحصولات في الغرب وصلت عن طريق التجارة، فبلني الكبير يقول ان الحرير الآشوري كان أهم واردات روما زمانه. وفعلاً كان الفرثيون يجلبون الحرير الى العراق حيث تصنع منه المنسوجات الحريرية التي كان يحتكر مصانعها اليهود في فومبديثا ونهر دعة خاصة ويصدرونه الى الغرب عن طريق الفرات الى سوريا وآسيا الصغرى. كما ذكر بلني الطلب الكبير في روما على الزيتون والرمان والعنب الآشوري[٤٢]. وتكلم الشعراء الرومان هوراس عن دهن الناردين الآشوري وفرجيل ويتبوللوس من القرن الاول ق . م . عن العطور الآشورية وتعرض المسرحي اليوناني اسخيلوس في مسرحيته اغاممنون من قبل الى الروائح الآشورية ويوريبيديس الى البخور والمر السوري (الذي اراد بهما الآشوري) وكذلك ثيوكريتوس[٤٣]. وتعرض بلني الكبير الى ارسال ملك بابل لكميات كبيرة من الزمرد الاخضر الى احد الفراعنة المصريين ، وهي حقيقة تذكرنا بارسال ملوك بابل من العصر الكاشي للاحجار الكريمة الى فراعنة مصر والمسطرة في رسائل العمارنة من القرن الرابع عشر ق . م . غير ان العراق يفتقر الى مثل هذه الاحجار التي كان يستحصلها من الخارج. ويقول زينفون في كتابه الصعود بان البابليين كانوا يجلبون احجار الطحن من منطقة بيلاي (ربما الفلوجة). واشتهرت بلاد بابل بشهادة اثينوس بالسجاد الذي كانوا يصدرونه الى بلدان اجنبية ويصبغونه بألوان عدة

ويصورون حيوانات عليه . وتكلم أريانوس عن المنسوجات القطنية البابلية وشهرتها البالغة وجودتها بحيث ان ملوك الفرس كانوا يفضلون ارتداءها. ثم المنسوجات الكتانية التي اشتهرت بانتاجها بورسيبا ، على حد شرح سترابون ، واكثرها كان يستهلك محلياً حيث يذكر هيردوتس لبس العراقيين للاثواب الكتانية الطويلة[٤٥]. كل هذا الى جانب الانتاج الزراعي الغزير تفسر اطناب المصادر اليونانية - الرومانية في وصف ثراء بلاد بابل.

وعن الحياة العامة ذكر هيردوتس بان البابليين كانوا يتركون شعورهم تنمو طويلاً وعن المصاريف الباهظة التي كان ينفقها العراقيون على تماثيل الآلهة وان لكل شخص ختماً خاصاً به وهي حقائق ذكرها ايضاً ديودوروس وبرهنت على صحتها الأدلة الآثارية[٤٦]. وان الآشوريين، في رأي هيردوتس، هم انفسهم السوريون كما يسميهم اليونانيون ، وبذلك يعتبر قوله أساساً لمن تحمس للقول بان لفظة سوريا هي تحريف الى كلمة أشوريا (بلاد الأشوريين) . ويجعل ستراتون سورية تمتد من بلاد بابل حتى خليج أسيوس (الاسكندرونة) ويقول بانها كانت تصل قديماً الى بحر اوكسين (الاسود). والمعتقد ان سترابون يقصد هنا امتداد الامبراطورية الآشورية التي نعرف عن توسعها زمن سنحاريب ووصولها المستوطنات اليونانية بآسيا الصغرى . ويظهر ان سترابون اراد بمصطلحه السوريين السود أهل بلاد بابل[٤٧] .

يبدو ان هيردوتس اختص بالكلدانيين الكهنة البابليين والذين اعتبرهم سترابون فلاسفة متخصصين في دراسة الفلك وذكر بعض رجالاتهم البارزين من مدينتي اوروك وبورسيبا في الرياضيات امثال كدينو ونابوريانوس وسلوقس وغيرهم. وذهب ديودوروس الى القول بان الكهنة في العراق هم طبقة خاصة مكرسة الى خدمة الآلهة واجبهم حماية المعابد وخدمة مذابح الآلهة وتفسير الاحلام، وتحليل الفؤول واستقراء حركات النجوم ونصح الناس في كيفية تجنب القوى الشريرة المحيطة بهم ولديهم معلومات تقليدية توارثوها والناس تنظر اليهم بكل احترام لانهم اصحاب الحكمة الضرورية للبشر وهي حقائق أثبتتها النصوص المسمارية. وأكد ارسطو بان الكلدانيين كانوا خير المراقبين للظواهر الفلكية والمدونين لها وبرزوا بالرياضيات ولديهم شهرة ليست بالقليلة[٤٨].

ذكر هيردوتس خلو العراق من الاطباء وكون الناس يطرحون مرضاهم في قارعة الطريق كيما يستفسر المارة منهم من عللهم ويصفوا لهم الدواء المجرب الناجع. ولم يصب هيردوتس في قوله هذا الحقيقة لأن الطب في العراق القديم كان متقدماً للغاية وعرف العراقيون الاطباء من اقدم عصورهم التاريخية واستحضروا مختلف انواع الادوية لمرضاهم ووصلتنا اخبارا عن مستشفيات للمرضى وشهرة الاطباء العراقيين البالغة في الخارج. ونقل سترابون معلومات هيردوتس الخاطئة هذه اضافة الى اخذه عنه حمل البابليين للاختام وعاداتهم في الاغتسال من الجنابة قبل حلول الصباح غير انه حور من عادة عرض البنات في سن الزواج بالمزاد العلني التي اكدها هيردوتس وجعل سترابون ارسالهن الى المزاد بناء على طلب مجلس يتألف من ثلاثة من وجهاء القوم (رؤساء القبائل). وذكر هيردوتس اختراع البابليين للساعات الشمسية سواء الغنومون او البولوس[٤٩].

قدم هيردوتس معلومات تاريخية لها اهميتها عن بلاد بابل ، فقد اخبرنا ان في السنة العشرين من حكم نبوخذنصر تم اختيار محكمين اثنين لفض النزاع بين الميديين والليديين كان احدهم لابينيتيس البابلي وكانت الوساطة ناجحة وعقد حلف بين الطرفين المتخاصمين . وقيل ان لابينيتيس عند هيردوتس هو نابونائيد آخر ملوك السلالة

الكلدانية وادعى بعضهم ان الوساطة قد تكون لنبوخذنصر وخلط هيـرودتس بين نابـونائيـد ونبوخـذنصر وارجـح ان الوسيط هو فعلاً نابونائيد لأنه كان كبير السن في السنة الثامنة من حكم نبوخذنصر ويشغل وظيفة كبيرة في مدينة بابل وظل يمارسها اثنا عشر عاماً ولا يستبعد ان عينه الملك البـابلي ليمثله في هذه الوساطة سنة ٥٨٥ق.م. خاصـة وانه من عائلة عريقـة وكون الشخص الـذي مثّل ملك كليكيـا في الوساطة موظفاً بعنوان سينيسيس مما يدل على ان العاهلين البـابلي والكليكي قـد ارسـلا من مثلهمـا. وعنـدمـا اراد كرويسوس ملك ليديا الحصول على حلفاء ومنهم البابليين بعد انكساره بمعركة يتيريا امام كورش كان ليبتيتيس آنذاك ملكاً وهذا عين الحقيقة لأن الملك سنة ٥٤٧ق.م. كـان نابونائيد. وعند كلام هيردوتس عن احتلال كورش للعراق ذكر ان الاخير قام بحملة ضد ابن نيتوكريس وان لابينيتيس هو زوج الاخيرة. وفعلاً كان الحاكم الفعلي في بلاد بابل وقت هجوم كورش على العراق بيلشازار ابن نابونائيد يحكم بدلاً عن والده الذي كان غائباً في تيماء. ومن جهة اخرى يذكر هيردوتس بان نيتوكريس هي زوجة نبوخذنصر وبذلك يكون لابينيتيس (نابوتائيـد) ابناً لنبـوخذنصـر. ففي كلام هيردوتس عن التوسط بين ليديا وميـديا فـان لابينيتيس هو نابونائيد وكذلك الحلف بين بلاد بابل وليديـا. ولكن فيما يتعلق بنيتـوكـريس فقـد خلط هيـردوتس بين نـابـونـائيـد ونبـوخذنصر. فلابينيتيس الكبير عند هيـردوتس هو زوج نيتوكريس وولدها كان ملك بابل وان لابينيتيس الصغير هو نابونـائيد وولـده بيلشازار. وقـد امتدح هيـردوتس الملكة نيتوكريس وحكمتها وبعد نظرها وكونها عاشت قبل زمـانه بمائة عام وذكر تغييرها مجرى الفرات فـوق بابـل لعرقلة هجوم الميديين وتشييدها لجسر في بابل. ولا نريد مناقشة هذه الاخبار المرتبكة غير ان نيتوكريس التي اعتقد هيردوتس انها زوجة نبوخذنصر هي في الغالب نقيـة/زقوتي زوجـة سنحاريب المفضلة وأم اسرحدون. ويجعل هيردوتس بدء الدولة الآشورية حـوالي ١٢٥٠ق.م. او قبل ذلـك بقليل وظلوا يحكمـون الشرق بـرأيـه ٥٢٠ سنـة أي حتى سنـة ٧٣٠ق.م. وكون ساردانا بولوس، كان آخر ملوكهم والذي اعتبره ثرياً وجعل ارستفانيس اسمه مرادفاً للعظمة[٥٠]، وهي اخبار لا يمكن الركون الى صحتها.

يعتبـر هيردوتس ومعـاصره هيللانيكـوس حاليـاً اول كاتب غربي ذكر ساردانا بولوس الذي ولع الكتاب اليونان والرومان في نسج الاساطير حوله والمبالغة في سيرته والذي اقـرن بعد اكتشـاف العـاديـات الآشـوريـة خـطأً بـالملك آشـوربانيبـال آخر ملك قـوي للدولة الآشـورية. فيخبـرنا ديودوروس نقلاً عن كتيسياس بان ساردانا بولوس هو آخر ملك آشوري وتعرض الى ولعه بالترف والطرب والـظهور بمـظهر النسـاء والانعزال التـام في القصر، وعـدم حمـل السلاح. ويتعرض أريانوس الى وجـود قبره خـارج اسوار انكيالوس بـآسيا الصغـرى وفوقـه تمثال يمثله ويـداه على بعضهما ومدون عليه بلغة آشورية (ساردانابولوس ابن أناكين دراكسيز الذي شيد مدن انكيالوس وطرطوس في يوم واحد وعلى هذا فانت ايها الغريب كل واشرب وارح نفسك لأن هموم الدنيا لا تساوي شيئاً). وكرر ما يماثل هذا سترابون. واخبـرنا كـاليستينيس من القـرن الـرابـع ق.م. ان هنـاك شخصين يحملان اسم ساردانابولوس احدهما عفيف ونبيل والآخر يغلب عليه الترف والتخنث. وقبر الاول في نينوى مدون عليه اسمه كابن لانـاكين دراكسيز وبنـاؤه لطرطـوس وانكيالوس وقبر الثاني في اندريالوس قرب طرطوس. وصور اثينوس نهاية ساردانابولـوس بان غلب عليـه الهلع عندمـا حوصر قصره فاضرم النار في بيته والقى بنفسه ونسائه وأثاثه في النار. وتقدم المصادر الرومانية صوراً اخرى من حيـاة ساردانابولوس فكاشيوس ديـو وكثير من الكتـاب الرومـان صوروا حبه للمتعة والطرب وضجر الآشوريين من سلوكه

الشائن. وبيّن فاليوس ان انتقال السلطة من الآشوريين الى الميديين كان بسبب ميل ساردانابولوس الى الانس.

وفصل كاشيوس ديو من القرن الثاني في اخبار ساردانابولوس فتحدث عن فتحه انطاكية وتأسيسه امبراطورية واسعة ومسؤوليته عن دخول الاله اغابالوس الى روما وزواجه من نساء كثيرات واتصاله بكاهنة معبد فيستا ثم مجونه واستهتاره وخلاعته والتي أدت الى قتل احد عبيده له. وبصورة عامة فان اساطير ساردانابولوس قد نسجت من عناصر عدة، فبعض الآثار التي تماثل ما وصفه سترابون قد اكتشفت في بلاد الاناضول واخرى تشبه ما وصفها اريانوس وجدت في بلاد آشور. وارجح ان شخصية ساردانابولوس، كما صورها الكتاب اليونان والرومان، هي شخصية مركبة من حياة الملوك آشوربانيبال وأخيه شمش شموكين وولده آشور اطيل ايلاني والتي اختلطت مع بعضها بمرور الزمن وصارت ملصقة بحياة واعمال ملك واحد. فان نهاية ساردانابولوس التي صورها الكتاب اليونان والرومان مطابقة لنهاية شمش شموكين ملك بابل والذي رمى بنفسه بالنار التي أضرمها في قصره بعد ان سقطت عاصمته بابل بايدي جيوش اخيه المنتصر. ونعرف ان آشور اطيل ايلاني لم يخرج لقتال اوميد وبصعوده بدأ عصر انحطاط دولة آشور واخيراً نحاه أخوه سن شاراشكون عن عرشه وادخل كاشيوس الى روايته احداثاً من التاريخ الروماني نفسه لها علاقة بالشرق. فربما مارواه الكتاب اليونان والرومان عبارة عن قصص مبالغ فيها من حياة آشور اطيل ايلاني الذي صورت نهايته كنهاية عمه ملك بابل ونسبت قصصه وموته خطأً الى والده آشوربانيبال الذي هو فعلاً آخر ملوك آشور الأقوياء[51].

المعروف ان هيرودتس اول كاتب من الكلاسيكيين نعرفه حالياً تعرض الى قصة سميراميس والتي تفنن الكتاب اليونان والرومان في نسج تفاصيلها. فقد اخبرنا عن كثرة تعميراتها في بابل وسدود للسيطرة على الفرات وحمايتها من الفيضان. واعتمد ديودوروس كثيراً على كتابات كتيسياس عن سميراميس وجاءت مدوناته عنها مفصلة. فقد أخبرنا بان نينوس ملك آشور غزا بلاد بابل وارمينيا وميديا وفلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبينا نينوى (ويضعها خطأً على الفرات) وسماها باسمه. ثم سار لحرب باكتريا (افغانستان الحالية) وهناك رأى سميراميس عندما التحقت بزوجها فتزوجها. فأخبرنا ديودوروس بولادة سميراميس الغريبة بنتيجة اتصال الالهة دركيتو ربة عسقلان السمكة بأحد عباد الالهة افروديت، ثم خجلت من فعلتها فالقت الرضيع بعد الولادة عند بحيرة فرعتها طيور الحمام حتى رآها راعي غنم فأخذها ورباها ولما كبرت قدمها الى الملك العقيم سحماس الذي زوجها من الضابط الآشوري أونس. وعندما كان الاخير يحارب في باكتريا ضمن جيش سيده الملك نينوس التحقت به زوجته سميراميس التي قدمت للمقاتلين خطة حربية حالفها النجاح مما أثار اعجاب الملك فأخذها من زوجها وتزوجها. ثم طلبت من زوجها الجديد (الملك) ان يمنحها السلطة ليوم واحد فامتثل لأمرها ولكنها ما ان جلست على العرش حتى أمرت بقتله واستأثرت بالملك ثم دفنته في قبر عظيم وشيدت مدينة بابل وأحيت او استجدت الكثير من مشاريع الري فيها. وفصّل ديودوروس في رحلاتها بجنوب غرب آسيا وليبيا وبناءها الكثير من العمائر والطرق والخزانات والقنوات، ثم حاولت غزو الهند بجيش قدره بثلاثة ملايين جندي وألبست بعض رجالها جلود ثيران سود محاولة ايهام المعسكر الهندي بان لديها الكثير من الفيلة غير ان حيلتها كشفت وباءت حملتها بالفشل. ولما سمع ولدها بالهزيمة ثار ضدها مما آلمها فتحولت الى حمامة وطارت في الفضاء[52]. ونجد في تفاصيل ديودوروس ما يشابهها في الحياة الآشورية. فاسم زوج سميراميس (اونس) مطابق لاسم الوحش الذي يذكر بارحوشا من القرن

الثالث ق.م. خروجه من الخليج العربي قبل الطوفان مع اخوان له وتعليمه أهل بلاد بابل مقومات المدينة. وما يذكر عن استخدام سميراميس لمليوني رجل في تعمير بابل وبناءها قصرين فخمين متصلين بنفق حفرته تحت الماء... الخ كان بعضها ماقام به نبوخذنصر في بابل. وان طلبها من زوجها السلطة ليوم واحد ثم قتلها له يعيد الى ذاكرتنا طقس الملك البديل في العراق القديم اضافة الى ان الحمامة كانت الطير المفضل عند الآشوريين. وذكر سيترابون كون سميراميس زوجة نينوس وتشييدها بابل وكثرة اعمالها في كل جزء من آسيا.

وأورد بلوتارخ من الفترة الرومانية قصة بناء سميراميس لقبر لها في حياتها دونت عليه العبارة (أي ملك يجد نفسه في حاجة الى المال فله ان يكسر هذه البناية ويأخذ منه مايشاء وفعلاً كسر باب القبر هذا الملك داريوس ودخله ولكنه لم يجد شيئاً سوى الكتابة (لو لم تكن طامعاً في المال وشريراً لما كنت ازعجت محلات سكن وراحة الاموات). وكان هيرودتس قد ذكر نفس القصة غير انه نسبها الى الملكة نيتوكريس. وتكلم دايو كريسوستوم الكاتب باللاتينية من القرن الثاني عن طغيان سميراميس وسوء خلقها. وفصّل بلني الكبير في خبر حرقها لنفسها في بابل عند سماعها بموت حصانها المفضل. وفي كتابات بارثينيوس الشاعر والنحوي اليوناني من القرن الاول ق.م. نجد كلاً من الشخصيتين دافني وغالو يذكران قصة حب وزواج شبيهة بغرام نينوس وزواجه من سميراميس. ويزيد اوفيد بان يولي ديمون حفيد سميراميس قد ذبحه برسيوس بعد ان اطلعه على رأس مدوسا في فلسطين محولاً اياه الى حجر. كما فصل في الكتابة عن سميراميس الكاتب الروماني كلوديوس ايليانوس من القرن الثاني الميلادي في كتابه التواريخ المتنوعة VARIAE HISTORIAE الذي وصلتنا شذرات منه باليونانية. ومن الجدير بالذكر ان سميراميس هي الملكة الآشورية شممورامات زوجة الملك الآشوري شمش أدد الخامس وبعد وفاة زوجها سنة ٨١١ق.م. صارت وصية على ولدها القاصر أدد نراري الثالث لمدة ثلاث سنوات. وتؤيد النصوص الآشورية دحرها جيوش الميديين والكلدانيين وادخالها مقاطعة كوزانا بالجزيرة الفراتية ضمن آشور وانتصاراتها في بلاد الماناي شمال شرق العراق وتكاد تجمع المصادر على اصلها البابلي[٥٣].

أشار هيرودتس الى الضرائب الباهضة التي فرضها الفرس على بلاد بابل سواء نقداً بالفضة او الشباب او بتحمل نفقات الدولة او بالحيوانات... الخ. وتعكس الارقام التي أوردها هيرودتس معرفته بما كان العراقيون يعانونه ابان فترة الاحتلال الفارسي وتعاطفه مع العراقيين. ويقارن العراق مع مصر ويؤمن بتقدم العراق حضارياً وحذا حذوه في ذلك ديودوروس[٥٤].

ان معلومات هيرودتس عن العراق واحواله حوت الكثير من العوائق التي تجعل من الصعوبة تصديقها. وكانت احكامه في الغالب ثانوية مستندة على مقارنات مع بلاد اليونان. ولا نعرف لماذا لم يذكر مدناً ذات اهميتها في العراق والتي لم تكن على بعد كبير من بابل امثال سبار وبورسيبا.

ان الكاتب اليوناني الآخر الذي كتب عن العراق كان كتيسياس وهو طبيب يوناني خدم في بلاط الملك الفارسي ارتحشستا الثاني من سنة ٤١٦ - ٣٩٨ق.م. ويظهر انه فعلاً قد زار بابل حيث سأل الكهنة وتجول كثيراً في الشرق وكان ثقة في نقل ما وصله من اخبار حرص على كسب معلومات دقيقة عن احوال المناطق التي زارها. ونظراً لخدمته في بلاط ملك فارس فلابد وان كان له مجال لرؤية الوثائق وقد اتهم هيرودتس بالكذب غير ان دليل النصوص المسمارية يؤيد هيرودتس اكثر منه. وقد تضمنت كتاباته عن العراق الفصول الستة الاولى من كتابه تاريخ فارس المفقود الذي

وصلتنا منه شذرات متفرقة اعتمد عليها الكتاب اللاحقون خاصة ديودوروس الصقلي .

استمرت الامبراطورية الآشورية ، برأي كتيسياس ، ١٣٦٠ سنة وآخر ملك عليهم كان ساردانا بولوس. وتكلم عن الرّق الآشوري واكد بان النقص في الشخصية الآشورية هو ذنب قادتهم وحبهم العيش في ترف، «فمن نينياس حتى ساردانا بولوس (من بداية الدولة الآشورية حتى نهايتها) كانوا سلسلة من محبي الشهوة والترف وان المبدأ الذي ساروا عليه جميعاً هو التحرر من كل هم والانغماس بالملذات». وكل هذه امور لم نجد في النصوص الآشورية مايثبتها. غير ان الملوك الآشوريين في كتابات كتيسياس نفسه كانوا يحتفظون بزوجة واحدة، فنينوس كانت له زوجة واحدة هي سميراميس، برأيه، رغم كثرة جواريه، لديه منها خمسة اطفال ثلاث بنين وبنتين وهذا يخالف ما يذكره عن انغماسهم في اللذة. هذا وقد فرق اميانوس مارسيلينوس بين حياة الملوك الآشوريين المتقدمين والمتأخرين. وقد صورت في المنحوتات جلسات سمر منها صورة آشوربانيبال يشرب تحت عريشة مع زوجته، نخب انتصاره على عيلام[٥٥] .

أخبرنا كتيسياس (نقلاً عن ديودوروس) حول سقوط الدولة الآشورية وكيف ان الميديين وحلفاءهم هجموا بقوة تعدادها اربعمائة الف (وهو رقم مبالغ فيه جداً) ففشلوا اول مرة وهرب جنودهم الى جبال زجروس. وكتب لهما النجاح في محاولتين آخريتين لوصول تعزيزات من باكتريا. وصمد الملك الآشوري داخل عاصمته تاركاً جيشه تحت قيادة صهره ساليمينيس الذي اندحر وقتل وحاصر الاعداء لمدة سنتين. وفي السنة الثالثة ارتفع النهر (دجلة) وخرب ميلين من سور المدينة (نينوى)، وكان وحي قد طمأن الملك الآشوري ان لا يهاب شيئاً الا اذا صار النهر عدوه، ولذلك جمع اثاثه في قصره مع جواريه ودخل الميديون المدينة من الكسرة التي احدثها ماء الفيضان وخربوها ونهبوها. وهذه الاخبار لم تؤكدها النصوص الآشورية والكلدانية الا ان الاسم ساليمينيس يمثل النمط اليوناني للاسم شلمانو (الاله تينورتا) الذي دخل في تركيب اسماء بضعة ملوك آشوريين فعلاً كان آخرهم شلمانيصر الخامس (٧٢٧ - ٧٢٢ق.م).

ونقل اثينيوس عن كتيسياس عن ولع البابليين بالموسيقى[٥٦] وهي حقيقة برهنت على صحتها الآثار والنصوص المكتشفة. ويجعل كتيسياس الاميرة أميتيس الملهمة لبناء بابل والتي ذكرها كتاب يونانيون آخرون كأبنة الى لي أخار.

جاءت كتابات زينفون (٤٤٤ - ٣٥٦ق.م.) عن العراق في كتابيه الصعود (الانابيسيس) وسيرة كورش مهمة، رغم الاخطاء الجغرافية في الاول. وقد أتى زينفون الى العراق مع الحملة المعروفة بالعشرة آلاف من المرتزقة اليونانيين الذين قادهم كورش الصغير مرزبان آسيا الصغرى لحرب أخيه ارتحشستا الثاني سنة ٤٠١ق.م. وعندما قتل كورش الصغير في الموقعة التي سمّاها بلوتارخ كونوكسا وتم ذبح قادة جيشه من اليونانيين وقع الاختيار على زينفون لارجاع القوات المرتزقة. وقد كتب زينفون ذكرياته عن العراق في كتابه المعروف بالصعود والذي يعد رغم ارتباك معلوماته واخطائه من الكتب المهمة في احوال العراق خلال تلك الفترة التي قلت الكتابات التاريخية فيها.

فبعد عبور زينفون الفرات قادماً من ارمينية ذكر ثابساكوس (مسكنة في شمال سورية وهي حوالي بيرهجك الحالية) التي كانت معبراً للفرات. وتابع السير حتى نهر أراخيس (خابور الفرات) والتي ذكر بعضهم كونه قناة دورين الحالية حيث موقع اراس او ارزي الآن) وبعد مسيرة ٣٥ فرسخاً (في اليونانية بارسنك ويعادل حوالي ثلاثة اميال وثلاثة ارباع الميل) أي حوالي ١١٤ ميلاً ذكر زينفون وصولهم نهر ماسكوس الذي يحيط، حسب قوله، بمدينة

واسعة تسمى كورسوتي[٥٧]. وربما يكون هذا نهر صغير في المنطقة يعرفه السكان بهذا الاسم، اما المدينة المهجورة فعلى الاكثر اطلال مدينة ماري (تل الحريري الحالي) والتي يطلق عليها ازيدور الكرخي من القرن الاول ق.م. اسم مران اخو روما والتي خربت في اواسط القرن السابع عشر ق.م. وظلت حتى اكتشافها صدفة سنة ١٩٣٣. واعتقد بعضهم باحتمال كونها باغوز جنوب ابوكمال حيث عثرت بعثة فرنسية على آثار مدينة متكاملة (من عصور ماقبل التاريخ حتى العصر الحديدي) او قد تكون المدينة خريدو (خارزي) القديمة[٥٨]. ثم يذكر زينفون وصوله بعد مسيرة اكثر من ٣٠٠ ميل الى مكانٍ يدعى بيلاي (معناها الأبواب باليونانية) والذي في الغالب هو الممر الضيق الواقع على بعد حوالي ١٤ ميلًا شمال الفلوجة وحيث كان يمر منه سابقاً طريق يربط آشور ببابل[٥٩]. وبعد ان تركوا الأبواب مروا بمدينة كبيرة على جانب الفرات الأخر سماها كارماندي ووصفها بالسعة وقال ان الجنود جلبوا منها خمراً مستخلصاً من فاكهة النخل (التمر) وقد تكون المدينة فومبديثة (فم البراة). ولم يذكر زينفون عانات (عانة) التي نعرف عن قدمها ولا هيت. وعند السور الميدي كانت هناك حسب قول زينفون اربع قنوات المسافة بين الواحدة والاخرى فرسخاً واحداً تأخذ الماء من دجلة وتصبه في الفرات. وقد اخطأ زينفون حيث تأخذ هذه القنوات الماء من الفرات وتجري به شرقاً تجاه دجلة لأن مستوى الارض في هذه المنطقة اكثر ارتفاعاً منها عند دجلة. ويقع السور الميدي على بعد حوالي عشرين فرسخاً شمال بابل وهو سور منيع ويصفه زينفون (بعرض ٢٠ ق.م وارتفاع مائة قدم.. مشيد من الطابوق ومطلي بالقير)[٦٠]. وقد وصف السور الميدي بعض الرحالة الذين مروا بالعراق خلال القرن الماضي، فذكر لوكر الذي زار العراق سنة ١٨٦٥م بانه يمتد في السابق من ضفة الفرات الشمالية جنوب الفلوجة وغرب عقرقوف حتى ضفة دجلة الجنوبية ويسميه السكان سد نمرود وهو الآن سلسلة طويلة من التلال العالية[٦١]. وان هذا السور هو من خطوط بابل الدفاعية وجزء من السور المسمى محلياً الآن حبل الصخر والذي يمتد بين تل عمر (سلوقية) وخان أزاد (قرب اليوسفية). وذكر زينفون خندقاً سماه خندق ارتحششتا ربما له ارتباط بالسور الميدي لحماية سبار (قرب اليوسفية) حيث يذكر زينفون كونه يبعد ١٢ فرسخاً عن بابل وهو حوالي بعد سبار عنها والتي نعرف عن اهميتها البالغة في العصور القديمة حيث تتفرع قربها القنوات المهمة من الفرات التي كانت تروي المنطقة الزراعية بين سبار ونفر الى جانب كونها الخط الدفاعي الاول لمدينة بابل ونعرف عن اتخاذ كمبوشيا (قمبيز) لها عاصمة خلال فترة الاحتلال الأخميني. ولم يعين زينفون موضع الالتحام بين الجيشين المتحاربين بالاسم بل قال انها تبعد ٣٦ ميلاً عن بابل والتي حددها بلوتارخ عن كونوكسا التي قال انها على مسافة ٥٠ ميلاً عن بابل ورغم اختلاف الآراء حول موقع كونوكسا فاني ارجح كونها موقع تل الكنيسة قرب المسيب او النصيفيات على بعد ٥٠ ميلاً شمال بابل[٦٢]. وفي طريق عودة زينفون بجنوده عن طريق دجلة ذكر سيتيس التي قال انها من نقاط عبور دجلة والجسر فيها على قوارب وهي مدينة كبيرة وكثيرة النفوس والتي ذكرنا تفصيلها كونها الحومانية قرب العزيزية والتي يسميها اصطيفان البيزنطي بيسيتيس. اما افامية فربما تكون قرب النعمانية[٦٣]. وبعد حوالي ٣٠ فرسخاً وصل زينفون قرية باربساتيس وهي لا بد وا سميت نسبة الى الملكة زوجة الملك داريوس الثاني ووالدة الأخوين المتقاتلين وربما كانت لها اراضي بالمنطقة حيث نعرف عن مصادرة المحتلين الفرس لأملاك العراقيين ومنحها لمن يشاؤون واختصوا العائلة المالكة باحسن الأراضي. وربما تكون هذه القرية هي الدور الحالية (دور الرعاة في التلمود). والمدينة التي تلتها كانت كاناي التي لا

بد وان كانت مدينة آشور بدلالة مرور زينفون بنهر الزاب الكبير وكون المسافة التي اعطاها زينفون بين الاثنين كانت عشرين فرسخاً تقوي الاحتمال والتي نعرف عن ازدهارها خلال فترة الاحتلال الغرثي[٦٤]. وكانت في القرن الخامس الميلادي صخرية حيث أطلق اصطيفان البيزنطي، من تلك الحقبة على خرائبها اسم تيلانة والتي في الغالب تعني تل آنو . وبعد مسيرة يوم كامل ذكر زينفون دخوله وجيشه مدينة مهجورة سماها لاريسا والتي هي في الغالب كالح (نمرود الحالية). ولم يكن زينفون مصيباً حين قال بانها كانت في ايامها الاولى يسكنها الميديون . وطوبقت لاريسا التي ذكرها ابولو دوروس من القرن الثاني ق.م. في الشذرات المتبقية من كتابه مع لارسة حيث بلاط الملك الذي حسب قوله ارسل ممنون لحصار طروادة[٦٥] وهي اخبار لا أساس تاريخي لها .

فمعلومات زينفون عن الآشوريين قليلة جداً ومرتبكة للغاية. وبعد مسيرة ست فراسخ ذكر زينفون وصوله مدينة ماسبيلا والتي لابد وان كانت نينوى التي تبعد ٢٠ كيلومتراً عن نمرود وربما يكون الاسم ماسبيلا مأخوذ من الكلمة موشبالو التي تطلق على المدينة السفلى. وقد ذكر رؤية اسوارها التي كانت، على حد قوله، بطول ستة فراسخ. اما القصر الذي لاحظه زينفون وقال انه على بعد اربعة فراسخ من لاريسا ففي الغالب كان قصر سرجون الثاني الآشوري في دورشروقين (خورصبار) شمال شرق نينوى. وبعد معارك كثيرة وتقدم وتراجع الى الجبال والسهول اخترق الجنود المنطقة الشمالية الغربية في جبال الكوردوكي والكوردوكي هم الاكراد وهذه اول مرة، على معرفتنا الحالية، يرد فيه ذكر الاكراد كأقوام يقطنون شمال العراق. وجاءت معلومات زينفون متفاوتة في الدقة بين الاحداث والاوصاف للمناطق التي اجتازها قبل معركة كونوكسا وبعدها.

ترك زينفون معلومات تاريخية مهمة عن العراق في كتابه الثاني الموسوم حياة كورش . فقد صور قلق كورش الكبير، من احتمال اندحاره في مواجهة البابليين فعمل على تجنيد العساكر من الشعوب التي تحت سيطرته كي يضمن انتصاره على العراق امثال الكبادوكيين والفريجيين والليديين مما يدل على قوة العراق العسكرية آنذاك وسمعة العراقيين الفائقة في الحرب والقتال. وعلى حد قول زينفون (لم يترك كورش حجراً في مكانه كي يضمن له النصر) . وذكر لنا بانه هجم على العراق بقوة هائلة جداً من الفرسان ورماة القوس والسهام والحجر. وان ترك كورش غزو العراق الى حين اكمال غزو كافة أقطار غرب آسيا يؤيد كلام زينفون ويدل على تخوف كورش من العراقيين . ثم تعرض زينفون الى خيانة القائد العراقي غوبارو واسباب خيانته بلده وانضمامه الى كورش. فذكر بان غوبارو ذو خبرة طويلة مما يدل على كبر سنه وتقلبه في مناصب مهمة بالدولة كان آخرها حاكم منطقة كوين في شمال العراق الشرقي وبذلك يكون عارفاً للكثير من اسرار الدولة وخططها. وان سبب خيانته لسيده ملك بابل، على حد قول زينفون، كان سوء معاملة ملك بابل له. فان والد الملك (ويقصد به نابونائيد بصفته والد بيلشازار الذي كان نائب والده في بابل عند اعتزاله في تيماء) قد وعد غوبارو ان يقدم الاميرة ابنته كزوجة الى ولده. وفعلاً بعث غوبارو بولده الى البلاط البابلي غير ان ابن الملك (ويقصد به بيلشازار) الذي صار فيما بعد ملكاً (عندما ناب عن والده نابونائيد) دعاه الى صيد وقتله. وكان غوبارو بالمقابل ينوي تزويج ابنته الى ابن الملك. فلما صار ابن الملك ملكاً صمم غوبارو وابنته على الانتقام فعرض على كورش خدماته وساعده في احتلال بابل مساعدة جلى ونستطيع القول لولا خيانته وتعاون عناصر حاقدة اخرى معه لما اقتحمت الجيوش الفارسية بابل، وقد دخل غوبارو بعد احتلال بابل الى القصر وذبح بيده بيلشازار[٦٦]. يظهر ان

زينفون اعتبر بيلشازار ملكاً طيلة فترة غياب نابونائيد في تيماء. واوضحت النصوص البابلية بانه كان يتمتع خلال فترة غياب والده في تيماء بكافة صلاحيات الملك وان قصة وعد نابونائيد لغوبارو حول الزواج لم يذكر اي نص حالي.

هناك كُتّاب من هذه الفترة ذكروا عن العراق بكل اقتضاب أمثال ميغاشينيس من نهاية القرن الرابع ق.م. الذي لم يصلنا من مدوناته سوى ما اقتطفه آخرون خاصة ديودوروس واريانوس. فقد ذكر تاريخاً مختصراً لملوك العصر البابلي الاخير اقتطف منه ابيدينوس. فقد اخبرنا بان نركال شاراوحصور صهر نبوخذنصر الثاني قد قتل أميل مردوخ ابن الاخير وان لباشي مردوخ ابن نركال شاراوحصور قد مات ميتة طبيعية ولم يذكر أي شيء عن وفاة الاخير ولا نعرف هل قصد انه تنازل عن العرش لولده نظراً لكبره وصعوبة ادارته للدولة، وان نركال شاراوحصور هو الذي نصب نابونائيد. كما ذكر ان الاخير لم يستحوذ على الملك بالقوة وهذا ما أيدته النصوص البابلية.

تكلم ابيدينوس من القرن الثالث ق.م. في الشذرات التي وصلتنا من كتاباته باليونانية عن بعض حملات اسرحدون (يسميه اكزيرديس) الخارجية كما يذكر مقتل سنحاريب (يسميه ادراميليك). علماً بان موسى الخوريني قد اطلق على الاخير اسم ارغومازانوس وسماه بوليهستور اردموزانيس. ويعترف ارسطو بان اليونانيين مدينين في معلوماتهم بالفلك الى البابليين والمصريين ويقول ان البابليين قد عزوا الكسوف الى توسط القمر بين الشمس والارض[٦٧] وهو التفسير العلمي المعروف له حالياً. وذكر هيبارخوس من القرن الثاني ق.م. بشهادة بروكلوس من القرن الخامس الميلادي ان البابليين كانوا يراقبون الظواهر الفلكية منذ ايام بعيدة[٦٨]. وتقدم البابليين في علم الفلك وكونهم الرواد فيه قد اثبتته النصوص البابلية.

ترك بوبليبوس (٢٠٤ - ١٢٢ق.م) في تواريخه معلومات عن العراق. فقد قسم العراق الى مناطقه الطبيعية واطلق على شمال العراق اسم زجروس وهي تسمية استعملها من بعده سترابون وبليني وبطليموس واميانوس مارسيلينوس. واطلق على المناطق الى الشرق من دجلة التسمية ماوراء النهر (بارابوتيميا) والى الشمال الشرقي من موقع بغداد الحالية وضع بوليبيوس منطقة ابوللونيا. وبلاد الرافدين عنده هي التي تقع بين النهرين وقسمها الى منطقتين بلاد آشور وبلاد بابل جنوباً. وان المنطقة غرب دجلة من وسط العراق برأيه فهي صحراء والتي يصنع فيها سور الملك والذي لابد وان قصد به السور الميدي الذي ذكره زينفون. كما كتب عن فيضان الفرات الذي عزاه الى ذوبان الثلوج في اواخر الشتاء واوائل الصيف لا الى كثرة الامطار. واوضح بان مياه النهرين (دجلة والفرات) لا تصب في البحر الاحمر (البحر العربي دون ذكر الخليج العربي) بل تنتشر في الاهوار الكثيرة قبل ان تصل اليه. ورغم عدم اصابته الهدف في النقطة الاخيرة الا ان معلوماته بصورة عامة اكثر تنظيماً واحسن تحليلاً علاوة على معرفته للشيء الكثير عن المنطقة امثال طبيعة الانهار والتربة والارض[٦٩]. وهو اول كاتب نعرفه يستعمل الاصطلاح مابين النهرين (ميسوبوتاميا).

ذكر لنا اوفيد الشاعر الروماني من القرن الاول ق.م. اهتمام الآشوريين بالزهور كاليونان والرومان[٧٠]. وفعلاً نشاهد في منحوتة من نينوى صفاً طويلاً من المرافقين يجلبون باقات ورد الى قصر الملك وعدد منهم يحملون أصص أورلا. وضرب اوفيد مثلاً في الاخلاص بالحب بقصة الحبيبن البابليين بيراموس وثيسبي التي فصلها في كتابه الميتامور فوسيس. وقد عاش هذان البابليان، حسب شرحه، في مدينة بابل وفي بيتين متجاورين لهما جدار واحد مشترك، وكانت تقاليدهما الاجتماعية تمنع رؤيتهما

لبعضهما فكانا يتبادلان الاحاديث خلال ثقب حفراه في الجدار المشترك. ومرة اتفقا على التلاقي عند الفجر قرب شجرة توت ابيض وسط المدينة. وفعلاً خرجت ثيسبي سراً دون علم أهلها للقاء بيراموس ولكنها هربت عندما أبصرت لبوة فسقطت عباءتها التي لطختها اللبوة بدم ذبيحة كانت تأكلها. ولما جاء بيراموس ورأى العباءة الممزقة الملطخة بالدماء عرفها وظن ان ثيسبي قد افترستها لبوة فأخذ السيف الذي كان معه وطعن نفسه. وبينما كان يلفظ أنفاسه الاخيرة جاءت ثيسبي وعرفت مادهاه فانتزعت السيف من قلبه وطعنت به نفسها وفاضت روحهما سوية. ويختتم اوفيد القصة بالقول بان شجرة التوت قد ارتوت من دمهما فتبدل لون ثمرها الى الاحمر. علماً بان الاسود كانت موجودة في العراق حتى وقت متأخر ولا تزال الجدران المشتركة بين البيوت المتجاورة في العراق موجودة حتى الآن في بعض المدن وتلبس العباءة العديد من النسوة ايضاً[٧١].

ثم كتابات ديودوروس الصقلي من القرن الاول ق.م. حتى منتصف القرن الاول الميلادي التي تعرضنا الى بعضها عند مناقشتنا معلومات هيردوتس وكتيسياس. وقد حوت كتابات ديودوروس في مؤلفه الموسوم المكتبة التاريخية باربعين فصلاً (كتاباً) باللغة اليونانية معلومات عن العراق. فاضافة الى ماذكرنا اعلاه فقد كتب ديودوروس عن القصر الكبير في بابل الذي يقول عنه انه بناية أضخم من تلك للمعبد العظيم وله ثلاثة اسوار ويقدم ابعادها وكيف ان السور الوسطى كان مزيناً بصور. كما كتب عن القصر الصغير الذي وضعه مقابل الكبير على الجانب الآخر من نهر الفرات والذي هو الآخر محاط بسور ثلاثي طوله ٣٠ ستاد. كما أكد على القسم الذي فيه الجنائن المعلقة من القصر والتي قال انها عمل رائع لا يعود الى سميراميس بل الى ملك قبلها استحدثها بناء على رغبة احدى خليلاته كانت تتلهف لرؤية مروج الجبال في البلاد التي قدمت منها وألزمت الملك بان يجلب نباتات من بلدها الأصلي يستنبتها فيها. وفصّل في وصف هذه الجنائن التي لا نريد الخوض في موضوعها لأن الحفريات الاخيرة في موقع بابل اكدت بطلان وجودها. ونعرف بان كوينتوس كوريتوس روفوس من القرن الاول الميلادي قد كتب عن الجنائن المعلقة ايضاً وقال مبالغاً ان جذوع بعض اشجارها كانت بقطر قدره ١٢ قدم. وفي معرض كلامه عن الاحوال العامة ذكر بان العراقيين يعتقدون ان ميلاد كل شخص يكون باشراف نجم او كوكب ويكون لهذا النجم تأثير على ذلك الشخص طيلة حياته. وان الكلدانيين (يقصد الكهنة البابليين) يتنبأون من النجوم بامور امثال تبدلات المناخ وهبوب الريح العاتية والعواصف والحرارة الشديدة والزلازل والخسوف والكسوف وظهور المذنبات. وفعلاً كان العراقيون يراقبون حركات النجوم ويعتقدون بتأثيراتها على حياة الناس والاحداث العامة. وذكر معاصروه امثال شيشرون وسترابون براعة البابليين في التنجيم. واخبرنا سمبليشيوس من القرن السادس الميلادي الذي كتب باليونانية بان كاليشينيس صديق الاسكندر المقدوني ارسل الى ارسطو من بابل سلسلة من ملاحظات رصد النجوم اعدت في تلك المدينة تعود الى ١٩٠٣ سنوات قبل زمانه (اي ٢٢٣٤ ق.م). وربما هناك أساس لهذا الخبر الا ان ملاحظات البابليين في رصد النجوم ومراقبتهم للكواكب لا تعود الى عصور بلادهم الاولى. وتكلم ديودوروس عن مآدب الملوك الآشوريين الضخمة وهذه حقيقة اكدتها المنحوتات والنصوص الآشورية ولنا من مأدبة آشور ناصربال الثاني وسرجون الثاني الآشوري ومنحوتة آشوربانيبال وزوجته تحت عريشة الكرم خير امثلة. كما تكلم ديودوروس عن كون الآشوريين بنائين ماهرين منذ أقدم عصورهم وتعقب هذه العظمة الى ملكهم نينوس وسميراميس اللذين أسسا اعظم مدن العالم القديم وهما

نينوى وبابل. وبرأي ديودوروس فان ارتفاع سور نينوى مائة قدم وانه عريض بحيث ان ثلاث عربات يمكن ان تسير الى جنب بعضها فوقه. علماً بان زينفون قد ذكر كون ارتفاع السور ١٥٠ قدم وعرضه ٥٠ قدم. وان عبارة ديودوروس بان الآشوريين والكلدانيين (يقصد هنا البابليين) كانوا في عداء بالبداية لها مايبررها وتدل على معرفة بأحوال البلد. وان التفصيلات التي قدمها ديودوروس عن سميراميس جاءت في غاية الارتباك والمبالغة والخلط الغريب غير انها تعرض جوانب معروفة من تاريخ العراق القديم والحضارة العراقية. فما ذكر عن تفصيلات تعميراتها في بابل تصور اعمال نبوخذنصر في تلك المدينة وما أورده عن الصور التي تمثلها على حصان ترمي رمحاً او تطعن اسداً بسهم فمنتزعة من بعض صور المنحوتات الآشورية. اما أمرها برسم صورتها مع مائة مسلح على واجهة جبل باغيستانوس فتعكس ما أمر بعمله داريوس الاول في ذلك الصقع. واستعمال الميديين لنوع من اللباس يسمونه بدلة سميراميس يعلمنا بولع الفرس في المنسوجات البابلية اما وصول سميراميس الى باكتريا والهند فلها علاقة بتقدم الاسكندر المقدوني ووصوله الى تلك الربوع[٧٢].

ترك سترابون (٦٦ق.م - ٢٤) فصولاً عن وادي الرافدين في كتابه الجغرافية أخبرنا بانه اعتمد بها على مدونات ايراتوستبينس (٢٧٥ - ١٩٥ق.م) وبوسايدونيوس من القرن الثاني ق.م وهيرودوتس. ورغم دقته فان سترابون يأخذ احياناً الروايات دون مناقشتها. فقد ذكر لنا بان كاوكاميلا في سهل اتوريا حيث اندحر داريوس الثالث امام الاسكندر وخسر ممتلكاته معناها بيت الجمل وهذا تفسير صحيح. ثم يستطرد القول بان داريوس قد اطلقها عليها حيث كرس وارداتها لاطعام ورعاية جمل تحمل وعثاء وعناء السفر في صحاري سيكثيا عندما كان يحمل احمالاً وارزاقاً خاصة بالملك.

وبلاد مابين النهرين، على حد وصف سترابون، تمتد الى مسافة بعيدة وهي أقرب بالشكل الى قارب. وهو تشبيه يدل على فطنة وحسن مقارنة. وقسمها الى اربعة اقسام طبيعية هي:

١ - المنطقة الجبلية في الشمال وكانت المعلومات التي اعطاها عنها محدودة الى بضع جبال (اثنين) وانهر أقل ومدن محدودة.

٢ - منطقة السهول التي ميز منها نوعين الاول يسير بموازاة الجبال والثاني يحاذي الانهار.

٣ - الصحراء وتقع على حد وصفه بين نهري دجلة والفرات قبل ان يصلا بابل.

٤ - منطقة الاهوار في الجنوب.

ويحدد بلاد بابل من الشرق بالشوش وعيلام ومنطقة الباريتيسين (البختيارية) ومن الجنوب بالخليج العربي وبلاد الكلدانيين ومن الغرب بسكان الخيام ويجعل بلاد آشور واسعة جداً يدخل بها جزء كبير من جبال زجروس وكل سورية ويقول ان المنطقة التي تقع فيها نينوى تسمى اتوريسا. والاخير مصطلح استعمله فيما بعد اريانوس واصطيفان البيزنطي وذكره ديوكاشيوس تحت اسم اتيريا وقال ان التاء عندهم تستعمل بدل السين[٧٣]. وقسم سترابون السهل المجاور لآشور الى اربعة اقسام هي دولمين، كله‌شين، خازين وحدياب. وقد طوبقت دولمين مع دولبا عند اريانوس وكله‌شين مع كالاسين عند بطليموس وجعلها فوق حدياب. اما خازين فلابد وان كانت في شمال العراق. وتصل حدود بلاد آشور، برأي سترابون، حتى اربيل (التي يجعل مؤسسها اربيلوس بن اثمونيوس (وهو شخصية اسطورية لابد وان استقاه سترابون من احد مصادره) وبينها نهر ليكوس (الزاب الاعلى). وبعد اربيل وجبل نيكاتوريوم (في الغالب قره‌داغ) يقع نهر كابروس (الزاب الاسفل) ويسمي سترابون المنطقة أراسيني والتي

ربما هي نفسها منطقة اربيليتس عند بطليموس وبلني الكبير. وقرب اربيل يضع سترابون مدينة دمتريوس التي قد تكون حوالي موقع التون كوبري الحالية وبعدها ينبوع نفطا التي لا بد وان تكون آبار باباكركر في منطقة كركوك الحالية ثم معبد أنايا (أناهيت) فسادرا كاي التي قد تكون حوالي طوزخرماتو الحالية (خارشي القديمة) ثم مزرعة أشجار السرو ثم الجسر عبر ديالى قرب سلوقية (عند اوبيس في الغالب) القريبة من طيسفون التي مدح هواءها وذكر قضاء الملوك الفرثيين الشتاء فيها وكثرة بناياتها العامة. ثم تعرض سترابون الى اهتمام الملك سلوقس وخلفائه بسلوقية على دجلة وكونها الآن أوسع من بابل وكون اكثر اقسام بابل مهجورة. ثم ذكر بورسيبا وكونها مقدسة الى ديانا (تاشميتوم) وابولو (نابو) وكثرة معامل نسيج الكتان فيها.

وفصّل سترابون في جهود الملوك العراقيين لخزن المياه الزائدة من الفيضان ببناء الخزانات وتطهير القنوات. وفصّل عند كلامه عن اهوار العراق في اسباب تكونها وعرض نظرية ايراتوشينيس حولها وعدم اتفاقه هو معها ثم فصل فيما يعتقده هو عن اهلها وطريقة تكوينها. وقد اخبرنا سترابون عن تفحص الاسكندر المقدوني بكل دقة قبور الملوك التي تقع اكثريتها بين الاهوار. واذا كان عمل الاسكندر هذا صحيحاً فربما يكون هو المسؤول عن نهب القبور الملكية التي وجدت مسروقة في أور.

كتب سترابون عن بابل واسوارها والتي تفحصناها اعلاه بالمقارنة مع الارقام التي اوردها الكتاب اليونان والرومان الآخرون لها. وتكلم عن الجنائن المعلقة وكونها مربعة الشكل تتألف من طبقات معقودة. كما ذكر كثرة النفط في منطقة عربستان (شوشيانا) ووجود بئر نفط واحد قرب الفرات وآبار نفط غيرها في بلاد بابل تنتج نفطاً اسود وابيض وان الابيض على حد وصفه هو الكبريت السائل اما الاسود فهو سائل القير الذي يستعملونه في ايقاد المصابيح بدل الزيت.

ذكر سترابون عن وجود ثلاثة مجالس للعراقيين الاول يتألف من اشخاص اجتازوا سن الخدمة العسكرية والثاني من النبلاء والثالث من الشيبة ومهمة الاخير الاشراف على عملية عرض البنات في سن الزواج. وفي الوقت الذي لم ترد فيه هذه العادة الاخيرة بالنصوص المسمارية وربما تكون قد استحدثت في فترة الاحتلال الاخميني لحماية العراقيات البالغات من اعتداءات ألفرس عليهن فان المجالس الثلاثة كانت موجودة فعلاً في العراق القديم ولكن ليس بالطريقة التي فصلها سترابون حيث نعرف عن وجود مجالس شيبة ثم دائرة شعب (اونكين) تتألف من مجلسين الاول للشباب القادرين على حمل السلاح والثاني للكبار في السن وتوضح قصة أككا وكلكامش بان المجلس الاول كان اكثر اهمية.

ان دجلة، يقول سترابون، صالح للملاحة حتى اوبيس اما الفرات فحتى بابل. وان فيضان الفرات، برأيه، اكثر عنفاً من ذاك لدجلة ويعلله بحصول الفرات على المياه من جنوب وشمال ارمينية بينما دجلة من جنوب ارمينية فقط. كما تعرض الى اهتمام الاسكندر الكبير بالقنوات في بلاد بابل لأنه ادرك، حسب ما يظهر، بكونه الوسيلة الوحيدة لدرء خطر المياه من الفيضان. واعتقد بان القنوات تحتاج الى جهود لادامتها لأن التربة عميقة وناعمة يسهل حلها بالماء وبذلك يملؤها الطمىٰ الذي تحمله المياه القنوات ويسدها. وفصّل سترابون في الطرق التجارية التي تمر بالعراق طريقاً يبدأ من ميديا وجبال زجروس ماراً بمدينة ميساباتيس، وهي في الغالب ماسبيلا التي ذكرنا احتمال كونها نينوى. اما الطريق الثاني، فيبدأ من منطقة كابين (نسبة الى كاباي شرق الشوش) ويمر في الغالب بمدينة دير (تل العقير قرب بدرة بمحافظة واسط). ويبدأ الثالث من منطقة فارس بايران وهو طريق سربيل- زهاب. وان سترابون هو اول كاتب نعرفه اطلق على دولة خاراكس (الكرخة أي

المحمرة القديمة) اسم ميسان[٧٤].

يظهر ان سترابون كانت تحت تصرفه مصادر مهمة عن العراق وجاءت معلوماته الجغرافية بصورة خاصة واضحة بعيدة عن التناقض بالرغم من افتقارها للتفصيل. وبالرغم من نقله شيئاً عن هيردوتس دونما تمحيص الا انه زودنا بمعلومات مهمة جديدة. واحياناً يقدم الشرح للحقائق التي يوردها، فعندما قال ان مياه الخليج العربي عميقة يقدم الدليل بنمو اشجار الغار والزيتون في قاعه.

من الكتاب الرومان الذين فصلوا في التحدث عن العراق كان بليني الكبير (٢٣ - ٧٩) في موسوعته الضخمة «التاريخ الطبيعي». فقد تكلم عن منابع دجلة والفرات خارج العراق وربما يكون بليني الكبير اول كاتب نعرفه الآن ذكر ان معنى دجلة هو السريع التيار دون ان يذكر لنا بأية لغة. واخبرنا بان غالبية سكان العراق تقطن في قرى مدللاً بممارسة اكثرية أهله الزراعة عدا بعض المدن التي يحصونها في بابل، نينوى وسلوقية على دجلة واللاذقية، ارتميتا واوروك التي شيدها نيكوتار وارتميتا (قد تكون عند موقع شهربان [المقدادية] الحالية) ولو ان هناك من يفضل كونها قره‌ستيل قرب بعقوبة. اما انطاكية فنعرف ان عندما خربت مياه الفيضان كرخ ميسان (خيابير وهي المحمرة القديمة) اعاد تعميرها الملك السلوقي انطوخوس الرابع أبيفانيس وسماها انطاكية على اسمه. علماً بان مدينة نصيبين في شمال العراق الغربي قد اطلق عليها في الفترة الهلنستية اسم انطاكية ميكدونية. ولا نعرف عن موقع اللاذقية في العراق.

والغريب ان الكتاب الذين سبقوا بليني لم يذكروا بناء الاسكندر المقدوني لمدينة كرخ ميسان بل ذكرها هو لأول مرة كما نعرف الآن وقال انه اطلق عليها اسم الاسكندرية نسبة اليه[٧٥]. ونسب بليني الى سباسينوس ملك كرخ ميسان اقامة سدود جديدة يبلغ طولها مايقارب الميلين لحماية عاصمته. كما أخبرنا بان مدينة فرات الخاضعة لدولة ميسان كان يرتادها الأقباط وهي ميناء بضائعهم الرئيسي عندما تحمل على السفن الذاهبة بالخليج الى الخارج[٧٦]، مما يؤكد الدور الرئيس للاقباط في تجهيز الغرب الروماني بتجارة الهند والخليج العربي عن طريق ميسان. وان مدينة فرات التي ذكرها بلني كانت تقع على نهر دجلة جنوب المحمرة بأحد عشر ميلاً. ويضع البلاذري فرات ميسان على الجانب الأيسر لدجلة العوراء (دجلة العمياء وهو شط العرب)[٧٧]. وهي التي اطلق عليها الساسانيون بهمن اردشير.

وفرات لا بد وان تكون تل مقلوب الواقع على مسافة حوالي ميلين شرق مجرى دجلة القديم وقد وصفها بلني على نهر باسي تايكرس (دجلة العوراء) وقد يكون الفلومين سلسلوم الذي ذكره بلني ومعناه مجرى ماء الملح هو خور الصبية الضيق الواقع بين الكويت وجزيرة بوبيان.

وذكر بلني ايضاً بان الاسكندر قد شيد نيكوفوريوم على الفرات والتي قد تكون الرقة الحالية والتي نعرف عن اكمال سلوقس الاول بناءها. اما كافرينا التي يجعلها شرق نيكو فوريوم وكونها بلاط حكام المقاطعات (الستراب باليونانية المحورة من خشترة‌باون ومعناها محافظ المدينة)، فلما كان بلني قد ذكر وجود قلعة فيها فقد تكون عانة التي تقع فعلاً الى الشرق من الرقة وعلى مسافة ليست بالبعيدة عنها، وأخبرنا بلني بان الحاكم غوبارو الذي نعرف عن خيانته لسيده ملك بابل وتعاونه مع المحتلين الفرس قد حول الفرات الى قناة اصطناعية حتى يهبط مستوى الماء عند بابل وتظهر مداخل المدينة وربما كان هذا التحويل هي خطته الخيانية. غير ان بلني يذكر بان هذه القناة كانت (لمنع طغيان المجرى من تهديد منطقة بابل بالخطر واسمها عند الآشوريين نهر ملكا....). وهناك عدة انهار في العراق القديم بهذا الاسم غير ان الشهير من بينها هو النهر الذي

يربط الفرات بدجلة والذي تظهر آثاره في قناة اللطيفية الحالية والذي حفره في الغالب نبوخذنصر الثاني. واعتقد ان بلني قد مزج بين خطة غوبارو في تحويل مجرى الفرات الى قناة مع مشروع نهر ملكا لنبوخذنصر. واستطرد بالقول (وفي النقطة التي تتفرع عندها القناة كانت هناك مدينة كبيرة جداً تدعى اكرانيس التي خربها الفرس).

واكرانيس في الغالب هي سبار أنونيتوم التي كانت مفصولة عن مدينة أكد بنهر نراكا الذي يظهر انه ترك اسمه على المدينة (أكرانيس). علماً بان بلني لم يذكر كون مدينة أكرانيس كانت مهجورة زمانه وربما يكون تخريب الفرس لها ذكريات بقيت متداولة عن هجمات عيلامية سابقة على المدينة احدها هجوم الملك العيلامي شوترك ناخونتي السيء الصيت على سبارشمش المقابلة لسبار انونيتوم (على ضفة الفرات الاخرى) والتي سرق من معبدها الخاص بالاله شمش مسلة حمورابي ونصب النصر لنرام سن... الخ.

كما اكد بلني اهمية الري في اغناء بلاد الرافدين والتي تشكل القنوات الاساس فيه. وذكر بلني ان الفرات صالح للملاحة من الخليج العربي حتى بابل وهي مسافة قدّرها بـ٤١٢ ميلاً ويقول بأن الكتاب اللاحقين يذكرون انه صالح للملاحة حتى سلوقية لمسافة تبلغ ٤٤٠ ميلاً. وقصد بلني بالعبارة الثانية امتداد الفرات خلال نهر ملكا حتى سلوقية على دجلة. ويجعل بلني المسافة بين مصب دجلة والفرات ٢٥ ميلاً ويقول ان هناك من يعتقد كونها سبعة اميال. واعتقد ان عرض منطقة الاهوار جنوب العراق ٦٢ ميلاً. وذكر ان طول نهر الفرات ١٢٠٠ ميل. وهو رقم يقترب من الطول الحقيقي للنهر. وجعل ميسان جزءً من شرق دجلة (بارابوتاميا). وانفرد بلني بالرواية التي يذكرها عن تسرب مياه نهر الفرات في البحر عن طريق نهر دجلة في زمن سابق مما يدل على رسوخ الاعتقاد عنده بتغيير النهرين لمجرييهما مراراً عبر التاريخ. ويحاول بلني ان يبرهن انحسار الخليج العربي حينما قال بان كرخ ميسان كانت بالأصل على بعد ميل ونصف الميل من ساحل الخليج العربي ولها ميناء خاص بها. وعندما كتب يوبا ملك موريتانيا (٥٠ق.م.-٢٠م) تاريخه كانت على بعد ٥٠ ميلاً من الساحل اما في زمان بلني فانها على بعد ١٢٠ ميلاً ويذكر هو نفسه تعجبه من سرعة تراجع الخليج. ولسنا بحاجة الى التعليق على المبالغات الفظيعة في الارقام التي دونها عن تراجع الخليج[٧٨].

تعرض بلني الى ذكر بابل وهي برأيه اشهر مدن العالم لها سوران قطرهما ٦٠ ميلاً وارتفاعها ٢٠٠ قدم وبعرض قدره ٥٠ قدماً وهي تقديرات مبالغ فيها. واخبرنا ايضاً عن معبد مردوخ (بيلوس) الذي قرنه مع الاله الروماني جوبيتر وهي مقارنة غير صحيحة لأن مردوخ لم يكن كبير آلهة العراقيين القدامى مثل زووس-جوبيتر في العالم الكلاسيكي. وجعل الملك بيلوس مكتشف علم الفلك مدللاً بطول باع العراقيين في هذا العلم وحكمة ملوكهم.

ومن المدن الاخرى التي ذكرها بلني كانت سلوقية (على دجلة) التي قدر نفوسها زمانه بستمائة الف باسوار على شكل نسر باسطاً جناحيه. ومن الصعب تصديق تقديره لسكان المدينة غير ان الشكل غير المنتظم للمدينة قد اوضحته الحفريات في موقع تل عمر (سلوقية). وان مدينة هيبتراني التي يذكر وجود مدرسة فيها لتعليم المعارف الكلدانية هي على الاغلب نفر التي نعرف عن وجود مدرسة فيها لتعليم اولاد النبلاء خلال العصر الكشي. كما تعرض بلني الى مدينة تريدون الواقعة برأيه على مقربة من تلاقي دجلة والفرات وانصبابهما في الخليج العربي، وقد تكون مدينة اريدو المماثلة لها بالهيئة. واطلق بلني على المنطقة التي تقع فيها سلوقية وطيسفون الاسم خالونيتيس، وذكر اوروك التي يسميها اورخيني.

اكد پلني ان الآشوريين (يقصد هنا العراقيين) كانت لهم على الدوام كتابة وانه مقتنع بان للبابليين ملاحظات فلكية تعود الى ٧٣٠ الف سنة مدونة على الالواح المفخورة. وقد قلل بارحاشا وكريتوديموس من هذا الرقم وجعلاه ٤٩٠ الف مما يدل على ان الكتابة كانت معروفة عندهم (العراقيين) منذ القدم. وتوضح هذه الحقيقة اقتناع پلني بمعرفة العراقيين للكتابة منذ اقدم عصورهم التاريخية غير ان ارقامه بالسنين بعيدة كل البعد من الواقع حيث عرف العراقيون الكتابة حوالي ٣٥٠٠ق.م.

من الناحية الاقتصادية تكلم پلني عن خصوبة ارض العراق ومزايا التفاح الآشوري واهمية النخلة في حياة سكان البلاد. غير ان النخلة، خلافاً لأقوال پلني، لا تنمو في بلاد آشور. وذكر تكاثر النخيل بالفسائل عندما تكون للشجرة سنة او سنتان من العمر[٧٩].

كانت كتابات فلاڤيوس اريانوس من القرن الثاني الميلادي عن العراق كجزء من تعقبه لحركات الاسكندر الكبير وحروبه الآسيوية ضد الفرس. فاخبرنا بان فرع باللوكوباس للفرات (وهو فرع الهندية الحالي) ليس بنهر بل قناة وفعلاً لم يكن هذا النهر زمانه بالفرع الرئيسي للفرات. وذكر بان الفرات ينبع من ارمينية ويكون ضحلاً في الشتاء وترتفع مناسيب مياهه خلال الربيع بذوبان الثلوج في جبال ارمينية ويغرق ضفافه في السهول الآشورية. والمعتقد انه يقصد بالاخيرة سهول وسط العراق وجنوبه. ويقول ان هذا الفيضان يصرف الماء الزائد بواسطة قناة الباللوكوباس الى الاهوار والتي تصل اخيراً البحر بواسطة عدد من المجاري المائية وهذه حقائق معروفة. وبعد هبوط مستوى الماء تحجز المياه بواسطة سدود حتى يرتفع مستوى الماء في النهر وان حاكم بابل (لم يذكر اسمه) قد شيد سداً من هذا القبيل. وفعلاً كان الملوك العراقيون القدامى يهتمون بالارواء وشق القنوات وبناء السدود ويعتبرونها من الاعمال التي ترضي الآلهة وتسرها. واخبرنا اريانوس بحقيقة مهمة هي ان الاسكندر رغب بتشييد سد دائم عند تفرع نهر الباللوكوباس والاراختو (فرع الحلة الحالي تقريباً) في محل غير المكان الذي كان فيه السد السابق. فالاخير كان بارض رخوة واختار الاسكندر للسد الآن مكاناً ابعد قليلاً حيث الارض صلبة لا يغوص بها الماء. وربما وجد الاسكندر ان السدود عند سبار، حيث كانت تتفرع من الفرات ثلاثة انهر رئيسية مهمة[٨٠]، لم تعد ذات فعالية كما كانت من قبل فقرر ان يشيد سداً في مكان أصلح. كما تعرض ايضاً الى حقيقة وجود مدافن الملوك العراقيين القدامى (جعلهم آشوريين خطأ) في الاهوار التي يقصد بها المدافن الملكية في أور والتي كشفت حديثاً[٨١].

اخبرنا اريانوس بان الاسكندر المقدوني أمر ببناء ميناء في بلاد بابل يستوعب الف سفينة حربية وارسل ميكالوس الكلازيوميناوي الى سورية واعطاه خمسمائة طالين لاستئجار وشراء ما يحتاج اليه هذا المشروع الضخم من خشب ومواد ورجال عارفين بفن بناء السفن وركوب البحار. فعلى حد زعم اريانوس كانت للاسكندر فكرة باسكان سواحل الخليج العربي والجزر القريبة من شواطئه لأنه اعتقد بامكانية تحويل هذه المنطقة الى بلاد مزدهرة. وعدد مزايا منطقة الخليج العربي فذكر اشجار السنط في الواحات والجوز والمر والاعشاب التي تنتج الدارصين والمروج التي تنبت الناردين (سنبل الطيب) البري. ثم تكلم اريانوس عن وصول الاسكندر الى جزيرتين عند فم الفرات احدهما قريبة جداً من مصب الاخير في الخليج العربي وهي جزيرة فيلكة والثانية بتروس والتي لا بد وان تكون تاروت في وسط خليج قطيف.

وفيلكة التي تسميها المصادر اليونانية (ايكاروس، ايكارا وابينانيا) ويقول اريانوس ان الغزلان والماعز الوحشية

ترعى فيها لانها مقدسة الى الآلهة أرتميس ولا يجوز صيدها الا من أجل تقديمها كأضاحٍ الى هذه الربة فقط. ويستمر اريانوس بالقول بان الاسكندر هو الذي أمر بتسميتها ايكاروس على اسم جزيرة في البحر الايجي بهذا الاسم. كما فصل اريانوس في التحدث عن كرخة ميسان وقال ان الاسكندر المقدوني شيدها على مرتفع اصطناعي حتى تكون في مأمن من خطر فيضانات الانهر القريبة لها[٨٢].

اكثر اريانوس من استعمال المصطلح ما بين النهرين (ميسوبوتاميا) الذي تعرضنا الى ذكر بوليبيوس له لاول مرة حسب معرفتنا الحالية. والمصطلح ميسوبوتاميا يوازي على وجه التقريب اصطلاح الجزيرة (منطقة خانيگليان) اي الجزيرة الفراتية وعرف به الكتاب اليونان والرومان المنطقة بين دجلة والفرات[٨٣].

ويوازي الاصطلاح الاكدي بيريت نريم التي اطلقتها المصادر الاكدية على منطقة واقعة بين منعطفات معينة من نهر الفرات لا نعرف موقعها الآن بالضبط داخل حدود العراق الحالي. فربما صارت هذه اللفظة منذ فترة الاحتلال السلوقي للعراق تطلق على منطقة كبيرة بين نهري دجلة والفرات[٨٤].

نقرأ في كتابات الكاتب الروماني كلوديوس ايليانوس من القرن الثاني الميلادي قصة ميلاد گلگامش ملك اوروك من العصر السومري القديم والذي نظمت حوله ملحمة تشرح مغامراته في الحصول على الخلود فيخبرنا ايليانوس بان عندما حكم الملك سيوخوروس على البابليين قال الكلدانيون (يقصد الكهنة) له بان الابن الذي سيولد لابنته سوف يغتصب منه الملك. فاهتم العاهل بالموضوع وأحاط ابنته بكل حماية حتى لا يراها أحد ولكن بدون معرفة الأب حملت البنت من رجل غير معروف وولدت ولداً. وحمل خوف الحرس من والدها الملك على رمي الطفل من القلعة التي كانت الاميرة سجينة فيها. فرأى نسر الطفل وهو يتهاوى من اعلى القلعة وتلقفه على ظهره وحمله الى بستان ورماه فيها[٨٥]. ولما رأى صاحب البستان الطفل وجماله أحبه ورباه وسماه گلگاموس وحكم على البابليين). وفي الوقت الذي لا نجد اساساً للقصة من الواقع التاريخي فقد تكون منتزعة من قصة عراقية قديمة لم تصلنا بعد. والملك الذي ذكره ايليانوس باسم سيوخوروس ربما يكون اوخيسوثروس (بطل الطوفان زيوسودرا بالنصوص السومرية واوتونابيشتيم بالنصوص الاكدية) أخير ملك لشروباك (موقع فاره قرب السماوة) لعصور ما قبل الطوفان، ووالد گلگامش في الواقع هو الملك لوگال‌بندا ملك اوروك. وان التماثل بين بداية القصة وتلك لپريام ملك طروادة بالنسبة لولده باريس واضح.

هناك كتّاب آخرون كتبوا باليونانية غير انهم من أقطار عربية لا نستطيع لذلك ادراجهم ضمن الكتاب اليونانيين ومن هؤلاء لوقيانوس من سميساط بالجزيرة الفراتية من القرن الثاني الميلادي وليبانيوس من القرن الرابع الميلادي وهو سوري من انطاكية كتب عن حروب الملك الساساني شاپور الثاني مع البيزنطيين سنة ٣٤١ والتي كان مسرحها شمال العراق الغربي[٨٦]. ثم أميانوس مارسيلينوس الذي ولد في انطاكية بسورية وكتب عن حرب البيزنطيين للفرس داخل الاراضي العراقية زمن جوليان وكتب عن كثير من المدن واحوال البلاد. واثنيوس من القرن الثاني ـ الثالث للميلاد وهو من مصر.

كتب جوستين من القرن الثاني الميلادي عن العراق في تاريخه باللاتينية فذكر البحر الآشوري (اسيريوم ستاگنوم) وهو بحر النجف الذي حتى القرن التاسع عشر كان عبارة عن حوض طبيعي طوله ٤٠ ميلاً وعرضه من ١٠ ـ ٢٠ ميلاً تحيط به المرتفعات الجيرية من ثلاث جهات ترتفع من ٢٠ ـ ٢٠٠ق.م. ومن الجهة الشمالية الشرقية سلسلة صخرية بين وادي الفرات وبحر النجف

الداخلي[٨٧].

كما فصّل جوستين بالكلام عن طغيان حميروس الحاكم الذي عينه الفرثيون المحتلون على العراق لدى احتلالهم له وقال عنه انه بالأصل من هركانيا (مازندران في جنوب شرق بحر الخزر) وفاق كل الطغاة الذين سبقوه بالظلم والقسوة فلم يترك طريقاً فيهما الا سلكه. حكم على البابليين بالعبودية لأتفه الاسباب مع عوائلهم وبلاعهم في ميديا عبيداً وأحرق سوق بابل وخرب اجمل أحيائها[٨٨].

كذلك المؤرخ ديوكاشيوس من القرن الثاني الميلادي الذي ذكرنا تفصيله بموضوع الملك الاسطوري ساردانا پولوس، فتكلم في تاريخه باللاتينية عن تفاصيل حملة الامبراطور الروماني تراجان (٩٦ ـ ١١٧) الى العراق في حربه للفرثيين ثم لهجوم كاشيوس على الفرس المحتلين للعراق زمن الامبراطور ماركوس اوريليوس (١٦١ ـ ١٨٠) ثم حرب سيفيروس (١٩٣ ـ ٢١١) للحضر. وكتب فرونتو من القرن الثاني عن حملة تراجان وهجوم كاشيوس السالف الذكر. كما كتب عن حرب سيفيروس للحضر الكاتب اللاتيني سپارتيانوس من اوائل القرن الرابع. وكتب يوناپيوس من القرن الرابع باليونانية ومثله زوسيموس من النصف الثاني للقرن الخامس عن حروب شابور الاول والبيزنطيين في شمال العراق الغربي. وكتب سقراط من القرن الرابع للميلاد باليونانية عن مساعدة المناذرة العرب في العراق لبهرام على استحصال عرش فارس ومثله جورجيوس كيدرينوس من كتاب بيزنطة. وانحصرت كتابات ثيوفيلاكت الملقب بسيموكتا باللغة اللاتينية من القرن السابع الميلادي بنهاية حكم الساسانيين في العراق.



الهوامش

١ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، حضارات الوطن العربي كخلفية للمدنية اليونانية (بغداد ١٩٨٠).

2 — Hectacus, Fragment 184.

3 — R.D. Barnett, Xenophon and the well of media, Journal of Hellenic Studies, Vol. 83, (1963),p.23.

4 — Hellanicus, Frag. 158.

٥ ـ ذكر ابوللو دوروس من القرن الثاني ق. م. في Bibiltheca ان نبتون قد تزوج من ليبيا (او افريقية) فولدت له بيلوس وأگينور. وتزوج بيلوس من انخينوي ابنة النيل فرزق منها بايجيبتوس، دانوس وسيفيوس الخ... ويذكر ابيدينوس تلميذ بارحوشا من القرن الثالث ق. م. بان بيلوس كان اول ملك لبابل وهو الذي أسس امبراطورية وشيد بابل Frag.8 ولهاتين الاسطورتين اهمية كبيرة لأن الاولى بحقل المصريين (اولاد ايجيبتوس وايسايا) أسباط البابليين في حين تربط الثمانية الليبيين بالبابليين (لأن ليبيا هي أم بيلوس) وتجعل المصريين اولاد البابليين (لان المصريين هم ابناء ايجيبتوس وانخينوى). وتدل هذه على ادراك اليونانيين لعلاقات الرس وروابط الدم بين مناطق الوطن العربي. علماً بان المؤرخ الأرمني موسى الخوريني في كتابه تاريخ ارمينية (١: ٦) يقول بان البابليين قد عبدوا في عصورهم المتأخرة ملكهم بيلوس واعتبروه آلهاً وقرنوه بالآله مردوخ. وطابق موسى الخوريني شخصية نمرود في العهد القديم مع الملك بيلوس والمعتقد ان سبب هذا الارتباك هو خلطهم بين الاله بين الاله بعل ـ أدد (رب الرعد والمطر) والاله مردوخ الذي اطلق عليه هو الآخر اسم بعل.

6 — Herodotus, The Persian Wars, 1:178.

7 — Ibid, 1:193.

8 — Strabo, Goography, transl. by h.L. Jones, (London,

1911), Bk. 16:1.14.

9 — Theophrastus, Histor. Plant. V111:7.

10 — Pliny, latural History, transl. by H. Rackam, (Cambridge, Mass. 1947), BK. XV111:17.

11 — Xenophon, Anabasis and Memorabilia, transl. by J.S. Watson with geographcal commentary by W.F. Ainsworth, (New York, 1869), 11:4.13.

١٢ ـ حدث خلال القرون الاولى من الالف الاول ق.م. هبوط معدله حوالي ٤٠٪ من عدد مواقع الاستيطان في الاراضي المستغلة عنها في نهاية الالف الثالث ومطلع الالف الثاني ق.م. حيث اختفت الكثير من المراكز الحضرية بسبب الاحوال الجديدة في الزراعة والماء.

13 — Strabo, op. cit. XV1:1,14 — 15.

14 — Herodotus, 1:193.

15 — The ophrastus, op. cit. 11:9.

16 — Xenophon, Anasasis.. 11:3.15.

17 — Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, 1:21.

18 — The ophrastus, op. cit. 11:7;2; V:4; V:6.

19 — Pliny, X111:4.

20 — Strabo, XV1:1.9. Arrianus, The Campaigns of Alexander, transl. by Aubery de Selincourt, (London, 1971), V11:7.

21 — Herod. V11:40.

22 — Robert Mac. Adams Land Behind Baghdad, (Chicago, 1965), p.60.

23 — Herod. 1:179.

24 — Idid, 1:180.

25 — Quintus Curtios Rufus, Histor. of Alexander the Great, BK. V:1.

26 — Strabo, B. XV1:5.

27 — Rufus, op. cit. V:1; Strabo, XV1:1.5; Diodorus Siculus, transl. by C.H. Oldfather, (London, 1933), Boo 11:7.

٢٨ ـ بيتون لويد، ترجمة الدكتور سامي سعيد الاحمد، آثار بلاد الرافدين (بغداد، ١٩٨٠) ص ٢٦٥ .

29 — Herod. 1:181 — 183.

30 — Strabo, XV1:5.

31 — Diodorus, 11:8; Abydinus, Frag. 8,9; Rufus, V:1.242; Nonnus, Dionysius, XV111:11; Pliny, XXXV111:53 — 58.

32 — Herod. 1:7; Diodorus, 11:1 — 21.

33 — Diodorus, 11:7.

34 — Metamorphosis, 1v:88.

٣٥ ـ الدكتور محمود الامين، صرح بابل المدرج او (الزقورة) مجلة كلية الآداب، العدد الثاني (١٩٦٠) ص ٢١٧ ـ ٢٢٧ .

36 — Herod. 1:186; Diodorus, 11:8; 11:9; Philostratus, 1:25.

37 — Herod. 1:186; Diodorus, 11:10.5.

38 — The Cyropaedia, V11:5.10.

39 — Herod. 1:185; Strabo, XV1:3.4.; Rufus, x:1.

40 — Strabo, XV1:3. 3; Arrianus, Indica, XXX11:7, XXXv111:3; Herod. 1:183. Ctesias, Indica 5.

41 — Diodorus, 11:11; Strabo XV1:3.4.

42 — Pliny, XI: 22 — 23; X111:4 — 5.

43 — Tibilus, Eleg. 1:3.7; Agamemnon, 1:1285; Eripides, Bacch. 1:144. Theocrytus, Idyll. Xv:44.

44 — Pliny, XXXV11:5; Strabo, Xv1:1 — 7; Herod. 1:195; Xenophon, Anabasis, 1:5.5.

46 — Ibid, 1:183; 1:195: Diodorus, 111:9, 5 — 6.

47 — Herod. V11:63; Strabo, Xv1:2.

48 — Herod. 1:181; Diodorus, 11:29 — 31; Simplicius, De Caelo by Aristotle 11.

49 — Herod. 1:197; 11:109.

50 — Herod. 1:95; 11:150.

51 — Diodorus, 11:23 — 29; Strabo, XV1:9; Hellanicus, Frag. 158; Arrian, 11:5; Athenaeus, X11, 528 — 530; Dion Cassius, History, LX.

الدكتور سامي سعيد الاحمد، ساردانا بولوس بين الحقيقة والخيال، الأديب، مجلد/٢٥ عدد٢ (١٩٦٦) ص ٢٠ ـ ٢٢ .

52 — Herod. 1:184; Diodorus, 1:8; Strabo, Xv1:1 — 2; Rabbat F. Cole, Moralia, (London, 1931), Vol. 3,p. Dio Chrisostum, Loeb Libr. (London, 1916) Vol. 4, pp. 269 ff. Pliny, 1:8; G. Thornley, Partheneus, (Loeb Libr. London, 1935), p. 233; Aelianus, Var. Histor., V11:1; C.F., Lehmann — Haupt, Die Historische Samiramis und Inae Zelt, (Tuebingen, 1910);G.

الدكتور سامي سعيد الاحمد، سمير اميس بين الاسطورة والتاريخ، الأديب، مجلد/٢٦ عدد٩ (١٩٦٧) ص ١٩ ـ ٢١ .

Gossens, La reine semiramis de l,histoire a legend, (Leiden, 1957).

53 — Herod. 1:93; 11:109; Diodorus, 11:29 — 2.

54 — Diodorus, 11:21.8; 11:21; 11:26 — 8; 11:4. 1;,7.1.

55 — Athenaeus, Deipn, x11.

56 — Barnett, p. 3; Xenoph. Anabasis, 1:5.1.

57 — Barnett, pp. 3 — 5 and ftn.

58 — xenophon, Anabasis and Memrablia.. op. cit. pp. 1,4,19.

59 — Xenoph. Anabasis, 1:4.12.

60 — A. Locher, With Star and Crescent, (philadephia, 1890), p.177.

61 — Barnett, p. 16.

62 — J. Obermeyer, Die Landschaft Babyloniens im Zeitalter den Talmuds und des Gaonats, (Frankfort, 1929); Barnett, p.5.

63 — Xenophon, 11:5; David Oates, Studies in the Ancient History of Northern Iraq, (London, 1968), pp. 60ff.

64 — Biblieothica, 11:4.4.

65 — Cyropaedia V11.

66 — Simplicius, 11:12.3.

67 — Proclus, On Timaeus, p. 31.

68 — The History of polybius, trans. by W.R. Paton, (Loeb, 1922) V:43 — 52.

69 — Ovid, Fasti, V:337.

70 — Sami Said Ahmed, A Babyloian Story in a Roman Source, Iraq To Day, 111, No. 54, (1977), p. 21.

71 — Diodorus, 11: 8.7; 11:30 — 31; 11:20; 11:3.2; 11:1.6; Xenoph, Anabasis, 111:4.10; Cicero, De Divinit. 11:42.

72 — Strabo, Xvi. Arrian, 111:7.

73 — Pliny, Iv: 139.

74 — ibid, v1:145.

٧٥ ـ معجم البلدان ١ : ٧٧٠ .

76 — Pliny, V1:31.

77 — ibid. X11:9, 38 — 42.

78 — Sami Said Ahmed, Southern Mesopotmia in the Time of Ashurbanipal, (The Hague — Paris, 1968), p. 22.

79 — Arrian, V11: 21 — 23.

الدكتور سامي سعيد الاحمد، تاريخ الخليج العربي من اقدم الازمنة حتى التحرير العربي (البصرة، ١٩٨٥) ص ٣١٤ ـ ٣١٥ .

80 — Arrian, VII:19 — 20.

٨١ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، العراق القديم، ج١، العراق حتى العصر الاكدي (بغداد، ١٩٧٨) ص ١٣٩ J.J. Finkelstein, Mesopotamia, JNES, 21 (1962), pp. 53ff.

٨٢ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، ملحمة كلكامش، (بيروت، ١٩٨٤) ص ٢٥ ـ ٢٦ .

83 — Libanius, Oration 111.

84 — BK. XV111: 3.2.

85 — 92: 1.3.

٨٦ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، العراق في كتابات اليونان والرومان ، سومر، مجلد/٢٦ (١٩٧٠) ص ١١٣ ـ ١٤٢ والذي ركز على بعض النواحي الجغرافية فقط .



د. داود سلوم

الكونت لوكانور

كتاب الاسباني دون خوان مانويل والمؤثرات العربية والاجنبية فيه

ولد دون خوان مانويل في عام ١٢٨٢م في مدينة اسكالونا في قلب مدينة طليطلة في عائلة نبيلة اكثر افرادها من الامراء والملوك. عاش في فترة حكم الملك فرناندو السادس والملك الفونسو الحادي عشر . وقد اشترك في الحروب التي كانت مستعرة في زمانه وكان يحارب هنا مرة وهنا مرّة حسب مصلحته ومصلحة عائلته ولذلك فقد حارب الى جانب احد ملوك غرناطة العرب في احدى المرات .

كان ذا قوة وذا مقدرة فائقة ولم يكن يتخذ من الحرب وسيلة الى المجد او القوة او الثروة ، لأن الحرب كانت جزءاً من حياته حيث لم يستطع رجل مثله ان يتخلى عنها او يتخلى عن الدفاع عن املاكه وعن عائلته. ولذلك فقد ولد دون خوان مانويل وله رسالة اجتماعية ، ولم يكن من الممكن ان يعيش في برج عاجي وينسى ما يدور حوله ، ولذلك فقد كان يحارب بالسيف والقلم .

ومات مانويل في سنة ١٣٤٩م في مدينة بينافيل Penafiel في دير الرهبان الذي بناه بنفسه وحيث كان يختلي لكتابة كتبه .

لقد كان دون خوان مانويل يعدّ اجود كاتب نثري باللغة القشتالية في القرن الرابع عشر الميلادي وكان يكتب الشعر بها ايضاً ، ولكن ديوانه «كتاب الاغنيات» لم يصل الينا ، ومن أهم كتبه الاخرى كتاب «الفارس والخادم» و«كتاب الحكم» وكتاب «الكونت لوكانور او كتاب بترونيو» وهو الكتاب الذي سوف ندرسه هنا .

كان دون خوان مانويل نموذج الكاتب الذي كان يكتب ليبقى في ذاكرة القراء ولكي تصل كتبه الى الاجيال التالية ، كما كان تهمّه آراء النقاد في آثاره .

ولقد عاكسته الاقدار في ذلك ، اذ ان الذي كان يحرص على ايصاله من كتبه الى الاجيال قد اصبح طعمة للنيران ودفن تحت الهدم بعد ان احترق دير الرهبان في بنيافيل Penafiel .

وكان دون خوان مانويل مثل عمّه الفونسو الحكيم ، حاول النهوض باللغة القشتالية بحيث حاول ان يسقط منها الكلمات اللاتينية ويجعلها لغة نقيّة ولم يكن يستخدم الكلمة اللاتينية الا مضطراً ، وكان هدفه في الكتابة الوضوح والايجاز.

لقد ولد دون خوان مانويل بعد ميلاد دانتي شاعر ايطاليا ، وكان معاصراً لبوكاشيو كاتب الديكاميرون ، وكان يتفوق على الاثنين في غنى المفردات وتعدد المواضيع . وقد أخذ لغته القشتالية من أفواه الناس الذين كانوا يعرفونها والذين لم

كلية الآداب ـ جامعة بغداد

يكونوا يخشون من خلق كلمة جديدة فيها حين يتطلب الامر ذلك. ومع انه كان نبيلاً، الا انه لم يستهن بهذ اللغة بل بالعكس فقد استعملها في كتبه وتمكن من تكوين اسلوب خاص به، فيه الرقة والعذوبة، وكان يختم كل كتبه وينهيها بعبارات من اللغة القشتالية.

وكما قلنا انه استخدم سيفه وقلمه. ففي عدد من المعارك وضد نبلاء ذلك الوقت استخدم سيفه ولكنه استخدم قلمه ضد العيوب الاجتماعية والفساد الذي استشرى في عصره مثل الكذب والنفاق والبخل والطمع والعناد. وتنطبع كتبه لذلك بطابع التعليم الاخلاقي والارشاد المستمد من تعاليم المسيحية ولذلك فان كتاب «الكونت لوكانور» يمكن ان يعتبر من الكتب التعليمية وليس من كتب التسلية، ولعل أهم مافيه هو اسلوبه الادبي لأن الكاتب كان فناناً اصيلاً، ولكن كان من المستحيل لكاتب في عصره ان ينجو من التيار الاخلاقي والميل الى الارشاد والتوجيه.

ويبرز في ثقافته الاثر الشرقي الذي نشاهده في كتابه. ودون ادنى شك فانه كان يعرف الكتب العربية التي كانت تترجم في عاصمة الملك الحكيم. اضافة الى ذلك فانه كان على صلة بالمسلمين والعرب في اسبانيا من خلال نشاطه العسكري والسياسي، وكان العرب بالنسبة له مرة اصدقاء ومرة اعداء حسب مصلحته. ولكننا نعتقد انه لم يكن يعرف العربية معرفة عميقة، ولكن ذلك لم يمنعه ان يعرف الحكايات العربية او الهندية او الاغريقية واللاتينية، وكان قد تمثلها وصاغها باسلوبه من جديد.

ان تسع حكايات على الاقل من كتاب «الكونت لوكانور» ذات اصل عربي، وان بعضها الآخر قد أخذت عن كتاب كليلة ودمنة او من كتاب Y JOSAFAT PARLAAM او من كتاب DISOIPLINA CLERICALIS وينعكس التأثر العربي في هذه الحكايات مع شيء من المودة والحب للمعرفة العربية، وفي [illegible] من الاشارات الى الامثال والنماذج العربية. وينعكس الاثر الشرقي والعربي في استخدامه للاسلوب الذاتي. فالأنا موجودة دائماً في تجربته الحياتية، كما تظهر في الادب العربي. وان هذه الذاتية مازالت معروفة في الادب الاسباني في الوقت الذي كانت فيه الآداب الاوربية تميل الى الاجناس الملحمية في الصياغة والملامح الذاتية سمة من سمات الادب العربي في أدبهم الوصفي وشعرهم الذي يتكلم عن الذات.

ولذلك فان دون خوان مانويل كان مديناً للشرق في هذا الفن الذي يستخدم حكايات الامثال في اطار عام ويعلم السلوك والاخلاق من خلال الحكايات والقصص.

ومع هذا الاثر الشرقي نجد الاثر الغربي المسيحي في التنظيم والكمال في التسلسل وترتيب الموضوعات والحكايات.

يحتوي كتاب «الكونت لوكانور» على خمسين حكاية يوضح فيها المؤلف مختلف المواقف الاخلاقية ويقدم النصائح لمختلف المشكلات. وفي كل حكاية يطرح الكونت لوكانور مشكلة على مستشاره بترونيو ويرد عليه بترونيو بمثل وحكمة في حكاية ذات مغزى ثم يضمن الكونت لوكانور مغزى الحكاية في بيتين من الشعر.

وقد كتب الكتاب في سنة ١٣٣٥م أي في القرن الرابع عشر وقبل الديكاميرون بثلاثة عشر عاماً. ونجد بين الكتابين اختلافاً واضحاً، اذ ان بوكاشيو في الديكاميرون يلح على الحب الجسدي والعلاقة المادية والعقيدة الوثنية، اما دون خوان مانويل فانه يبرز الفكر المرتبط اساساً بالدين المسيحي وبالمفهوم التقليدي الشائع في القرون الوسطى. وكما قلنا ان كتاب «الكونت لوكانور» كتاب تعليمي وليس كتاباً للتسلية، ولذلك فانه يدعو للحياة الرصينة والرجولة ولا يظهر في الكتاب الاغراء الجسدي، وقد نلتقي بأشارة هنا او هناك عن هذا الحب الجسدي، ولكنها بعيدة كل البعد عن التوظيف لغرض الاثارة كما نرى ذلك في الديكاميرون.

ومن خلال هذا الكتاب يكتشف القارىء شخصية

المؤلف وفهمه ويعكس سلوكه السياسي ومعرفته بان الحياة قاسية وصعبة، وبسبب معرفته هذه فانه يرغب في مساعدة الناس في تقديم هذه النصائح لهم وهي نصائح واقعية وموضوعية دون ان يقدم نصائح نظرية لا مساس لها بالحياة . وان كثيراً من هذه الحكايات قد انتقلت بدورها الى كتّاب آخرين وكتب اخرى كتبت بعد هذا الكتاب.

فان بعض هذه الحكايات ظهرت في كتاب كالديرون CALDERON المسمى «الحياة نوم» او في مسرحية شكسبير: «ترويض النمرة» او في كتاب دون كيشوت لسرفانتس او في SAMANIEGO E IRIARTE او في قصص لافونتين او في حكايات هانس اندرسن او حكايات الاخوين جرم .

وسوف نقسم الأثر العربي في الكتاب الى قسمين، هما:

القسم الاول: «الصورة العربية» في الكتاب بما في ذلك من حكايات عن شخصيات عربية او اسماء المدن والاماكن والمفردات او العبارات العربية .

والقسم الثاني: وفيه ذكر الحكايات العربية المؤثرة .

اما القسم الثالث من البحث فسوف يخصص للتراث الاوربي مؤثراً او متأثراً .

الصورة العربية في كتاب الكونت لوكانور:

تعـرّض مؤلف الكتاب لـذكر عـدد من الشخصيات العربية، وذكر ما جرى لهم وضرب بهم مثلاً في الكتاب الذي كتب قبل خروج العرب من اسبانيا ، وكان هذا النوع من التأثير أمراً محترماً جداً .

أ ـ الحكاية رقم ٤١ حكاية الحَكَم ملك قرطبة:

تقع هذه الحكاية في هذا الكتاب وتدور عن شخصية عربية ، ولذلك فاننا سوف نحاول ان نلخص احداث القصة هنا . قال المؤلف:

«شكا الكونت لوكانور الى خادمه باترونيو من قلّة شكر الناس له مع انه كان يساعدهم ويعدّ آلات وادوات الصيد التي كانوا يستخدمونها، ومع كل خدماته فلم تصدر عنهم كلمة حب او تقدير مثلما كانوا يتكلمون عن الآخرين ، وكانوا أقرب الى الهزء به والسخرية منه من المدح والتقدير. فروى له باترونيو الحكاية التالية:

كان يوجد في قرطبة ملك عربي اسمه «الحَكَم» ولم يشغل نفسه بشيء غير السعي وراء الحياة الهينة والشرب والاكل واللهو.

وفي أحد الايام كان احد الموسيقيين يعزف بين يديه على آلة «البوق»، فأخذ الملك الآلة وزاد فيها ثقباً ليزيد صوتها جمالاً . وهنا بدأ الناس يتكلمون عن حماسة الحكم للموسيقى واظهروا السخرية واسموا هذا الثقب في البوق «زيادة الحكم». وحين سمع الحكم بذلك شعر بالحزن ولكنه عرف ايضاً بان عليه ان يجعل نفسه منشغلاً بأمر أهم من ذلك كي يحبه الناس ويحترموا ذكراه بعد موته فبنى مسجد قرطبة وبعد ان انتهى من بنائه اصبحت عبارة «هذه زيادة الحكم» عبارة مديح واعجاب وفقدت مضمون الهزء والاستخفاف . وبعد ان انهى بترونيو الحكاية نصح سيده الكونت لوكانور بان يصنع للناس شيئاً مهماً وعظيماً وان يترك ذلك للناس كي يرونه. وفهم لوكانور مغزى القصة وضمّن ذلك في بيتين من الشعر كتبه في كتابه :

اذا قدمت احساناً قليلاً

فاجعله مفيداً ، فان الاحسان هو الذي يبقى[٢]

ب ـ الحكاية رقم ٢ حكاية ابن عباد من اشبيلية وزوجته رمبيكة:

وهذه حكاية اخرى تدور حوادثها حول شخصية عربية ، وتحكي علاقة الملك ابن عباد ـ ملك اشبيلية ـ مع زوجته رمبيكة وجعلها الكاتب مثلاً ضربها لحالة من الحالات التي كانت تشكل عليه.

وهذه ترجمة الحكاية:

«تحدث الكونت لوكانور مع مستشاره بترونيو وقال له:

يابترونيو قد يحدث مع بعض الناس امراً ما كآن يطلب مني ان اساعده او ان اقدم له معروفاً واذا حدث أمر ولم أفعل له ما يريد بالطريقة التي يريد فانه ينسىٰ كل الجميل الذي صنعته معه من قبل ثم يغضب ويظهر النفرة . واني واثق بحكمتك ولذلك فاني اريد ان تجد لي حلاً وتعلمني الوسيلة التي اتعامل بها مع هؤلاء الناس. قال بترونيو:

ـ ياسيدي الكونت لوكانور. . يبدو لي انك في وضع يشبه الوضع الذي كان فيه الملك ابن‌عبّاد في اشبيلية مع زوجته رميكة .

فسأله الكونت عن هذا الموضوع فقال بترونيو: كان الملك ابن‌عبّاد متزوجاً رميكة وكان يحبها حبّاً جماً ، وكانت رميكة امرأة فاضلة وكان المسلمون يعرفون ذلك منها الا انها كانت لها صفة ذميمة وهي انها كانت عنيدة ومدلّلة .

وحدث في احد الايام وحين كانت مع الملك في قرطبة في شهر شباط ان تساقط الثلج ، وحين نظرت الى الثلج المتساقط بكت. فسألها الملك: لماذا تبكين ؟ قالت: انها تبكي لأنها لا تستطيع ان تعيش في ارض يتساقط عليها الثلج في الشتاء . وأراد الملك ان يرضيها فأمر ان تزرع اشجار اللوز على كل تلال وجبال قرطبة. وكانت قرطبة مدينة حارة لا يسقط فيها الثلج كل عام ، ولذلك فحين تزهر اشجار اللوز في شهر شباط تبدو تلال وجبال غرناطة كأنها مغطاة بالثلج .

وفي احدى المرات كانت رميكة في غرفتها تتطلع الى النهر وأبصرت امرأة حافية القدمين وكانت تشتغل بالطين الذي يبلله ماء النهر كي تضرب منه اللبن. وبدأت رميكة تبكي. وحين سألها الملك لماذا تبكين قالت: لأنها لا تستطيع ان تنفذ رغبتها في أن تصنع كما تصنع هذه المرأة .

ولكي يرضيها فقد أمر الملك ان يفرّغ ماء البركة في قصر الملك وان تملأ بماء الورد وان يوضع في الماء مسحوق القرفة والخزامى والقرنفل والمسك والعنبر والزباد مع كل البهارات الطيبة والحناء الموجودة في تلك المناطق . ثم قال الملك لرميكة: والآن اخلعي نعليك واعجني في هذا الطين واصنعي منه اللبن الذي ترغبين فيه !

وحدث ان بكت في يوم آخر لشيء ما أرادت ان تقوم به ، وسألها الملك عن سبب بكائها فقالت: انها تبكي لأن الملك لم يحقق لها أية رغبة ولو لمرّة واحدة.

وكان الملك يعرف بانه قد صنع لها كل ما يستطيع ان يصنعه انسان لمن يحب وانه لا يستطيع ان يفعل اكثر من هذا فقال لها: «حتى ولا يوم الطين؟» وكان يقصد ان يقول لها اذا كنت قد نسيت كل شيء فما كان عليك ان تتناسي يوم الطين الذي صَنَعه لها كي يدللها.

وانت ياسيدي الكونت اذا كنت ترى انك تصنع خيراً ينساه هذا الانسان الذي قلت لي عنه فأرى الا تصنع له شيئاً يضرك او يضرّ مملكتك. وأقول لك ايضاً وانصحك الّا تنسى أي انسان يعمل لك معروفاً ولم يعمل كل ما تطلب منه وعليك ان تبقى شاكراً له بما ساعدك به .

أعجبت الكونت بهذه النصيحة واتّبعها وحصل على نتيجة مفيدة ، ولهذا فقد أمر ان يكتب في كتابه هذين البيتين:

من لا يعترف بالمعروف الذي تصنعه له

فلا تنسَ بسبب ذلك ما ينفعك. . . .»[٣]

ج ـ الاسماء العربية ومفردات اللغة:

ورد في الكتاب عدد من اسماء الاعلام العربية واسماء المدن والمفردات اللغوية وثلاث فقر باللفظ العربي وكلها تضيف اثراً آخر من آثار الثقافة العربية في الكتاب. فمن اسماء المدن مثلاً الاسماء التالية:

مدينة بابل	BABILONIA	(ص ١٣٠ وص ٢٤٢)
ومدينة غرناطة	GRANADA	(ص ٢٥٩ س ١٢)
ومدينة اشبيلية	SEVILLA	(ص ١٦٤ س ١)
ومدينة قرطبة	CORDOBA	(١٦٥ س ١٩)

وبلاد مراكش MORRUECOS (ص ٢٢٤ س١٥)
وبلاد تونس TUNEZ (ص ٧١ س١٧)
ومدينة طليطلة TOLEDO (ص ٧٦ س٣)
وبلاد ارمينيا ARMENIA (ص ١٣٤)

ومن اسماء الاشخاص والامم والرتب البشرية ما يأتي:

امة العرب MOROS (ص ٩٤ س٤ و٢٥)
القبائل العربية REY MORO (ص ١٢٥ س٢٦)
صلاح الدين SALADINO (ص ١٢٩ و١٣٠ و٢٧٢)
السلطان SULTAN (ص ١٣٠ س١٧)
ابن عباد ABEN ABET (ص ١٦٤ س٢٠)
الرميكة (زوجة ابن عباد) ROMAQUIA (ص ١٦٤)
المنصور AL—MANZOR (ص ١٨٦ س١٢)
والحَكَم ALHAQUEM (ص ١٩٨ س٢١)

اما المفردات اللغوية العامة فقد ورد منها عدد لا بأس به مثل المفردات الآتية:

الترمس (لفظة عامية) ALTRAMUCES (ص ٧٤ س١٥)
البرج (بناء منفرد للاستحكامات) BARBACANE (ص ٩٢)
البربط (آلة موسيقية) ALBROTE (ص ٩٥)
فلان (اشارة الى شخص مجهول) FULANO (ص ١١٠)
الديّه (ما يدفع لأهل القتيل) ALDEE (ص١١٤)
الثور (ذكر البقرة) TORO (ص ١١٨)
السكّر (ما يحلّى به) AZUCAR (ص ١١٦)
المسك (من العطور) ALMIZCLE, ALMESDE (ص١٤٤)
العنبر (من العطور) AMBER (ص ١٦٦)
الغالية (من العطور) ALGALIE (ص ١٦٦)
الريال المرابطي (عملة) MARAVEDI (ص ٢٢٢)
المسكين (الفقير) MESQUIN (ص ١٩١)
السيد (الانسان النبيل) EL—CID (ص ١٩٨)

المسجد (دار العبادة) MEZgUITA (ص ١٩٩ س٢٤)
الكيمياء (علم من العلوم) ALQUIMIA (ص ١٠٧ س ٢٢)
الجبّة (من لباس الرجال) AL—JUBA (ص ١٢٦ س٧)
المجبّة او المخيّة او المجة (عباءة قصيرة سميكة القماش) ALMEJIA (ص ١٢٦ س٣)
البحيرة (جمعها بحيرات) ALBUFERA (ص ١٦٦ س ٤)
البكون (البوق آلة موسيقية تشبه الناي له سبعة ثقوب) ALBOGON (ص ١٩٩ س٢)
الجرّة (اناء للماء يصنع من الفخار) JARRA (ص٢٣٠ س ٢)

ومن انواع المؤثرات اللغوية التي يمكن ان تسجل تحت هذا الباب بعض العبارات العربية التي حاول مؤلف الكتاب نقلها كما سمعها، مثل:

أهذه زيادة الحكم AHEDE ZIAT ALHAQUIME (ص ١٩٨)

وعبارة: "AHA YA OHTI, TAFZA MIN BOCU, BOCU VA LIZ TAFZA MIN FOTUH ENCU!

ومعناها: «آه يا اختي تفزعين من بقبقة (الماء في الجرّة) ولا تفزعين من فتح العنق؟». (ص ٢٣١)

وعبارة: Ahua Le Nahar At—Tin

ومعناها: «حتى ولا نهار الطين» (ص ١٦٦)

وفي الكتاب اشارات الى بعض مظاهر الحياة العربية وعادات العرب المسلمين.

فقد ذكر المؤلف مسألة الميراث عند العرب (ص ١٧٠)
وذكر: اقامة الوليمة ليلة العرس (ص ١٨١)
وذكر الصيد بالصقور (ص ١٣٧)
وذكر استعمال السحر (ص ١٦٢ وص ٢٠٤)

وبذلك تكون الحضارة العربية والعلاقات البشرية وتجاور الاجناس قد تركت كلها أثرها في بعض صفحات هذا الكتاب.

٣ - المؤثرات او المتشابهات العربية في الكتاب:

سنحاول في هذا القسم من البحث ان نترجم الحكاية الاسبانية ترجمة كاملة ثم نعطي بعض النماذج من الحكايات المؤثرة في النص الاسباني اذا توفر النص القديم الذي يسبق فترة تسجيل الحكايات في كتاب الكونت لوكانور؛ والاّ، فاننا سنعطي المقابل العربي على اساس ان الاصل العربي الموجود في الموروثات الشعبية كان اقدم وجوداً من النص الاسباني المسجّل، وعنه نقل مؤلف الكتاب.

أ - حكاية رقم ٣٧: «ما حصل للشاب الذي تزوج من امرأة شرسة»:

قال الكونت لوكانور لبترونيو: يا بترونيو اخبرني احد خدمي انه عرض عليه ان يتزوج من امرأة عفيفة وشريفة، الا ان عيبها الوحيد هو شدة غضبها فهي تغضب غضباً شديداً اكثر من أية امرأة في الدنيا. ارجو ان تخبرني بماذا انصحه؟ هل انصحه ان يتزوج هذه المرأة وهو يعرف طبيعتها او اقول له الاّ يفعل ذلك؟

فقال بترونيو: ياسيدي الكونت، لو كان هذا الشاب مثل ابن هذا المسلم الطيب لنصحت له ان يتزوج، وحيث انه لم يكن مثله فاني انصحه الاّ يتزوج منها.

فطلب منه الكونت ان يشرح ذلك، فقال:

كان في المدينة رجل طيّب له ابن من أطيب الابناء، ولكنه لم يكن غنياً كي يتمكن من تحقيق ما يريد، ولذلك فقد كان حذراً اذ انه يمتلك الارادة ولكنه لا يمتلك القدرة.

وكان في هذه المدينة نفسها رجل آخر اشرف واغنى من ذلك الرجل والد الشاب وله بنت واحدة، وكانت على عكس خلق هذا الشاب الطيّب المؤدب، فقد كانت شرسة وحقودة، ولهذا لم تجد احداً في الدنيا يرغب ان يتزوج من هذه الشيطانة».

وجاء هذا الشاب الطيّب في أحد الايام الى أبيه وقال له: انه يعلم بأنه لا يمتلك ثروة تسمح له ان يعيش عيشة كريمة، واذا خيّر بين ان يحيا حياة متواضعة او ان يهاجر الى ارض اخرى فانه يفضل ان يتزوج من امرأة تساعده على تحمّل الحياة. واذا وافق ابوه فانه سوف يفعل ذلك ويتزوج. فاعلمه ابوه بانه موافق على زواجه.

فقال له ابنه: انه يريد ان يتزوج ابنة هذا الرجل الشريف.

وحين سمع الاب ذلك دهش وقال له: كيف تفكر بالزواج منها وهي التي لم يتقدم اليها احد بطلب الزواج منها واذا لم يتقدم احد الفقراء لطلب يدها خوفاً منها فكيف يتقدم هو ليفعل ذلك؟

فرجا الابن اباه ان يدبّر أمر هذا الزواج وكان مصمماً على الزواج منها الى درجة ان أباه اضطر الى مساعدته رغم استغرابه.

فذهب والده الى الرجل الشريف والد البنت، وكانا صديقين، واخبره بما دار بينه وبين ابنه وان ابنه قد بلغت به الجرأة بحيث طلب الزواج من ابنته وسأله ان يوافق على زواجها.

وحين استمع والد الفتاة الى حديث صديقه قال له: والله ايها الصديق، لو وافقت على ذلك لكنت صديقاً مخادعاً، لأن ابنك ولد طيّب وسأرتكب جريمة اذا وافقت لأني سوف اقدم له المصيبة او الموت، واني متأكد لو انه تزوج من ابنتي سوف تقتله، او تجعل حياته احسن منها الموت نفسه. وارجو الا تظن اني اقول لك ذلك كي ارفض لك طلباً، واذا كنت بعد كل ذلك ترغب فيها زوجة لابنك فاني ساعطيك اياها او لأي واحد يخرجها من بيتي.

شكره صديقه على ما قاله له وقال انه موافق على الزواج لأن ابنه يرغب بالزواج من البنت، ثم تمّ الزواج ونقلت العروس الى بيت العريس.

ومن تقاليد المسلمين ان يعدّ للعروسين العشاء ويوضع على المائدة ثم يترك العروسان لوحدهما الى ان يحلّ اليوم الثاني .

وأعدّ الطعام ، ولكن كان اهل العروسين في خوف شديد لأنهم اعتقدوا بانهم سيجدون العريس في اليوم الثاني قتيلاً او في حالة خطرة.

كان الاثنان وحيدين في البيت وقد جلسا الى المائدة ، وقبل ان ينطقا بكلمة واحدة. نظر العريس حوله فرأى كلباً فنظره نظرة قاسية ، وقال له : ايها الكلب اعطنا ماء لنغسل ايدينا ، لم يتحرك الكلب ، وأصرّ العريس وقال له قولاً أشد شراسة من الاول: اعطنا ماء ، لم يفعل الكلب ذلك ، وعندما رأى العريس بانه لن يفعل قام من المائدة غاضباً وأخذ السيف بيده واتجه الى الكلب. ونظر الكلب اليه ثم هرب ، ولكن العريس ركض وراءه وأخذ الكلب يدور في الغرفة بين الفراش والملابس والنار والمائدة حتى لحق به الرجل وقطع رأسه وساقيه ويديه ثم قطع جثته الى قطع صغيرة ولطّخ بالدم البيت كله والمائدة والملابس ثم رجع وجلس الى المائدة غاضباً وملطخاً بالدم ثم بدأ يتأمل حوله فرأى قطّة فطلب منها ان تعطيه ماء ، وعندما لم تفعل قال لها: ألم تري ايتها الغادرة ماذا فعلت بالكلب حين رفض ان يطيع امري ؟ اقسم بالله باني سأفعل بك ما فعلته بالكلب اذا لم تطيعي امري . لم تتحرك القطة لأنها مثل الكلب حيوان لا تتمكن ان تناول احداً ماء ، فقام الرجل ومسكها من ساقيها وضرب بها الحائط حتى هشّمها الى مائة قطعة.

وبعد هذا رجع غاضباً الى المائدة ونظر هنا وهناك والمرأة تتطلع اليه وتعتقد بأنه مجنون او انه خرج عن طوره ولكنها لم تقل شيئاً .

وبعد ان نظر حواليه رأى الحصان الذي في البيت ، ولم يكن يملك غيره فقال له بجفاء ان يعطيه ماء ولم يفعل الحصان ذلك. وحين رأى الرجل انه لم يفعل قال له : ماهذا ايها الحصان الكريم ؟ هل تعتقد بسبب ان افقدك اسمح لك بالتمرد ؟ اقسم بالله بانني سأقتلك كما قتلت الآخرين ، ولا يوجد شخص في الدنيا لا يعمل ما اطلبه منه واتركه سالماً .

لم يتحرك الحصان، وعندما رأى الرجل ذلك قام اليه وقطع رأسه بقسوة ثم قطع جثته الى قطع صغيرة .

وحين رأت المرأة انه قتل حصانه الوحيد وسمعت قوله بانه سيقتل ايّ شخص لا يطيعه فكّرت في نفسها انه لم يفعل ذلك هازلاً واعتراها الخوف الى الحدّ الذي لم تكن تعرف معه هل كانت حيّة او ميتة .

وعاد غاضباً ومغتاظاً وجلس الى المائدة وهو يقسم بأن يقتل كل من لا يطيعه حتى ولو كان عددهم الف حصان والف رجل او امرأة . وانهم لو دخلوا بيته ولم ينفذوا ما أمر به لقتلهم جميعاً .

ثم جلس وبدأ يتلفت هنا وهناك والسيف في يده ملطخ بالدم ، وحين لم ير احداً من الاحياء امامه غير زوجته التفت اليها وقال لها غاضباً : انهضي وناوليني الماء وظنت المرأة ان الموت في انتظارها وانه سيقطعها قطعاً قطعاً ان لم تقم . فنهضت مسرعة وناولته الماء في يده فقال لها: آه شكراً للّه انك عملت ما قلته لك . فبعد كل الاذى الذي سببه هؤلاء المجانين فاني كنت سأقتلك مثلهم .

وأمرها ان تقدّم له العشاء فامتثلت أمره وفي كل مرّة يطلب منها شيئاً كان يطلبه بصوت غاضب وكانت على يقين أنها ان لم تنفذ طلبه فان رأسها سيقع من بين كتفيها .

كان الوقت ليلاً وكانت تستجيب لكل ما يطلب منها ، وبعد ان ناما قليلاً قال لها: بسبب غضبي في اول الليل فاني لم أنم جيداً ، اجهدي على الا يوقظني أحد في الغد ، وفي الصباح اعدي الفطور.

وفي الصباح المبكر جاء اهل العروسين وتسمعوا عند

الباب ولم يسمعوا أيّ صوت ، وتأكدوا ان العريس قد قتل او انه قد جرح جرحاً بليغاً، وحين رأوا العروس من شقّ الباب فقد تأكدوا من موت العريس فجاءت اليهم هادئة مرتجفة الصوت هل انتم مجانين ايها البائسون ؟ ماذا تفعلون هنا ؟ كيف تجرأتم على الكلام قرب الباب ؟ اسكتوا والاّ فانه سيقتلنا جميعاً. ودهشوا حين سمعوا هذا ، وبعدما عرفوا الحكاية قرروا ان الشاب كان يعرف كيف يتصرف ويتحكم في بيته ثم اصبحت المرأة مطيعة وعاشا في سعادة.

وبعد ايام قليلة رغب حماه ان يعمل نفس الشيء بامرأته وقتل ديكاً بالاسلوب نفسه والطريقة عينها فقالت له امرأته: في الحقيقة ياسيدي انك قد تأخرت في الموضوع وليس يجدي الامر شيئاً ولو قتلت مائة حصان لأنني قد عرفتك جيداً.

وانت يا سيدي الكونت فاعرف اذا كان خادمك يريد ان يتزوج هذه المرأة ويفعل فعل هذا الشاب فاني انصحه ان يفعل ذلك وسيعرف كيف يتصرف تصرف الرجل في بيته. واذا لم يكن مثله ولا يعرف كيف يتصرف مثل تصرفه فالاحسن الاّ يتزوج. وانا انصحك ان تتصرف مع الاشخاص الذين لك علاقات بهم بحيث تفهمهم كيف يجب ان تكون علاقتهم بك.

وعدّ الكونت هذه الحكاية نصيحة جيّدة وأخذ يعمل بها، وطلب ان يكتب في هذا الكتاب البيتين التاليين:

«اذا لم توضّح من البداية كيف هو طبعك ،

فلن تستطيع بعد ذلك ان تصنع شيئاً»

ان هذه الحكاية ذات جذر عربي اندلسي ، كما اننا نجد أصلاً لها في التراث الشعبي العربي والمصري والعراقي. ويبدو انها قد انتقلت الى امريكا عن طريق المهاجرين الاسبان. اما النص الاندلسي فهو مثل ، ويبدو انه من الامثال التي لها حكاية.

قال، كاظم سعدالدين: «وتنتشر هذه الحكاية في اماكن عديدة من العالم . . . وقد وردت هذه الحكاية في شكل مثل هو: (اخبط القطوس ، تفزع العروس) (وهو) اقدم نص وصل الينا من الاندلس وهو من الامثال الشائعة بين عامة الاندلس في المئة السابعة للهجرة، وقد ورد في كتاب (أروى الادام ومرمى السّوام في نكت الخواص والعوام) لأبي يحيى الرحال (٦٩٤هـ/١٢٩٥م) واستخرج امثاله د. محمد بن شريفة في كتاب (امثال العوام في الاندلس) وطبع في المغرب ٧١ ـ ١٩٧٥»[٤].

وخلاصة الحكاية مركزة ترد في الحكاية الشعبية المغربية وتدور حول صديقين افترقا اذ سافر احدهما وحين عاد جاء ومعه زوجته وكان الصديق الثاني الذي اقام في بلدته قد تزوج ايضاً من امرأة شرسة جداً فشكا لصديقه بعد عودته من هذا الامر فحكا له كيف انه قتل قطة ليلة زواجه فاخاف زوجته وحين صنع الصديق المقيم مثل صنيع صاحبه شتمته زوجته لانه قتل القطة البريئة وشكته الى القاضي وحين اخبر ذلك الرجل صديقه قال له: كان عليك ان تقتل القطة من أول يوم[٥].

وفي جمهرة الامثال البغدادية ترد للمثل الذي يشير الى هذه الحكاية في اربع صيغ ، ويرد المثل المصري الذي يشير الى نفس الحكاية بصيغة واحدة . ان كل هذا الانتشار لا يترك لنا ظلاً من الشك في الاصل العربي لهذه الحكاية[٦].

ب ـ حكاية رقم ٤٢ عن الذي حصل بين الخير والشر وبين العاقل والمجنون:

ويمكن ان نقابل ايضاً بين بعض جزئيات هذه الحكاية وبين الحكايات الشعبية العربية مما يدل على وجود الصلة الفنية بين الحكاية الاسبانية والحكاية العربية على رغم التوسع في احداث الحكاية الاسبانية. وترجمة

الحكاية الاسبانية كما يلي :

كان الكونت لوكانور يتحدث مع مستشاره ويقول له: «يابترونيو ، قد يحدث ان يكون لي جاران احب احدهما لفضائله ومزاياه، الا اني اغضب منه كثيراً لارتكابه بعض ما يغضبني . اما الجار الآخر فاني لا احبه كثيراً ولم يسد اليّ معروفاً كي احبه ولكنه لا يفعل ما يغضبني ، ولما عرفت به من رجاحة العقل فارجو ان تنصحني كيف يجب ان اتصرف في مثل هذه الحالة.

قال بترونيو: ياسيدي لوكانور ان ما تقوله ليس موضوعاً واحداً ولكنه موضوعان مختلفان كل الاختلاف ولكي تحسن التصرف فاريد ان اخبرك عن حكايتين:

الحكاية الاولى عمّا حدث بين الخير والشر:

والحكاية الثانية عمّا حدث بين رجل طيب عاقل ورجل مجنون. فسأله الكونت ان يحكي له الحكايتين. فقال بترونيو للكونت: ياسيدي الكونت من المستحيل ان اخبرك بهاتين الحكايتين مرة واحدة ولهذا ساخبرك اولاً بالذي حدث بين الخير والشر، وبعد ذلك اخبرك بالذي حدث بين الرجل الطيب العاقل والمجنون.

سيدي الكونت: اتفق «الخير» و«الشر» على الحياة، حياة مشتركة وكان «الشر» كثير العصبية ويقع دائماً في المشاكل لانه لا يستطيع ان يرتاح الا اذا خدع احداً اوكذب عليه. قال الشر للخير: ستكون فكرة عظيمة ان يربيا قطيعاً ويعتاشا منه. واعجب «الخير» هذا الامر واتفقا على ذلك واشتريا الشياه ، وبعد ان ولدت الشياه قال الشرّ للخير عليه ان يختار ما يريد من القطيع وكان الخير متواضعاً وطيّباً فرفض ان يختار اولاً، وقال للشر: اختر انت اولاً وحيث ان «الشر» كان فظاً وجسوراً فقد قال للخير: بان على «الخير» ان يأخذ الخراف حديثة الولادة ويأخذ «الشر» الحليب وصوف الشياه وقنع «الخير» بهذا.

ثم قال «الشر» للخير: علينا ان نربي الخنازير ايضاً ووافق «الخير» على ذلك، وبعد ان ولدت الخنازير قال الشر للخير: لأنك أخذت الخرفان الصغيرة وأخذ هو اللبن والصوف فعلى «الخير» الآن ان يأخذ لبن الخنازير وشعرها وأخذ «الشر» الخنازير التي ولدت حديثاً وتراضيا بذلك.

ثم ان الشر قال للخير بعد مدة: ان عليهما ان يزرعا بعض الخضار فزرعا الشلغم وبعد ان نبت ونما قال الشر للخير: من الاحسن له ان يأخذ من الزرع القسم الاعلى ويعني اوراق الشلغم التي فوق الارض وان يأخذ الشر الذي تحت الارض. وقبل الخير بذلك. ثم انهما بعد ذلك زرعا الكرنب وحين نضج الزرع قال الشر للخير: لك ان تأخذ الذي تحت الارض لأنك اخذت قبل ذلك الذي فوق الارض. اما انا فآخذ هذه المرة الذي فوق الارض لتكون القسمة عادلة!

وبعد مدة قال «الشر» للخير بان عليهما ان يؤجرا خادماً تخدمهما، وقبل «الخير» بذلك، وبعد ان وصلت الى الدار قال «الشر» للخير: سيكون لك منها الجزء الذي فوق الخصر وسيأخذ الشر ما تحت الخصر الى كعب القدم وقبل «الخير» بهذا الجزء وبهذه الطريقة كان الجزء الذي يعود للخير من الخادم يشتغل في البيت طيلة النهار وفي الليل يأخذ «الشر» الجزء الذي يعود له وينام معه.

وبعد ذلك حملت الخادم من «الشر» وانجبت ولداً. وبعد الولادة ارادت ان ترضع ابنها ولكن «الخير» رفض ذلك لأن لبنها يعود لما فوق الخصر وهو ملك له وهو لا يرضى ان يعطيه للطفل .

وعاد «الشر» وهو سعيد ليرى ابنه فوجد الابن باكياً وسأل المرأة لماذا يبكي الطفل؟ قالت: انه يبكي لانه لم يرضع. فقال «الشر» ولماذا لا ترضعيه؟ فقالت له: لقد منعها «الخير» من ان ترضع الطفل اذ انه يملك اللبن.

وحين سمع «الشر» بهذا ذهب الى «الخير» وقال له بين الضحك والهزل ارجو ان يسمح لولده بان يرضع اللبن.

فقال «الخير»: ان اللبن ملك له، ولا يسمح للطفل بذلك.
وأخذ «الشر» يلح عليه، وبعد ان رأى «الخير» الورطة التي وقع فيها «الشر» قال له: يا صديقي لا تظن إنني لم أفهم القسمة التي فرضتها عليّ، ولم اطلب منك شيئاً من الذي اخترته لنفسك وقد عشت فقيراً قانعاً بنصيبي ولم يبد عليك انك تشفق عليّ او انك ترحمني، ولذلك فلا تندهش ان ارفض مساعدتك حين احتجت الى مساعدتي وان ارفض ان اعطي اللبن للطفل وتذكر الذي عاملتني به وكيف كنت اقاسي منه.

ففهم «الشر» ذلك وعرف بان «الخير» كان صادقاً، وان ابنه سيموت من الجوع، وظهر الهم على وجهه ورجا «الخير» ان يشفق على ابنه وان ينسى كل الاخطاء التي ارتكبها ضدّه، وانه من الآن وصاعداً سيعمل كل ما يريد منه.

وحين سمع «الخير» هذا عرف بان الله الهمه العمل بهذه الطريقة لكي يفهم «الشر» بانه لن يتخلص من المأزق الذي هو فيه الاّ بمساعدة «الخير» وقال «الخير» للشر: اذا اراد ان يسمح «الخير» له باللبن فعليه ان يأخذ ابنه في حضنه ويمشي في شوارع المدينة وهو يقول لكل الناس: ايها الاصدقاء اعرفوا ان عمل الحسنات جعل «الخير» يتغلب على «الشر». فقبل «الشر» بذلك لأنه اعتقد بان ما يفعله سيكون ثمناً رخيصاً يدفعه ليبقي على حياة ابنه، وكان «الخير» نفسه متأكداً بان يحصل بذلك على نتيجة جيدة وعرف الاثنان ان «الخير» يغلب «الشر» دائماً.

***

وحصل مثل هذا بين الرجل الطيب العاقل والرجل المجنون.

«كان يوجد رجل طيّب عاقل يملك حمّاماً، وحين يكون الحمّام ممتلئاً بالناس وهم يستحمّون كان المجنون يدخل ويضرب الناس بالسطل والحجر وبالعصي وبكل ما تصل اليه يده فيخلو الحمّام لذلك من الناس، وأدى ذلك الى افلاس صاحب الحمّام. وحين رأى ذلك الرجل العاقل ان هذا المجنون سبّب افلاسه وشقاء حياته فقد قام مبكراً في احد الايام ودخل الحمّام فجراً قبل ان يصل المجنون الى الحمّام وخلع ملابسه ومسك السطل وقد ملأه بالماء الساخن ومسك باليد الاخرى عصا كبيرة.

وجاء المجنون كعادته ليضرب الناس في الحمّام، وعندما رآه الرجل الطيّب يدخل الحمّام ذهب اليه مغضباً وسكب فوقه سطل الماء ثم ضربه بالعصا على رأسه ضربات قوية ومتكررة حتى ظن المجنون بانه سيموت من شدة الضرب وان الرجل الطيّب العاقل قد جنّ فخرج المجنون راكضاً يصرخ فقابله رجل وسأله عن سبب هذا الصياح فقال له المجنون: ياصديقي، انتبه، يوجد في الحمّام مجنون آخر.

وانت يا سيدي الكونت لوكانور تصرّف مع هذين الجارين بهذه الصورة. تصرّف مع الرجل الذي تدين له بالفضل والذي تحبه بالرفق والطيبة وساعده في الضيق ولكن عليك ان تفهمه بانك انما تفعل كل ذلك له بسبب المودة والحب وليس من خلال الغفلة.

اما جارك الثاني فلا تفعل له شيئاً ولكن عليك ان تفهمه بانك يمكن ان تصنع له مثل ما يصنع بك، ويجب ان تعرف ايها الكونت لوكانور بان الاصدقاء المحتالين يخدعونك ويقدمون لك الحقد والخديعة تحت مظهر الحبّ والصداقة.

واعجب الكونت بهذه النصيحة وحاول ان يتبعها، ووجد انه قد استفاد منها في حياته وحيث انه عدّها نصيحة مفيدة فقد أمر بادخالها في هذا الكتاب، وكتب هذين البيتين:

يغلب الخير الشر دائماً
وان الرضا بمعاشرة الشرير ليس بالامر الطبيعي..»

ويمكن مقابلة جزء من هذه الحكاية مع حكاية في مجموعة من الحكايات يقدمها السيد كاظم سعدالدين ، وتدل الحكاية على غباء ابليس وهو يحاول ان يخدع الفلاح وقد اعطاها الجامع عنوان «ابليس والفلاح».

قال: «اتفق فلاح مع ابليس على ان يزرعا قطعة ارض في الشتاء فقرّ رأيهما على ان يزرعا اللفت (الشلغم) فحرثا الارض وبذرا البذور وسقياها وانتظرا حتى خرجت الاوراق الخضر ونضج اللفت وجلسا لاقتسام الحاصل. فقال الفلاح لابليس: لك الاوراق الخضراء الكبيرة ولي الجذور التي في الارض. فوافق ابليس لأنه لم يكن يحب العمل ولا يريد ان يترك الراحة والكسل.

فحفر الفلاح الارض واستخرج ما تحت الارض وجمعا الحاصل واقتسما حصتيهما وفطن ابليس الى انه غلب على امره وان الانسان قد خدعه واستحوذ على الحاصل النافع. فقرر الّا يتركه وان ينتقم منه في الفصل القادم. فلما حلّ الربيع اتفقا على ان يزرعا شعيراً وحرثا الارض وبذرا البذور وسقياها وانتظرا حتى خرجت النباتات الخضر فباغت ابليس الفلاح قائلاً: كانت حصتك تلك المرة مما هو فوق الارض فاترك لي ما هو تحت الارض. ولما نضجت السنابل وصارت صفراء حصدا زرعهما واقتسما الحاصل فصارت للرجل السنابل ولأبليس الجذور...»[٣].

ان هذا الجزء من الحكاية يدل دلالة قاطعة على الجذر العربي في الحكاية الواردة في كتاب الكونت لوكانور ولعل بعض اجزاء هذه الحكاية يمكن ان تظهر في نصوص الحكايات العربية في الشمال الافريقي بعد ان يتم نشر كافة النصوص ولا يمكن ان نعتقد ان الاصل العراقي للحكاية قد اتى الينا من اسبانيا بعد خروج العرب منها واذا كانت الحكاية قد هاجرت الينا من الاندلس العربية فهذا دليل اقوى على الاصل العربي للحكاية الاسبانية .

ج ـ الحكاية رقم ٤١ ما حدث مع الذي كان يمتحن اصدقاءه:

وهذه الحكاية دليل آخر على الاثر العربي في هذا الكتاب الاسباني الكلاسيكي فاننا نمتلك لهذه الحكاية نصّين عربيين ، الاول من المغرب وهي حكاية مركّزة ، الّا انها الاصل الاول لهذه الحكاية . اما النص الثاني فهو من العراق. والحكاية العراقية من حكايات الامثال، الا انها اكثر تفصيلاً وسعة من الحكايات المغربية بسبب الصياغة الفنية لجامع الحكايات. وان الخلاف في احداث الحكاية الاسبانية والحكايتين العربيتين يكاد ان يكون هامشياً، اذ ان صلب الحكاية يدل على الاثر والتأثير العربيين في النص الاسباني .

وما يلي نص الحكاية الاسبانية:

«قال الكونت لوكانور لمستشاره بترونيو محدّثاً اياه:

يا بترونيو ان اصدقاء كثيرين قد قالوا لي: انهم يحبونني اكثر من محبتهم اوطانهم وانهم على استعداد للتضحية وانهم لن يفترقوا عني مهما حدث لي ولكونك عاقلاً فاخبرني كيف اتحقق من ذلك ؟

قال بترونيو: سيدي الكونت لوكانور، ان احسن ما في الدنيا الاصدقاء المخلصون ولكن حيث تحدث الحوادث نجدهم اقل عدداً ممن كنّا نثق فيهم، ولا يمكن لانسان ان يكتشف اخلاص الاصدقاء قبل ان يقع في مأزق ولكي تعرف من هو الصديق الحقيقي فاريد ان اخبرك عن الذي حصل مع رجل طيّب كان له ابن يدّعي ان اصدقاءه كثيرون.

فسأله الكونت لوكانور عن الحكاية:

قال بترونيو: سيدي الكونت لوكانور ، كان يوجد رجل طيّب له ابن وكان الاب يقول له دائماً ان عليه ان يكون له اصدقاء كثيرين، وسمع الابن نصيحة ابيه واتخذ عدداً من الاصدقاء الذين كان يقضي اوقاته معهم وكان ينفق عليهم كل ما كان يملك، وكانوا يقولون له بانهم اصدقاء اوفياء

سيعملون كل ما ينفعه وهم على استعداد للتضحية بحياتهم من أجله.

وفي احد الايام سأله ابوه اذا ما كان قد نفّذ نصيحته واتخذ عدداً من الاصدقاء فقال الابن: ان له عدداً كبيراً منهم وان عشرة منهم على الاقل يمكن الاعتماد عليهم وانهم لن يتخلوا عنه ابداً وانهم سيكونون معه في كل الاحوال وفي الشدائد والازمات ولن يفرقهم عنه خوف الموت او أي شيء آخر.

اندهش الاب حين سمع ذلك وقال له: انها لمعجزة ان يحقق الانسان ذلك في مثل هذا الوقت القصير ويكسب كل هؤلاء الاصدقاء، وانه على الرغم من تقدمه في السن فانه لم يكسب الاّ صديقاً واحداً ونصف صديق.

اكد الابن ذلك وقال بان ماقاله كان صحيحاً وانه واثق من اصدقائه فطلب الاب من ابنه ان يمتحن هؤلاء الاصدقاء بالوسيلة الآتية: فقد أمره ان يقتل خنزيراً ويدخله في جراب ويذهب الى اصدقائه من بيت الى بيت ويقول لهم بانه قد قتل انساناً، وانه متأكد بان احداً - اذا ما قتل - لن يحميه من الموت ولن يحمي من يعرف ذلك ايضاً، وعليه ان يخبر اصدقائه ويطلب منهم ان يخفوا الجثة وعليهم ان يكونوا على استعداد لحمايته والدفاع عنه. ووافق الشاب على هذا وذهب يمتحن اصدقائه، وبعد ما مرّ بهم من بيت الى بيت وحكى لهم حكاية القتل الكاذبة ردّ عليه جميعهم بانهم على استعداد لمعونته على كل شيء الاّ جريمة القتل لانهم ليسوا على استعداد لتعريض حياتهم لخطر الموت وطلبوا منه الاّ يخبر احداً بانهم كانوا على علم، واخبره بعض هؤلاء الاصدقاء بانهم سيساعدونه بالصلوات على روحه والدعاء من اجله وقال بعضهم بانهم سيكونون معه جنباً الى جنب حتى يصل الى خشبة الاعدام وانهم سيرافقون الجنازة الى القبر.

وحين سمع الشاب اجوبتهم ولم يجد حلاً عند واحد منهم رجع الى أبيه وقال له بالذي حدث له مع اصدقائه فقال له الاب: انه على يقين من هذا وهو الذي عاش ورأى ولذلك فانه يعرف اكثر ممن لم يجرّب.

ثم قال الاب لابنه: ان له صديقاً واحداً ونصف صديق وعليه ان يمتحنهما.

ذهب الابن اولاً الى نصف الصديق ووصل الى بيته ليلاً وعلى كتفه جثة الخنزير المكفّنة وحكى له عمّا حدث وبانه قتل رجلاً وان اصدقائه رفضوا معونته.

لم يكن لنصف الصديق هذا صلة او علاقة بينه وبين الشاب، ومع ذلك قال له: سأخفيك بسبب صداقتي لابيك. ولذلك فقد أخذ الجراب مع الجثة التي ظن بانها جثة القتيل الى البستان ودفنه في حقل من حقول الكرنب بعد ان قلع هذه النباتات وبعد ان دفن الجثة عاد وزرع نباتات الكرنب في مكانها وسوّى الارض ثم ودّع الشاب وانصرف في سلام.

وعاد الشاب الى أبيه وحكى له كل ما حصل له مع هذا نصف الصديق.

فقال له ابوه: تعال غداً الى حيث يجتمع الناس واذا قال نصف الصديق هذا شيئاً فكذبه وتجادل معه ثم الطم وجهه لطمة قوية، وصنع الشاب كما اوصاه به ابوه وبعد ان لطمه الشاب قابله الرجل وقال له: انك مخطيء ياولدي ولكن اريد منك ان تعرف باني لن اكشف عمّا دفنته في بستاني بسبب هذا الخطأ او بسبب خطأ اكبر منه.

واخبر الابن اباه بما حصل. فقال له: عليه الآن ان يجرب صديقه المخلص وصنع الابن مثل ما صنع مع نصف الصديق فقال له صديق ابيه المخلص: سأحميك من الموت ومن كل ضرر.

وحدث صدفة ان رجلاً قد قتل في تلك الاثناء في المدينة ولم يقبض على القاتل ولم يعرف احد من القاتل الا ان بعضهم قد رأى الشاب وهو يحمل الجراب الذي لفّ به

الخنزير على كتفه ليلاً وظنوا بانه هو القاتل .

وماذا اقول لك بعد ذلك ! فقد اتهم الشاب وحكم عليه بالموت وحاول صديق الاب كل ما في مقدرته لكي ينقذه فلم يستطع وحين تأكد بانه لن يستطيع ان ينقذه من الموت جاء امام المحكمة واعلن لهم بان ضميره لم يعد يحتمل اكثر من ذلك وان هذا الشاب بريء وان قاتل الرجل انما هو ابنه الوحيد، وأوصى ابنه ان يعترف بالجريمة التي لم يرتكبها واعترف الابن واعدم بسبب ذلك ونجا الشاب ابن الرجل الذي ارسله الى صديقه من الموت.

والآن يا سيدي الكونت لوكانور انك تعرف كيف تمتحن الاصدقاء وتتأكد ان هذا المثل مهم لكي يعرف الانسان من هو الصديق المخلص قبل وقوع المصيبة وبهذه الطريقة ستعرف من هو الانسان الذي سوف يعرض نفسه للخطر بسببك لأن اكثر الناس هم اصدقاء في الرخاء والسعة فقط ومادمت في بحبوحة من العيش فهم اصدقاؤك. ونستطيع ان نفهم هذا المثل بطريقة روحية[8] . . . .

والآن يا سيدي الكونت اختبر من بين هؤلاء الاصدقاء الطيبين والمخلصين وهؤلاء الذين يجب على الانسان ان يكسبهم .

اعجب الكونت بكل هذا وظن ان النصيحة جيدة وأمر بتسجيلها في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين:

لن يجد الانسان صديقاً

ارحم به من الله خالقه . . . .»

وحين نقارن هذه الحكاية بالحكاية المغربية نجد ان هذه الحكاية العربية هي الاصل الاول لحكاية كتاب الكونت لوكانور وان الفرق بين الحكايتين هو في الوصف التفصيلي وفي الحكايات الملصقة ، واذا ما أخذنا الحكاية المغربية والعراقية معاً تمكنا ان نضع اصلاً شبه كامل لاحداث الحكاية الاسبانية مع الفرق في الادوار التي تمثلها الشخصيات.

واريد ان اعطي هنا نص الحكاية المغربية لغرض المقارنة وتحديد مقدار الشبه الذي سيحسه القارىء. عنوان الحكاية «لا تكثر من الاصدقاء».

قال الراوي: «يروى انه كان هناك تاجر غني رزقه الله في اواخر سنواته بولد ، وبذل الرجل كل جهوده لتربيته احسن تربية .

وحين كبر الولد وصار شاباً التف حوله عدد كبير من الاصدقاء ذلك انهم توقعوا ان يموت التاجر ويرث الشاب ثروته الطائلة. وكان الاب ينصح ابنه دائماً ان يقلل من اصدقائه ويختار منهم الوفي المخلص ، وما أقل الاوفياء والمخلصين، بل ما اندرهم، لكن الشاب الذي اطربه الثناء والمديح واسكره التملق والنفاق لم يكن يسمع لكلام ابيه ونصائحه بل فعل العكس. وكان يظن ان كثرة الاصدقاء دليل حب الناس له وتكسبه مهابة وتجعله عظيماً .

وأحسّ التاجر الثري باقتراب ملك الموت منه فنادى ابنه وقال له: لقد نصحتك كثيراً فلم تسمع كلامي، ولن اكرر عليك القول، ستفهم ما اقصد اليه وما اريده لك من خير، ولم يسترسل الاب في حديثه، واحضر كبشاً وذبحه واحضر ثوباً يستخدم ككفن للموتى ووضع حول الكبش بعض الحشيات ولفّ الكبش والحشيات بالكفن فكان الناظر اليه يظنه انساناً ميّتاً مكفّناً . وسأل التاجر ابنه ان يدّعي حين يجيء اليه اصدقاؤه بان هناك ضيفاً جاء لابيه وانه مات فجأة ، وقد كفّنه الاب وعليه ان يطلب من اصدقائه ان يساعدوه ليدفنه في حديقة الدار وان يسألهم الكتمان وعدم اخبار أي احد بما حدث .

وحين جاء الاصدقاء وتناولوا العشاء وقضوا سهرة

ممتعة قال لهم الابن: لقد جاء ضيف عند أبي ومات فجأة وقد كفّناه وارجوكم ان تساعدوني لندفنه في الحديقة. وطلب منهم كتمان السرّ وعدم اذاعته.

فساعدوه ودفنوا الكبش المكفّن ولكن ما ان انصرفوا حتى قال واحد منهم: ماذا يظن هذا الشاب الابله. الأنه قدم لنا العشاء يجبرنا ان ندفن معه القتيل؟ وقال آخر: ان أباه هذا قاتل. وسرعان ما ابلغوا الامر للسلطان وبيّنوا الموضع الذي دفنت فيه الجثة فأمر بأن يحضروا التاجر وابنه معه. فذهب الحرّاس وحفروا واخرجوا الجثة المزعومة، وقبضوا على التاجر وابنه واصطحبوهما الى السلطان والجثة المكفّنة معهم. وما ان مثل التاجر امام السلطان حتى قبّل الارض بين يديه وازال الكفن وظهر الكبش المذبوح، فاندهش السلطان، وحكى التاجر قصته. فضحك السلطان وقال له: «انك لرجل حكيم» ونهر الشاب وأمره ان يستمع لنصائح أبيه وان لا يكثر من الاصدقاء....»[9].

كما نرى ان مطلع الحكاية وبدايتها ذات شبه بمطلع الحكاية الاسبانية، واذا ما أخذنا محتويات الحكاية العراقية بنظر الاعتبار لظهر لنا ان الحكاية المغربية والحكاية العراقية تربط بينهما وشائج وانهما يعودان لاصل واحد او لأصول متقاربة لأكثر من حكاية مزجتهما الحكاية الاسبانية معاً، وفي الحكاية العراقية نعرف ان صداقة تربط بين تاجر وقصاب، وكان للقصاب بستان كأنه قطعة من الجنّة وحدث ان قتل التاجر رجلاً في البستان وحين علم القصاب بذلك طمأن صديقه ووضعا الجثة في كيس، ثم جاء الى ساقية فحفر فيها حفرة ووضعا الجثة في الحفرة ثم اجريا الماء في الساقية، وعلى الرغم من معرفة العداوة بين القتيل والتاجر الا ان التهمة لم تثبت عليه حيث فتش بستان القصاب فلم يجد احد أثر دفن الجثة التي جرى على قبرها الماء.

ثم تزوج الصديقان وانجبا واتخذ ابن التاجر عدداً من الاصدقاء فطلب منه ابوه ان يجربهم بأن يدّعي بانه قتل رجلاً في حديقة داره دفاعاً عن نفسه. واكد الشاب لأبيه انهم سوف يساعدونه اذا ما اخبرهم بذلك. وذهب الشاب الى أعزّ اصدقائه واخبره بانه قتل رجلاً فاصفّر وجهه وصرخ به: اني بريء من أي صديق مجرم، فكيف تريد مني ان اساعدك على إخفاء الجريمة؟ وهكذا كان جواب بقية الاصدقاء وكان رابعهم لم يكتف باللوم، بل ذهب ليخبر الشرطة عن الجريمة التي ارتكبها صديقهم وحين جاء مدير الشرطة الى بيت التاجر دعاه والآخرين الى غرفة الطعام وكان على المائدة خروف مشوي، فقال التاجر: هذا هو القتيل المزعوم، تفضلوا وكلوا من لحمه!

وفي اليوم الثاني قال التاجر لأبنه ارجو ان تذهب لتجربة صديقي القصاب لكي تعرف وفاء الاصدقاء، اذهب اليه ثم اطلب منه لحماً ثم خذه وارمه في التراب ثم عد اليه وقل له: «ان والدي يقول: ما كنت احسبك غشاشاً حتى لاصدقائك ان لحمك نتن لا يشتهيه انسان ثم اشبعه سبّاً، واطلب منه ان يزن لك كما وزن أول مرة وكرر عليه هذه الحالة مرات عديدة متهماً اياه بالخيانة والغش وعدم الوفاء مع الاصدقاء حتى يتكلم، لأنه في كل مرة تأتي اليه غاضباً سينهض هادئاً ويزن لك اللحم ثم يناولك اياه دون ان ينبس ببنت شفة.

ففعل الولد كما أمره والده وكرر ذلك مرات والقصاب لا يتكلم ولا يردّ عليه، ولكنه في المرة الخامسة احتد ثم قال له: أهد والدك السلام وقل له مهما تفعل معي من سوء فلا تعتقد انني سأقول: (على أي شيء جرى الماء)[10].

وحين عاد الولد واخبر اباه قال له: هكذا يجب ان يكون الاصدقاء فتعلّم الولد الشاب كيف يختار اصدقاءه. وكما قلنا ان الحكاية العراقية قد تصنف تحت حكاية الامثال ولكن بعض اجزاء هذه الحكاية مشابهة تماماً للحكاية

الاسبانية خاصة في دفن الجثة .

٤ ـ المؤثرات الاجنبية الاخرى في الكتاب:

وبالاضافة الى ما ينفرد به الادب العربي المباشر من أثـر في الكتاب فـان هناك اثـراً آخر لنـوع من الحكايـات المشتركة بين الادب العربي والتراث الهندي او اليوناني .

وحين نقارن الاصول المختلفة للحكاية فاننـا نميل الى تأثر كاتب الكتاب بالمصدر الاوربي اضافة الى المصدر العربي او الهندي لأن كتباً عربية مثل كليلة ودمنة وهو مصدر احـدى الحكايـات العربيـة قد تـرجم الى اللغة الاسبـانية القديمة، وان الحكاية التـالية هي نمـوذج للتأثـر المباشـر بالتراث اليوناني فقط .

١ ـ حكاية رقم/ ٥ ما الذي حدث بين الثعلب والغراب الذي وجد قطعة الجبن:

وكان الكونت لوكانور يتحدث مع مستشاره بترونيو فقال له: يابترونيو اعرف انساناً يعدّ نفسه صديقاً لي ولكنه يكثر من امتداحي وقال لي باني امتلك فضيلة الكرامة والقوة وعـدداً من الفضائـل الاخـرى وبعـد ان تكلم معي بهـذا الاسلوب واغراني بكل ما يستطيع ثم اقترح عليّ شيئاً وقال اني في استطاعتي ان اكسب منه الشيء الكثير.

ثم حكى الكونت لبترونيو عمّا اقترحه عليه صديقـه فوجد بترونيو ان بعض ما قاله صديق الكونت قد يكون مفيداً ولكن الخداع كان متخفياً تحت طيات الكلمات، ولهذا فقد قال بترونيو للكونت:

سيـدي الكونت لـوكانـور يجب ان تعـرف ان هـذا الانسان يريـد ان يخدعـك ويريـد ان يفهمك بـان قوتـك وقدرتك اكثر مما همـا في الحقيقة والـواقع ولكي تتجنب خديعته فاني أحب ان اخبرك بما دار بين الغراب والثعلب.

فسأله الكونت عن الحكاية ، فقال بترونيو:

يا سيدي الكونت، وجد غراب من الاغربة قطعة جبن كبيرة فلقطها وطار بها الى الشجرة التي يسكن فيها ليأكل الجبنة لوحده دون ان يزعجـه او يعيقه احـد. وفي الوقت الذي وقف فيه على الشجرة ، مرّ الثعلب من تحتها فرأى الغراب مع الجبنة وبدأ يفكر بالوسيلة التي يسلبها منه ولهذا فقد ابتدره قائلاً:

لقد سمعت عن شرف حضرتك وعن لطفك ولذلك فقد كنت ابحث عنك وكانت مشيئة الله ان اعثر عليك الآن ، وحين رأيتك عرفت ان فيك من الفضائل اكثر مما قيل لي ، وحتى تفهم باني لا اجاملك في شيء من هذا فسأخبرك ماقالـوا عن مساوئـك ايضاً . ان كلهم يعتقـدون ان سواد ريشـك ومنقـارك وعينيـك وقـدميـك ومخـالبـك يخلو من الجمال. وان اللون الاسود ليس له نفس الجاذبية كالالوان الاخرى ولأنك اسود الجسد فقد قرر الآخرون بانك اقل رقّة واحساساً . وأجد ان من يرى ذلك قد اخطأ ، لأن السواد في ريشك قد اكسبه لمعاناً بحيث يراه الانسـان وكأنـه شديـد الزرقة وأصبح يشبه ريش الطاووس ، والطاووس من اجمل طيور الدنيا كما تعرف !

وعلى الرغم من ان عينيك سوداوان فانهما اجمل من بقية العيون لأن غرض العين ان تبصر والسواد يجعلها اكثر قدرة على الابصار وان العيون السوداء جميلة طبيعية ولهذا امتدح الناس جمال عيني الغزال اكثر مما امتدحوا جمـال عيون المخلوقات الاخرى لأن سواد عينيه أشدّ من سواد أي عين اخرى. وانظر الى منقارك ومخالبـك فانهـا اقوى من منقار ومخالب أيّ طائر آخـر ، وان طيرانـك يبدو وكـأنك تنساب خفيفاً فوق الريح بحيث تستطيع ان تطير ضد الريح ايضاً لو شئت ذلك في الوقت الذي يمتنع مثل طيرانك على الطيور الاخرى. ولأني اعتقد ايها الغراب الجميل ان الله لا يخلق الشيء ناقصاً. فلا يمكن لطائر مثلك الّا يكون جميل الصوت واني اعتقد بانك تستطيع ان تغني غناء اجمل من غناء أي طير آخر. واشكر الله الذي منّ عليّ برؤيتك لعلّي

استطيع ان استمع الى غنائك ، ولو حدث ذلك سأكون أسعد حيوان على هذه الارض .

ثم قال :

يا سيدي الكونت، انتبه لهذا فعلى الرغم من ان هدف الثعلب هو خديعة الغراب، ولكن مع ذلك فقد كانت اقواله صحيحة، ولهذا يجب ان تعرف ان اخطر انواع الخداع الذي يسبب الأذى هو الذي يقوم على كلمة حق يراد بها باطل.

لذلك فان الغراب حين رأى الاسلوب الذي كان يمدحه به الثعلب ظن به الصدق في الاشياء التي نطق بها وانه كان صديقاً له ، ولكن لم يخطر بباله ان الثعلب انما يقول ذلك وهدفه الحصول على قطعة الجبن التي في منقار الغراب، وبعد ان قدّم كل هذه الحجج السليمة رجاه ان يسمعه صوته . وحين فتح الغراب فمه كي يغني امام الثعلب سقطت الجبنة من منقاره على الارض فأخذها الثعلب وانصرف بها وهكذا فقد خدع الثعلب الغراب لأنه صدّقه في قوله له بانه اكثر جمالاً وكمالاً من حقيقته . اما بالنسبة لك يا ايها الكونت لوكانور فان الله قد زوّدك بكل شيء فاذا حاول هذا الرجل ان يفهمك بانك اكثر مقدرة وشرفاً وفضلاً مما انت فيه فقد حاول ان يخدعك ، ولذا فاني انصحك بالابتعاد عنه والتصرف تصرف الحكيم.

اعجب الكونت بكل ما قاله له بترونيو وعمل بنصيحته وبسبب ذلك فقد أفلت من الوقوع في الخطأ ولذلك فان دون خوان اعتقد ايضاً بان هذا المثل جيد جداً ويستحق ان يدخله في هذا الكتاب فكتب هذين البيتين خلاصة لما سمعه .

من يمدحك بما ليس فيك

فانه يريد ان يسلبك ما فيك . . . .»

ان هذه الخرافة في أحد خرافات ايسوب التي وقعت في احدى طبعات هذه الحكايات في القرن التاسع عشر وتتميز الحكاية الايسوبية بالتركيز وبالخلاصة او المغزى اذ وضحه الجامعون لهذه الحكايات في آخرها وان كاتب كتاب الكونت لوكانور قد اضاف اليها التفصيلات بحيث خلق منها شيئاً يشبه القصة القصيرة، ولغرض المقارنة فاننا نقدم فيما يلي الحكاية الايسوبية تحت عنوان (الثعلب والغراب)، قال:

«التقط غراب قطعة كبيرة من الجبن من احد الشبابيك وطار بها الى شجرة عالية لكي يتمتع بها، ورأى الثعلب تلك القطعة الشهية من الجبن ولذلك فقد فكّر في ان يحصل عليها.

فقال: ايها الغراب، ما اجمل جناحيك ! وما أشد سواد عينيك، وما أدق رقبتك. اما صدرك فصدر الصقر. اما اظافرك ـ عفواً ـ اقول مخالبك، فانها اجود من مخالب وحوش الغابة، يالاسف ان يكون طائر مثلك اخرس لا يغني. انك في حاجة الى صوت جميل.

اما الغراب وقد سرّه هذا المديح فظن انه سوف يدهش الثعلب بنعيبه، وفتح فمه ليقول عاق ! فسقطت الجبنة التي اختطفها الثعلب وقال وهو يذهب بها بعيداً . ان ما لاحظه من جمال في مظهر الغراب لم يلاحظه في عقله!

المغزى: ان الرجال لا يمتحدون دون غرض خاص وان الذي يستمع للموسيقى عليه ان يدفع ثمن عازف الناي. . . .»[11].

ب ـ الحكاية رقم/٧:

عما حدث للمراة التي تدعي دونا تروهانا:

ان هذه الحكاية من الحكايات التي يتردد ذكرها في اكثر من أدب. فقد ذكرت الحكاية في الادب الهندي في البانجتنترا وفي الادب العربي في كليلة ودمنة، وترد كذلك في حكايات ايسوب.

وتكون الشخصية في الادب الهندي والعربي مذكرة

في هذه الحكاية وتكون مؤنثة في حكايات ايسوب .

وبالمقارنة بين الشخصية في الحكاية الاسبانية وحكاية ايسوب تميل الى الاعتقاد - ان لم نجزم - بان مصدر الحكاية الاسبانية لم يكن مصدراً عربياً خالصاً ، وان مصدر هذه الحكاية في هذا الكتاب مصدر عربي مختلط بالمصدر اليوناني .

وبعد ان نقدم ترجمة هذه الحكاية في النص الاسباني سوف نقوم باجراء بعض المقارنات بينها وبين النصوص الهندية والعربية والايسوبية .

وردت الحكاية في النص الاسباني بهذه الصيغة :

«في احدى المرات تحدث الكونت لوكانور مع بترونيو فقال له : يابترونيو كلمني احدهم عن قضية من القضايا وروى لي الطريقة التي اتبعها واني اقول لك باني قد افدت فائدة كبيرة منها، وان شاء الله سأكون قد استفدت حقاً اذا ما اتبعت ماقاله لي ، ولا أشك في ان نصيحته كانت نصيحة مهمة ثم حكى له تلك النصيحة .

استمع بترونيو الى تلك النصيحة وقال رداً على الكونت : سيدي الكونت لوكانور لقد عرفت ابداً ان منطق الانسان انما يقوم على الارتباط بالاشياء الواقعية ولا يرتبط بالخيال. ان الذين يؤمنون بالخيال والامل البعيد قد يحدث لهم - ولا عجب - ما حدث للسيدة تروهانا . فسأل الكونت : عمّا حصل لها.

قال بترونيو: سيدي الكونت لقد كانت هناك امرأة تسمّى باسم تروهانا، وكانت سيدة فقيرة جداً، وفي احد الايام كانت ذاهبة الى السوق وهي تحمل جرّة عسل على رأسها. وفي الطريق كانت تفكّر في جرتها وتحدّث نفسها بانها سوف تبيع ما في هذه الجرّة وتشتري بثمنه بيضاً وستضع هذا البيض تحت الدجاجة حتى تفقس الفراخ ثم تبيع الفراخ بعد ان يكبرن ويصبحن دجاجاً وتشتري بثمنها شاة وبهذه الطريقة من البيع والشراء ستصبح اغنى امرأة بين جيرانها .

وبدأت تفكر كيف ستزوج ابناءها وبناتها وكيف تسير في الشوارع برفقة اصهارها وفكّرت بالذي سيقوله الناس عنها بان هذه السيدة الثرية كانت في يوم من الايام امرأة فقيرة جداً ثم حصلت على هذه الثروة بالجدّ والعمل. وحين تخيلت كل هذا بدأت تضحك لحسن طالعها وحظها الجيد ، وبينما كانت تضحك سعيدة ضربت جبهتها براحة يدها، وعندئذ سقطت الجرة وانكسرت !

وحين نظرت الى الجرّة التي انكسرت حزنت على هذا الحلم الذي اختفى عنها والذي كان سيتحقق لو لم تسقط الجرّة وتنكسر. ولأن السيدة بنَت كل شيء على أمل باطل فلم يتحقق لها شيء منه. ثم قال بترونيو :

وأنت يا سيدي الكونت اذا اردت ان يتحقق لك ما تريده وما يقال لك ، فحاول ان تفكر بما يمكن ان يتحقق ولا تفكر في الاماني الباطلة التي يعتريها الشك واذا اردت ان تجرّب فاحذر ان تغامر باشياء عزيزة عليك ولا تراهن الّا على الشيء الاكيد.

اعجب الكونت بهذا الكلام وعمل بنصيحة مستشاره بترونيو ، وأمر ان توضع في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين :

خذ من الامر ما هو ممكن

وانسَ الاماني الباطلة . . .»

كما قلنا سابقاً ان هذه الحكاية وقد وردت في عدد من الآداب. فقد وردت في الادب الهندي والادب العربي والادب اليوناني .

ترد الحكاية في البانجتنترا بعنوان «حلم البرهمي» وتحكي الحكاية حكاية برهمي اسمه (سيداي) Seedy وكان يعيش على استجداء طحين الشعير وكان يخزن نصف ما يحصل عليه في جرّة ويعلقها على وتد. وفي احدى الليالي

اطرق مفكراً وقال في نفسه: والآن اني املك جرّة مملوءة بالطحين واذا حدثت مجاعة فاني سأبيعها بمائة روبية وسأشتري بثمن ذلك معزتين وبعد ستة أشهر ستلدان كلتاهما، وبثمن بيع القطيع سأشتري بقرة وبعد ان تلد العجول سأبيع ذلك واشتري جاموسة ثم بعد ذلك سأشتري عدداً من الخيول وسوف تتكاثر وحين ابيع بعض خيولي سأحصل على الذهب وسأشتري بيتاً كبيراً وسيأتي اليّ من يعرّض عليّ الزواج من ابنته ويدفع لي مهراً كبيراً وستحمل الزوجة وتلد ولداً وسأسميه «سيداي قمر» ويبدأ الطفل يزحف واجلس أنا بعيداً عنه قرب الاصطبل، واذا ما زحف ليأتي اليّ ويقترب من الاصطبل سأصرخ بأمه وآمرها ان تأخذه بعيداً في الوقت الذي تكون فيه مشغولة مع صويحباتها وسأنهض لارفسها برجلي هكذا ورفع رجله الى اعلى بحيث ضربت الجرّة وكسرتها وسقط عليه طحين الشعير الابيض وحوّل بشرته السمراء الى بشرة بيضاء[12].

وتتفق الحكاية العربية في شخصية الحكاية مع الرواية في النص الهندي فهو في الحكاية العربية «ناسك»، الا ان الذي يراق فوق رأسه السمن والعسل وان الجرّة في الحكاية العربية تنكسر لأنه يضربها بعكازه وليس برجله ويبدو هذا الامر في الحكاية العربية اكثر واقعية واكتفى بأمانيه بشراء الاعنز ثم البقر والثيران، ومن هذه الثروة سيشتري ارضاً زراعية ثم يغتني من الزراعة فيبني بيتاً وان الضرب الذي يوجهه الناسك بالعكازة في الحكاية العربية لم يوجّه الى المرأة المهملة كما في الحكاية الهندية، بل ان الولد لينشأ كاملاً مؤدباً.

ان الشيء الغريب في الحكاية الاسبانية ان بداية الحكاية وخاتمتها حيث يلوم بترونيو سيده على التعلق بالآمال الباطلة يكاد ان يشبه النص العربي، ففي بداية الحكاية العربية تبدأ القصة هكذا:

«فقالت المرأة: ما يحملك ايها الرجل على ان تتكلم بما لا تدري أيكون أم لا ؟ ومن فعل ذلك اصابه ما اصاب الناسك الذي اراق على رأسه السمن والعسل.... الخ».

وتأتي الخاتمة في الحكاية العربية على هذه الصورة:

«وانما ضربت لك هذا المثل لكي لا تعجل بذكر ما لا ينبغي ذكره وما لا ندري أيصح أم لا يصح ...»[13].

ورغم ان الحكاية اليونانية الايسوبية تتفق مع الحكاية الاسبانية من حيث كون الشخصية في الحكاية شخصية انثوية، الا ان الجرّة في الحكاية الاسبانية مملوءة عسلاً وهذا يشبه الحكاية العربية.

وفي حكاية ايسوب تكون الجرّة مملوءة بالحليب، وعلى هذا يمكن ان نقول ان هذا التأثير لم يكن يونانياً خالصاً من حيث التفصيلات ولكنه كان عربياً (ونعتقد بانه قد اعتمد الكاتب الاسباني على كليلة ودمنة في ذلك) اما من حيث الشخصية فلم يكن عربياً بل كان الأثر يونانياً (ونعتقد انه قد اعتمد الكاتب الاسباني على خرافات ايسوب في ذلك).

ولكن يبقى الأثر الاهم هو الاثر العربي، ولغرض اظهار الاثر اليوناني في الحكاية فاني سأقدم ترجمة الحكاية الايسوبية للبرهان على ذلك:

جاءت الحكاية الايسوبية تحت عنوان «الفتاة الريفية والجرّة» واسمها في الحكاية الاسبانية «دونا تراهونا».

وجاء في خرافات ايسوب: «كانت فتاة ريفية تمشي وهي تحمل جرّة حليب على رأسها ودارت في ذهنها الخواطر التالية: ان ثمن الحليب الذي سأبيعه سوف يساعدني لشراء عدد كبير من البيض يبلغ ثلثمائة بيضة ومهما فسد من هذا البيض او تلف فسوف يفقس عن خمسين ومائتين فرخ على أقل تقدير. وسأخذ هذه الفراخ الى السوق حين يكون سعرها عالياً ولذلك سأكون في مطلع العام الجديد قادرة على شراء ثوب جديد، لونه اخضر ـ او ماذا أقول ؟ ـ نعم، الاخضر يناسب بشرتي احسن من بقية

الالوان . بالتأكيد سيكون ثوباً اخضر (وسأذهب الى الاحتفال وأنا ارتديه وسيرغب كل الفتيان بالرقص معي، ولكن لا ! سوف ارفضهم كلهم وأدير رأسي عنهم بازدراء. وحين استغرقت بهذه الفكرة فقد ادارت رأسها ممثلة الحركة والفكرة التي دارت برأسها وسقطت جرّة الحليب من فوق رأسها وتشتت كل احلامها في لحظة واحدة»[14].

وتدل هذه الحكاية كيف تتعاون الحضارات المختلفة على التأثير المشترك في كتاب او كاتب لينتج عن ذلك نمط آخر جديد حين تؤثر سمات المؤثرين او المؤثرات المختلفة في تكوينه.

ج ـ حكاية ما حصل مع الرجل الطيّب وابنه:

وهذه الحكاية من الحكايات التي ترد في الادب العربي والادب اليوناني حسب الرواية الاوربية لخرافات ايسوب في القرن التاسع عشر، والذي نعتقده ان أصل هذه الحكاية مصدر عربي لاسباب، منها:

اشتهرت هذه الحكاية بين طبقات الشعب وتروى شفاهاً في الشرق الاوسط فهي تروى في مصر وتروى في العراق، والرواية الشعبية قد تكون عريقة التاريخ جداً ورويت في نوادر جحا التي جمعت في تركيا وقد اضيفت كما نعتقد الى خرافات ايسوب من المصادر العربية او الشرقية في طبعات القرن التاسع عشر وما قبله الا ان الترجمات الحديثة لخرافات ايسوب ترفض هذه الحكاية ولا تعدّها ايسوبية وهذا دليل على انها لم ترد في المخطوطات اليونانية القديمة[15] . ولذلك فقد جعلناها من الخرافات المختلطة التأثير ما دامت قد رويت في القرون الوسطى ضمن خرافات ايسوب، وسنحاول بعد ان نقدم الحكاية الاسبانية ان ننظر في تشخيص ابطال الحكاية الاسبانية، والعربية واليونانية لترجيح المصدر المؤثر.

جاء في الحكاية الاسبانية ما يلي:

«تحدث الكونت لوكانور مع بترونيو فقال له: «انه قلق ومضطرب لانه يريد ان يعمل شيئاً ما وهو يعرف ان الناس سوف تنقده بسبب ذلك ولكنه يعرف انه اذا لم يفعله سينتقده الناس كذلك، وطلب الكونت من بترونيو ان ينصحه بالذي يجب ان يفعله.

فقال بترونيو: يا سيدي الكونت لوكانور اني اعرف انك لن تجد صعوبة في ان تجد من هو احسن وأقدر منّي على نصيحتك، كما اني اعرف انك تملك الفهم الجيد الذي يغنيك عن الاستماع الى نصيحتي. وما دمت تريد النصيحة منّي فعلّي ان أقول لك ما اعرفه، وارغب ان تعرف قصة الرجل الثري وما حصل له ولولده. فرجاه الكونت ان يحكي له حكايتهما. فقال بترونيو:

سيدي، كان هناك رجل ثري وله ابن ذكي، وعلى الرغم من حداثته فانه كان ذا نظر ثاقب في الامور، واذا ما اراد ان يفعل والده شيئاً فانه كان يحدثه عن الاحتمالات الاخرى التي قد تحصل، وكان يجنب والده كثيراً من الضرر الذي قد يحدث لاملاكه وثروته.

ولكن يمكن ان تعرف يا سيدي الكونت بان الرجل الشاب كلما ازداد ذكاؤه قلّت مبالاته بالمخاطر التي قد تتعرض لها ممتلكاته. فهو قد يعرف كيف يبدأ الامر ولكنه لا يعرف كيف سينتهي منه، ولهذا قد يقع في ورطة الاّ اذا ساعده أحد. ومع كون الفتى ابن الرجل الغني كان ذكياً الا انه كان قليل التجربة لا يعرف كيف يخرج من المأزق، كما انه كان يمنع اباه لسنوات كثيرة من ان يفعل أي شيء وكان يعتري والده الغضب لذلك. وقرر الرجل ان يبين له كيف يجب ان يعيش في المستقبل ولذلك فقد اتخذ القرار التالي الذي سوف تسمعه.

كان هذا الرجل فلاحاً ثرياً وكان الابن ووالده يسكنان قرب احدى المدن، وفي يوم النزول الى السوق قال الرجل لابنه: انهما سيذهبان الى السوق لشراء بعض الحاجيات التي كانا في حاجة اليها، واتفقا على ان يأخذا دابة لحمل

البضاعة والحاجات، وفي الطريق الى السوق كانا يمشيان مع الدابة جنباً الى جنب وصادف ان التقيا بجماعة من الناس العائدين من تلك المدينة وبعد ان حيّوهما قال احدهم: لا يمكن ان يكون هذان الرجلان عـاقلين فهما يمشيـان الى جنب الدابة ولم يضعا عليها حملاً ولم يركباها .

وبعد ان سمعا هذا الكلام طلب الاب من ابنه عن رأيه في هذا القول فقال الابن: انهم قـالوا الحقيقـة، وما دامت الدابة بدون حمل فانه لا يوجد لدينا سبب للمشي . وعند ذاك طلب الاب من ابنه ان يركب الدابة. وبعد فترة قصيرة التقيا بجماعة اخرى، وبعد السلام والتحية قالوا: انه من الصعب ان يمشي هذا الرجل الكبير على قدميه ويركب الشاب الذي يتمكن ان يتحمل مشاق السير. فسأل الاب ابنه ما رأيه في هذا القول ؟ فقال الابن: انهم قالوا الحقيقة.

وعند ذاك طلب الاب من الابن ان ينزل عن الدابة ليركبها، وبعـد مدة وجيـزة تقابـلا مع جمـاعة اخـرى من المسـافرين فقـالوا: ليس من المعقـول ان يمشي الشاب الرقيق الواهي الجسد في الوقت الذي يركب على الـدابة رجل قوي قد تعوّد على تحمل المشاق الصعبة. وهنا سأل الاب ابنه عن رأيه في هذا القول ؟ فقال الابن من رأيه انهم على حق ايضاً . وعند ذاك قال الرجل لابنه ان يركبا كلاهما الدابة ولن يمشي احدهما على قدميه.

ثم سارا مسافة من الطريق ثم التقيا بجماعة اخرى من المسافرين الذين قالوا: ان الرجلين على خطأ اذ ركبا هذه الدابة الهزيلة التي لا تستطيع ان تمشي بهما. وهنـا سأل الاب ابنه عن رأيه في هذا القول. فقال الشاب: انه يظن ان هذا حق ايضاً. وعندئذ قال الاب لابنه: يا بني انت تعرف اننا خرجنا من البيت وكنا نمشي على اقدامنا والدابة تسير بدون حمل وكنت تقول ان ذلك يبدو طبيعياً وحين التقينـا رجالاً قالوا: ان هذا أمـر غريب ، طلبت منـك ان تركب الدابة وامشي أنا وقلت ان هذا هو الصحيح. ثم التقينا رجالاً آخرين فقالـوا: ليس من المعقول ان تـركب انت الشاب وامشي أنا الشيخ، ثم قلت: ان قولهم حسن. وقال آخرون عكس ذلك ثم طلبت منك ان نركب معاً على الدابة ثم قلت ان هذا صواب وهم يقولون باننا قد اخطأنا . ولهذا ارجوك ان تخبرني : ماذا سنفعل لكي نرضيهم كلهم؟ لقد مشينا فقـالوا: اننـا على خطأ. ومشيت انـا، وانت على الدابة، فقالوا: اننا على خطأ ، وركبت أنا ومشيت انت وقالوا: اننا على خطأ . وركبنا معاً على الدابة وقالوا: اننا على خطأ. ولقد فعلنا كل ما يمكن ان يفعل وما زلنا على خطأ . وأرى انه يجب ان تفهم انه من المستحيل ان نعمل شيئاً يرضى به جميع الناس، ولهذا فاذا اردت ان تعمل شيئاً فـاعمل مـا ينفعك ويفيدك دون ان تسبب اذىً للناس ولا تترك الامـر خوفاً من كلام الناس لاننا نعرف ان النـاس يتكلمون دون تفكير بالذي هو انفع لهم .

وانت يا سيدي الكونت لوكانور لقد اردت ان تفعل ما اخبرتني بانك ترغب فيه والذي تخشى منـه كلام النـاس ولذلك طلبت مني ان انصحك وهذه هي النصيحة : فكّر في العواقب قبل ان تبدأ بفعل أي شيء ، وكن واثقـاً برأيـك وليس بهواك واستمع لنصيحة المخلصين والذين يحفظون سرّك واذا لم تجد من يقدم لك النصح فاتـرك الامر ليـوم وليلة. فاذا رأيت انه ينبغي لـك ان تفعله فافعله ولاتُعِر اهتمامك لما يقوله الناس .

فاعجب الكونت بما قال له بترونيو وعمل به، وحين استمع دون خوان الى هـذا المثل أمـر ان يكتب في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين اللذين اختصر فيهما الحكاية:

لا تترك فعل الخير بسبب الخوف من الناس

وابتعد جهدك عن الشر....»

ان الحكاية المذكورة في كتاب الكونت لوكانور تلتقي وتفترق مع الحكـاية العـربية والحكـاية الايسـوبية، ولكن مجمل السياق وعدد الشخصيات قد يرجح كونها قد اخذت

عن الصياغة العربية ولم تؤخذ من الترجمة الاوربية لهذه الحكاية التي اضيفت فيما بعد الى الحكايات الايسوبية.

ان نقاط الاتفاق بين الحكاية الاسبانية والعربية.

ان الجماعة التي تلتقي بهما في الطريق هم جماعة غير محددة، وفي الحكاية الايسوبية نجد ان الطحان وابنه يلتقيان مرة بجماعة من الفتيات ومرة بجماعة من الشيوخ ومرة بجماعة من النسوة ثم بشخص من أهل المدينة التي يقصدانها وان بداية الحكاية الاسبانية تتفق مع الحكاية الايسوبية في ان الشيخ وابنه يسيران الى جانب الحمار أول الأمر، اما في الحكاية العربية فتبدأ بركوب الشيخ (جحا) حماره وكان ابنه يسير خلفه ثم يركب الابن ثم يركبان معاً...

وتخلو الحكاية الاسبانية من حمل الشيخ وابنه للدابة في الوقت الذي تذكر الحكاية العربية والايسوبية ذلك، وتزيد الحكاية الايسوبية مشهداً آخر وهو سقوط الحمار في القناة الجارية اذ جعل حملهما الحمار فوق جسر صغير وحين يرفس الحمار ويفك وثاقه يقفز الى النهر.

ولذلك يمكن ان نقول ان خلو الحكاية الاسبانية من تلوين الشخصيات التي تلتقي بهم وخلوها من الزيادة الموجودة في الحكاية الايسوبية يجعلها أقرب الى النص العربي بعد حذف نهاية الحكاية التي تبدو صورة مبالغاً فيها.

٥ ـ اثر كتاب الكونت لوكانور في الآداب الاوربية:

ان كتاب الكونت لوكانور لم يتأثر بالادب العربي او الهندي او اليوناني فقط، وانما قد أثر هو نفسه في الآداب الاوربية الحديثة، ويمكن ان نرصد فيه أصول بعض الحكايات الشعبية او المآسي الشعرية او ما شابه.

ان هذا الجانب من التأثير لا يهمنا كثيراً اذ ان الهدف هو دراسة الأثر العربي، ولكن من الممكن ان نعطي بعض النماذج لتأثير هذا الكتاب في الآداب الاوربية مما قد يقود الباحث الى فرض انتقال بعض المؤثرات العربية في بعض الآداب الاوربية بوساطة هذا الكتاب نفسه.

سنترجم احدى الحكايات التي وردت في هذا الكتاب وتركت أثراً بارزاً في الادب البلجيكي ثم انتقلت منه الى الآداب الاخرى بحيث اصبحت هذه الحكاية أشهر حكايات هانس اندرسن (١٨٠٥ ـ ١٨٧٥) على الاطلاق. وأقصد بذلك حكاية «ملابس الامبراطور الجديدة» وسوف نترجم الحكاية الاسبانية ثم نقارنها بالحكاية البلجيكية.

١ ـ الحكاية رقم ٣٢:

عمّا حصل للملك مع المحتالين الذين حاكوا قماش البدلة:

تحدث الكونت لوكانور مع مستشاره بترونيو وقال له:

«يا بترونيو لقد جاء اليّ شخص وكلمني عن شيء ما ويدعي باني سأستفيد كثيراً منه، ولكنه نصحني بألا اذكر ذلك لأحد حتى ولو كان ممن أثق به وقد ألح عليّ كتمان سرّ هذا الشيء ثم قال: لو اخبرت به احداً من الناس فاني سأعرض نفسي ومالي وحياتي للخطر، واني اعرف انك ذكي يمكن ان تعرف ما هو صحيح وما هو كذب ولذلك ارى ان تخبرني عن رأيك في هذا!

فقال بترونيو: يا سيدي الكونت، لكي تتمكن من معرفة الصواب من الخطأ في هذا الموضوع فلا بدّ من ان اخبرك عن الذي حصل لملك ما مع ثلاثة غشاشين جاءوا اليه. فسأله الكونت عن الحكاية، فقال بترونيو: يا سيدي الكونت جاء الى احد الملوك ثلاثة من المحتالين وقالوا له بانهم ماهرون في حياكة القماش وانهم سيحوكون قماشاً من طراز خاص لن يراه من لم يكن من صلب ابيه. اعجب الملك هذا وظن انه بهذه الوسيلة سوف يمتلك القدرة على ان يكتشف من هم ليسوا من اصلاب آبائهم في مملكته، وانه بهذه الطريقة سوف يمكنه ان يزيد في ممتلكاته لانه

سوف يكتشف من هم ليسوا من اصلاب آبائهم من العرب وسيأخذ اموالهم وأراضيهم، لأنّ العرب لا يورثون من ليس ابناً من صلب والده.

وأمر الملك ان يعدّ لهم أحد القصور لحياكة هذا القماش، وليدللوا على حسن نيتهم فانهم قالوا للملك بانهم لا يمانعون من حبسهم في القصر حتى ينتهوا من حياكة هذا القماش. ووافق الملك على ذلك، وبعد ان اخذوا كثيراً من الذهب والفضة وخيوط الحرير والنقود دخلوا القصر واقفلوا عليهم بابه. وظلوا يشتغلون ويحركون انوال النسيج يوهمون الناس بانهم ينسجون القماش طيلة اليوم. وبعد ايام قليلة ذهب احدهم الى الملك واعلن ان القطعة الاولى من النسيج والتي قد انتهوا من حياكتها تبدو وكأنها اجمل ما في الدنيا وامتدح الصور والاشكال الجميلة التي ظهرت في النسيج، ثم اقترح على الملك اذا ابدى رغبته بذلك ان يرسل احداً ما ليتأمل قطعة النسيج تلك قبل ان تعرض على جلالته.

ولأن الملك كان يريد ان يتأكد من هذا فقد ارسل خادماً له لينظر الى القماش. ودخل الخادم على المحتالين الثلاثة وسمع وصفهم للقماش ولكنه لم يجرؤ ان يقول بانه لم ير شيئاً، وحين رجع الى الملك اخبره بانه رأى القماش، فارسل الملك شخصاً آخر فقال له الشيء نفسه. وبعد ذلك ارسل عدداً كبيراً من الاشخاص فاخبروه كلهم بانهم قد رأوا القماش. وهنا ذهب الملك بنفسه ودخل القصر ورأى المحتالين الثلاثة وهم ينسجون وكانوا يصفون له طريقة الحياكة والصناعة والاشكال والالوان، ولكن الملك لم ير شيئاً مما قالوا في الوقت الذي رآه غيره فقال في نفسه: هل يمكن الا اكون ابناً لأبي الذي احمل اسمه؟ وهل هذا هو السبب في انه لم يستطع رؤية القماش، وخشي فيما لو انه اعترف بذلك ان يفقد عرشه. وابتدأ يمدح القماش وطريقة نسجه وجهد النساجين المحتالين، وحين رجع الى قصره بدأ يتكلم عن عجائب هذا القماش واشكاله وصوره وجودته، ولكن كان في داخله احساس بالخيبة. وبعد مضي يومين او ثلاثة ايام ارسل مستشاره ليرى القماش فذهب المستشار الى هناك ودخل وتأمل المحتالين الثلاثة وهم ينسجون ويتكلمون عن القماش، وتذكر ان الملك كان قد رآه فلماذا لم يره هو نفسه. هل يمكن الا يكون ابناً من صلب ابيه، واعتقد بان لو اكتشف ذلك احد سيطعن في شرفه وأخذ يمدح القماش كما مدحه الملك من قبل. وحين رجع الى الملك قال له: ان هذا القماش أجمل وأرقى شيء في الدنيا. وفكر الملك بانه اسوأ حظاً من مستشاره الذي قد رأى القماش ولم يستطع هو نفسه ان يراه وأخذ يمدح القماش ويكرر بانه جيد ورقيق وهذا دليل على مهارة النساجين الثلاثة الذي اصبح في مقدرتهم عمل شيء مثل هذا.

وفي يوم آخر ارسل الملك رجلاً آخر من بطانته وحصل له الذي حصل مع الملك ومع الآخرين. وماذا أقول لك اكثر من هذا؟ فانه بهذه الطريقة وبسبب الخوف خدع الملك وكل افراد مملكته لأن احداً لم يجرؤ على ان يقول بانه لم ير شيئاً. ومرت الايام حتى اقيم احتفال كبير وقيل للملك عليه ان يلبس بدلة تخاط له من هذا القماش. واخبرهم الملك عن نوع البدلة التي يريد ان تخاط له. ثم تظاهروا بانهم يقصون القماش ويقيسونه ويفصلونه، وبانهم سوف يخيطونه فيما بعد.

وجاؤا يوم الحفلة وجاءوا بالبدلة وتظاهروا بانهم يلبسون الملك ثيابه المتخيلة واستمروا يلبسونه الملابس قطعة قطعة حتى ظن الملك بانهم قد البسوه البدلة فعلاً وان كان هو نفسه لم ير شيئاً. وبعد ان ألبسوه الثياب بهذا الاسلوب الذي قصصته عليك فقد ركب ليسير في شوارع المدينة. لقد كان محظوظاً لأن الوقت كان صيفاً. وحين ظهر الملك وسمع الناس بان كل من لم ير الملابس فلا بد

من ان يكون نغلاً وغير شريف. فان احداً لم يتكلم وبقي سرّ كل انسان في نفسه حتى جاء زنجي الى الملك، وكان الزنجي حارس حصان الملك ولم يكن لديه شيء يخاف عليه فاقترب من الملك وقال له: سيدي، لن يهمني ان تقول باني لست ابن ابي او اني نغل لا اعرف أبي الذي انتسب اليه، ولكن أود ان اقول لك مخلصاً للّه امّا انني اعمى وامّا انك تمشي عريان الجسد.

فصاح الملك بشدة: لا بد ان هذا الزنجي ابن حرام، ولهذا لن اسمح له ان يرث والده المزعوم.

ولكن حين قال الزنجي ذلك سمع بعضهم هذه الكلمات واكدذلك ثم اعاد آخرون نفس القول حتى فقد الملك والآخرون خوفهم وسمعوا الحقيقة وفهموا انهم خدعوا، خدعهم الغشاشون الثلاثة، وحين بحث عنهم الملك لم يجدهم لأنهم هربوا بكل ما أخذوه من الملك بالكذب الذي رويته لك.

وانت يا سيدي الكونت لوكانور فحين يقول لك هذا الرجل بالا تخبر احداً من الذين تثق بهم ويجب الا يعرف احد عن الموضوع شيئاً فانه انما يريد ان يكذب عليك وانه لا يريد ان ينفعك ولا يمكن ان ينفعك بالقدر الذي يتمناه الذين يعيشون معك وهم مدينون لطيبتك وفضلك ولا اكثر ممن يرغب في خدمتك ومنفعتك.

اعجب الكونت بهذه النصيحة المفيدة واتبعها واستفاد منها، وأمر بان يكتب هذا المثل في هذا الكتاب والف هذين البيتين:

الذي ينصحك بان تخفي امرك على اصدقائك

فاعرف بانه يريد ان يكذب عليك......»

وتكاد تكون هذه الحكاية نفس الحكاية البلجيكية التي سجّلها هانس اندرسن في كتابه «حكاية خرافية»[١٦].

ان نقاط الخلاف الاساسية هي:

كان عدد المحتالين في حكاية اندرسن محتالين اثنين فقط وهم في الحكاية الاسبانية ثلاثة.

وان الذي لا يرى القماش الذي حاكه المحتالان في حكاية اندرسن يكون اما انه لا يليق ان يشغل وظيفة واما انه غبي جداً. اما في الحكاية الاسبانية فانه يكون ابن‌حرام. ومن الواضح ان اندرسن قد هذب خشونة هذا الشرط.

وان الذي اكتشف ان الملك كان عارياً تماماً كان طفلاً، وهو الذي صاح:

«ولكن الملك لا يضع على جسده شيئاً» والطفل في هذه الحالة لا يخاف ان يتهم بانه لا يليق ان يشغل مركزه ولا يخاف ايضاً ان يتهم بالغباء.

اما في الحكاية الاسبانية فان الذي قال للملك انت عار تماماً كان عبداً لا يهمه ان يتهم بانه ليس لابيه وان امه عاهرة، ولذلك فانه قال الحقيقة. وهنا ايضاً نجد ان اندرسن قد خفّف من حدة وخشونة الحكاية الاسبانية فوسّع من قيمتها التربوية بحيث اصبحت صالحة ان تروى للصغار والكبار.

وفي الحقيقة لم اتمكن ان المح اصلاً ولو بعيداً لهذه الحكاية في الادب العربي التراثي وان كان مسموعاً في بعض الامثال نماذج من كذب الصانع. ففي بغداد يوجد مثل يقول: «مثل حائك الكذّاب» ولا اعرف قصة لهذا المثل. ولقد استعنت بالباحث عبدالرحمن التكريتي في ذلك فقال انه لا يعرف قصة مثل او حكاية تحوي على جذر الحكاية الاسبانية وكتب اليّ ما وضعه في معجم الامثال الكبير الذي يعمل في تأليفه وقال: «اكذب من صنع): الصنع: هو الصانع العامل بيده وهو الذي يرجف كل يوم وهو مقيم. وما زال الصنّاع مشتهرين بالاكاذيب، والمواعيد الباطلة، والتسويف بما سينجزونه الى غدوبعدغد. ولذا ضربوا بكذبه، وفي مثل سابق: (اذا سمعت بسرى القين فاعلم انه مخلف) و(اذا سمعت بسرى القين فاعلم انه

مصبح) و(اذا سمعت بسرى القين فهو مصبح)[17]. وبذلك نكون قد قررنا ان هذه الحكاية غير عربية، وقد تكون لها جذور محلية في التربة الاسبانية.

ب ـ حكاية رقم ٤٥:

في الذي حدث للرجل الذي دخل في حلف مع الشيطان:

يتمكن القارىء لهذه الحكاية ان يلمح شبهاً من حيث الموضوع العام بين فاوست لجوته وبينها. وارجو الاّ يعتقد القارىء ان الجزئيات او البيئة او الشخصيات قد تتطابق. انه تعامل وعقد مع الشيطان هو الموضوع العام الذي يربط هذه الحكاية بفاوست. ولذلك فان هذه الحكاية قد تكون جذراً للفكرة التي خلقت خرافة التعامل مع الشيطان، ولا اقصد بكونها جذراً ان تكون النموذج الوحيد الذي نظر اليه جوته، فهناك عدد من النماذج في الآداب الاوربية التي سبقت عصر جوته، قد يصلح كل منها اذ يكون مؤثراً وتميل الى الاعتقاد ان هذه الحكاية قد أثرت بشكل ما في نمو هذه الفكرة، ولذلك آثرنا ان نترجم هذه الحكاية ثم نستقي تلخيصاً لفاوست من المصادر المسرحية ونقف عند ذلك.

ان قصص الشيطان واغرائه في الادب الشرقي ليس بالقليل، فلعل بعض جذور هذه الحكاية قد جاءت عن طريق حكايات المتصوفة الى الفكر الاسباني، وان هذا وحده يحتاج الى بحث وتقليب هذه الحكايات للمقارنة، ولكن لا نريد هنا ان نفسر الحقائق اكثر مما تحتمل. اما نص الحكاية فهو:

«تحدث الكونت لوكانور مع بترونيو المستشار وقال له: يا بترونيو قال لي رجل بانه يعرف كثيراً من الوسائل السحرية والفأل والتعاويذ التي تكشف المستقبل وقال لي ايضاً بانه يعرف حيلتين اتمكن بهما ان أزيد من سعة مملكتي ولأني اخشى ان ارتكب في ممارسة هذه الاشياء اثماً ولكوني واثقاً بحكمك، فارجوك ان تنصحني فقال بترونيو:

سيدي الكونت، في سبيل اختيار الصالح من الامر لك فاني سأروي لك ماذا حصل لرجل عقد صداقة مع الشيطان.

فسأله الكونت عن ذلك فقال: كان يوجد رجل غنّي جداً، وقد افتقر حتى لم يبق عنه شيء مما كان يملك، وليس هناك مصيبة في الدنيا اكبر وأشد من مصيبة غني افتقر. ولهذا فقد كان كثير الشكوى.

وفي احد الايام كان يتمشى فوق سفح الجبل، وكان حزيناً قد ملأ الهمّ قلبه وفي تلك الاثناء وتلك الحالة تقابل مع الشيطان.

وكان الشيطان يعرف ماضي الرجل، وكان يعرف الورطة التي تورط فيها. فسأله عن سبب حزنه الذي يظهر على وجهه فردّ عليه الرجل: وما جدوى ان اخبرك وانت لا تستطيع ان تساعدني؟ فقال له الشيطان: اذا كان مستعداً ان يفعل ما يريد لتمكن من الحصول على ما يرغب فيه ولكي يعرف بانه قادر على ذلك فانه سيخبره بما في نفسه وسبب حزنه. وحكى الشيطان ما يعرفه عنه وعن همومه وسبب انكساره وذلته، وتحدث مثل من يعرف عنه كل شيء. ثم قال له: واذا ما أطاعه في كل ما يريد منه فانه سيخرجه من هذه المصيبة وسيجعله اغنى انسان في الدنيا لأنه الشيطان نفسه وانه يستطيع ان يفعل كل شيء.

خاف الرجل حين سمع بانه امام شخصية الشيطان ولكنه بسبب ظروفه قال له بانه مستعد ان يفعل كل ما يطلب منه الشيطان على شرط ان يجعله اغنى انسان في الوجود.

ولما كان الشيطان يبحث دائماً عن فرصة لخداع البشر حين يقع الانسان في ورطة او مشكل او خوف او رغبة فيحقق له ما يريد ثم يسوّي معه كل شيء ولهذا فقد حاول الشيطان ان يكذب على هذا الرجل في الوقت الذي كان في حزنه ويأسه واتفقا على ذلك واصبح الرجل خادماً للشيطان وبعد الاتفاق قال له الشيطان: من السهل عليك ان

تسرق واذا وجدت باباً مغلقاً او بيتاً وضعت عليه الاقفال فانه يستطيع ان يفتحها له واذا وقع في ورطة او قبض عليه فانه يمكن يناديه بهـذه الكلمات: «ساعدني يـا سيد مـارتين» وسيأتيه اينما يكون وسينقذه من أي خطر يتعرض له . فاتفقا على ذلك ثم افترقا.

وفي الليل ذهب الرجل الى أحد بيوت التجار في ليلة مظلمة لأن الرجل الـذي يسير بـالأذى الى الآخرين يكـره النور، وحين وصل الى الباب فتحه لـه الشيطان وفتـح له الصناديق وأخذ منها مبلغاً كبيراً من المال. وفي يـوم آخر سرق مرة اخرى ، واخرى حتى اصبح رجلاً غنياً ونسى الفقر واستمر على السرقة، وسرق وسرق حتى قبض عليه.

وعندئذ طلب مساعدة دون مارتين ، وجاء دون مارتين اليه مسرعاً واخرجه من السجن، وحين عرف الرجل ان دون مارتين كان صديقاً مخلصاً فقد عاد الى السرقة ثانية مع انه حين سرق اول مرة اصبح غنياً وابتعد عن الفقر. وقبض عليه مرّة اخرى ولكن هذه المرة لم يسرع دون مارتين مثلما اسرع اول مرة وحقق معه الحكام في هذه السرقة وبعدئذ كان دون مارتين قد وصل اليه فقال الرجل له: آه يا دون مارتين ، لقد كنت خـائفاً خـوفاً شـديداً، فلمـاذا تأخـرت هكـذا ؟ وردّ الشيطان بأنه كان مشغولاً باشيـاء اخرى، وهـذا هو سبب تأخره . ثم أخرجه من السجن.

ورجع الرجل الى السرقة وقبض عليه من جديد وبعد التحقيق حكم عليـه، وبعـد المحكمـة جـاء دون مـارتين واخرجه من السجن ، وعاد الى السرقة وهو متأكد بان دون مـارتين سيكون الى جـانبه ابـداً، وقبض عليه مـرة اخرى واستدعى دون مارتين فلم يأت اليه، وبعد ذلك حكم عليه بـالموت فجـاء دون مارتين واستعـان بالملك فـافـرج عن الرجل.

وسرق من جديد، ومن جديد قبض عليه وطلب دون مارتين فلم يجيء حتى حكم عليه بـالموت شنقـاً. وحين وقف امام المشنقة وصل دون مارتين فقـال له الـرجل: آه يـادون مارتين ، اعلم ان الامـر ليس لعبـاً واني لا اخفي عليك، فلقد كنت في خوف شديد. فقال له دون مارتين انه جاء بمحفظة فيها خمسمائة مرافديس (عملة قديمة) وعليه ان يأخذها ويعطيها الى مدير السجن والمدير سيطلقه.

وطلب من مدير السجن ان يشنق الرجل ولكنه لم يجد حبلاً ليشنقه به وبحثوا عن حبل هنا وهناك فلم يجدوا حبلاً. وطلب الـرجل مـدير السجن واعـطى له محفـظة النقـود، ولذلك فان مدير السجن قال للناس الموجودين هناك: أيها الاصدقاء انه لشيء غريب الا نجد حبلاً ليشنق به الرجل وهذا دليل على ان هذا الرجل بريء، ولأن الله لا يريده ان يموت ولذلك فاننا لم نجد الحبل ولا بد ان ننتظر الى الغد واستطلاع الامر فيما اذا كان مذنباً أم لا ، وستحقق العدالة في ذلك. وكان مدير السجن قد تكلم بهذه الصورة طمعاً في النقود التي كان يظنها موجودة في المحفظة .

وبعد ان اتفق مع الجمهور على ذلك انصرف مدير السجن عنهم وفتح المحفظة وكان يظن انه سيجد النقود فلم يجد نقوداً ووجد عوضاً عن ذلك حبلاً. وحين رأى ذلك أمر ان يشنق الرجل وبعد ان وضع حبل المشنقة في رقبة الرجل جاء دون مارتين وطلب الرجل منه ان يساعده فقال له دون مارتين انه في العادة يساعد كل اصدقائه في كل الظروف الاّ حين يعملون الى هذا المكان.

وهكذا فَقَدْ فَقَدَ هذا الرجل جسده وروحه لأنه آمن بالشيطان ووثق فيه.

فاعرف ايها الكونت ان ليس في الدنيا انسان يضع ثقته في الشيطان وينجو من المصائب واذا أردت ان تعرف ذلك فراقب كل العرّافين والمنجمين او الذين يعملون في حقل السحر او غيره فانهم ينتهون دائماً نهاية بائسة ، واذا لم تقنع بذلك فانظر في حياة الغارنونيث وغرثيلاسو ، وهما قد آمنا بالسحر وما يتعلق به من اشياء ولاحظ نهايتهما الحزينة.

وانت يا سيدي الكونت لوكانور اذا كنت تريد ان تجد الطريق

الامثل لنجاة جسدك وروحك فثق بالله ثقة عمياء وساعد نفسك في حدود الامر الممكن، وسوف يساعدك الله، وعليك الّا تؤمن بالسحر والاباطيل لأن الايمان بالسحر أسوأ خطأً من اخطاء الدنيا التي يكرهها الله وله خطره على البشر ومثله هذا النوع من الفأل وقراءة الغيب.

أعجب الكونت بهذه النصيحة فاتبعها واستفاد منها ولأنه رأى فائدتها أمر بتسجيلها في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين:

«من لا يضع أمله في الله

فانه سيموت موتاً كئيباً وسيعيش حياة قاسية»

وكما قلنا في بداية الحكاية بانها تصلح لتكون احد الجذور التي ساعدت على نشأة اسطورة التعاون مع الشيطان وبذلك تكون قد ساعدت على ظهور أدب يفصل في هذا الموضوع مهما اختلفت الاساليب والوسائل والاحداث ويمكن ان نلخص مسرحية «فاوست» لنرى كيف اتفق الموضوع مع موضوع هذه الحكاية اتفاقاً عاماً وكيف اختلفت المسرحية عن الحكاية اختلافاً كلياً.

وسنأخذ هذا التلخيص من كتاب في تاريخ المسرح تأليف الارديس نيكول. قال المؤلف عن المسرحية:

«مسرحية فاوست Faust (١٨٠٨ - ١٨٣١) وهي خليط كبير من الحوادث المسرحية والغنائية والتحاليل النفسية والفلسفة الغريبة وانه لمن العسير ان نناقش هذه المسرحية في هذا المجال، وتختلف هذه المسرحية عن أية مسرحية سابقة في ان مجالها الضخم جعلها لا تصلح الّا للعروض التمثيلية التجريبية النادرة...

تبدأ مسرحية فاوست (في الجنّة) وتبين ان ميفستو فيليس Mephisto pheles وهو يطلب الاذن له بمحاولة تحطيم روح فاوست، ولقد منح الله هذا الاذن اعتقاداً منه بانه حتى اذا نجح مفيستوفيليس في مرماه الشرير فان المحنة سوف تزيد فاوست حكمة وروحانية ثم يتبع هذا المشهد الجزء الاول من المسرحية - وهو قصة مسرحية واضحة تبيّن كيف ان فاوست باع روحه للشيطان على شرط ان يمنحه الاخير متعة كاملة للحظة عابرة، فيهتك عرض مارجريت ويقتل اخاها فتجن وتفتك بطفلها وتموت ميتة تعسة».

ومن هذا ننتقل الى الجزء الثاني من المسرحية وهو جزء غاية في الصعوبة وان زخر بالخيال الرائع... وبعد ذلك ينهمك فاوست الذي، دبّ الهرم في جسمه في اصلاح ارض مغمورة. وفي هذا العمل يدرك الحقيقة التي تتلخص في انه لا سبيل للسعادة الحقة الا عن طريق مساعدة الغير.

وباعترافه هذا يقرّ فاوست بانتصار مفيستو فيليس لأن لحظة السعادة الكاملة قد أتت له، وفي نفس الوقت - وهذا شيء يبدو متناقضاً - لقد نال فاوست النصر لأن روحه صعدت الى جنات النعيم.

ان الغرض الفلسفي وراء المسرحية واضح جلي ولو ظلت التفاصيل غامضة او عسيرة الفهم. ان روح الانسان ممثلة في فاوست تسعى الى اللذة الجنسية الدنيوية فتجدها لا تشفي الغليل فتصعد ساعية وراء عالم الجمال المثالي ممثلاً في هيلين وعالم الشعر ممثلاً في يورغويون فتجد متعتهما زائلة.

وفي النهاية تصعد الى اعلى مستوى حيث يحقق الانسان رسالته بانكار ذاته والتفكير في غيره[١٨].

وبهذا يمكن ان نقول ان موقف الانسان من الشيطان وغلبة الشيطان على بعض الناس أشبه ما تكون بحكايات المتصوفة والزهاد، ولم يبخل الادب العربي من حكايات تحمل هذا المضمون ولعلنا نكتب في ذلك بحثاً في قابل الايام. لعل نتيجة البحث هي ظهور أثر الادب العربي والعرب في الكتاب. فقد عكس للعرب صور غنية ثرّة ونبيلة تدل على تحضّر وتقدّم وتمدن، وعكس الكتاب كذلك مقدار الدين الذي يحمله المؤلف للحكاية العربية التي كونت حوالي عشر مجموع حكايات الكتاب.

مراجع البحث

١ ـ اخبار جحا: عبدالستار فرّاج ، القاهرة، د. ت.

٢ ـ جمهرة الامثال البغدادية: عبدالرحمن التكريتي . بغداد.

٣ ـ حكايات شعبية عراقية ، (المقدمة) ، خط لداود سلوم وكاظم سعدالدين وياسين النصير .

٤ ـ الحكاية الشعبية العراقية، دراسة ونصوص: كاظم سعدالدين. بغداد ١٩٧٩ .

٥ ـ الحكاية والانسان: يوسف امين قصير . بغداد ١٩٧٠ .

٦ ـ حكايات من الفولكلور المغربي: يسرى شاكر. الدار البيضاء ط١٩٨٥ .

٧ ـ كليلة ودمنة: ابن المقفع، تقديم: فاروق سعيد. بيروت، ط٢، ١٩٧٩ .

٨ ـ معجم الامثال: عبدالرحمن التكريتي (خط).

ومراجعه: (الدرر الفاخرة، ثمار القلوب، الميداني، المستقصى).

الكتب المترجمة:

٩ ـ المسرحية العالمية: الارادايس نيكول ، ترجمة: عبدالله عبدالحافظ متولي . القاهرة (د. ت).

الكتب الاجنبية:

10 — Anderson, H. Fairy Tales, Every man's Lib., London, 1956.

11 — Arthur Ryder (Translator), Panchatantra, Bombay, 1981.

12 — Don Juan Manuel: I — Gonde Lucanor, Madred, 1971.

13 — Arnest Rays (editor): Fables (Aesop's and others, every man's lib,. (No. 657). London, 1953.

14 — Hand Ford, Aesop's Fables, penguin Book, London. 1962.

15 — Thomas James (editor): Aesop's Fables, publisher, John Murray, London, 1852.

الهوامش

(١) شاركت في هذا البحث لوث غارسيا كاستنيون في ترجمة النصوص الاسبانية واستخراج الكلمات والمفردات العربية من الكتاب ولا اشك في قيمة المساعدة المبذولة اذ لولا هذه المساعدة لما كان هذا البحث بين يدي القاريء اليوم .

(٢) رقم الحكاية في الكتاب ٤١ .

(٣) الحكاية رقم (٣٠).

(٤) كاظم سعدالدين: مقدمة حكايات شعبية عراقية (خط) وجمهرة الامثال البغدادية/ج٢ لعبدالرحمن التكريتي، وفي مجموعة كاظم سعدالدين القصصية (خط).

(٥) حكايات من الفولكلور المغربي، جمع وتدوين يسرى شاكر/ج١ ص ٥٩، والحكاية من حكايات الامثال ولذلك فان الحكاية تنتهي بالمثل التالي: «في النهار الاول كايموت (= يموت) المش (= القط).

(٦) جمهرة الامثال البغدادية لعبدالرحمن التكريتي/ج٢ ص ٦٩٩ .

(٧) الحكاية الشعبية العراقية، دراسة ونصوص، كاظم سعدالدين، بغداد ١٩٧٩ .

(٨) حذفت فقرة من الحكاية لانه حاول ان يستخدم ما مرّ رمزاً دينياً وان الانسان عند الموت لن يساعده أي انسان، وانما الله هو الذي يحميه فقط.

(٩) حكايات من الفولكلور المغربي: جمع يسرى شاكر/ج١ ص ٢٥٥ .

(١٠) الحكاية والانسان: السيد يوسف امين قصير. بغداد ١٩٧٠ ص ١١٨ ـ ١٢٢ .

(11) Aesop's Fables, Edited by (Thomas) James, London, John Murray, 1852, Fable No. 193, p. 136.

(12) Panchatantra, Tranlated by Arthur Ryder Bombay 1961, p. 389.

(١٣) كليلة ودمنة (باب الناسك وابن عرس) مثل الناسك وجرة السمن. تقديم فاروق سعيد. بيروت/ط٢، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٠ .

(14) Aesop's Fables, edoted by Thomas James London, John Murray, 1852 (Fable N.104) p.73.

(١٥) ينظر كتاب اخبار جحا لعبدالستار فراج، ص ١٣٢ عن مصدر الحكاية وقد رويت في نوادر جحا ورواها كتاب Aesopes Fables المطبوع في القرن التاسع عشر، ص ١٤٢ بعنوان (الطحان وولده وحماره) ورواها محرر Fables (Aesops and others) ص ٨٧ ورفضها Handford في طبعة لخرافات ايسوب التي اصدرتها دار بنكوين عام ١٩٥٤ .

(16) Anderson, H. Fairy, Talis London, 1966, p. 246.

(١٧) الدرر الفاخرة/ج٢ ص ٣٦١و٣٦٤، والجمهرة/ج٢ ص ١٣٧و١٧٤ وثمار القلوب ص ٢٤٤ ، والميداني/ج٣ ص ٦٩، والمستقصي/ج١ ص ٩٢ والمعجم/ج١ ص ١٧٦ .

(١٨) المسرحية العالمية: الاراديس نيكول، القاهرة، د.ت/ج٣ ص ٢٩، ٣٠، ٣١ .





د. يانوش دانيتسكي(*)

الثقافة العربية واوربا

يذكّرنا الدور الذي لعبته الحضارة العربية في تكوين الثقافات الاوربية الحديثة بذلك الموريطاني من تراجيديا شيللر، الموريطاني أدى عمله وبأمكانه ان يمني، هكذا هم العرب ـ قرروا الى حد بعيد ـ شكل الثقافة الاوربية وبعدها صاروا منسيين، واكثر من ذلك: جرت محاولة مدروسة لمحو آثار كل ما هو عربي من اجل ان لا تتعرض مشاعر المسيحيين للأذى، فهم لم يقدروا على تقبل أي شيء (وثني). فلقرون طويلة من العصر الوسيط كان الاسلام أنموذجاً للمواقف الاكثر وثنية.

بالرغم من ذلك كانت الاتصالات بين عالمي المسيحية والاسلام، سواء أكانت ذات طابع حربي، أم سلمي، قائمة والاسباب عديدة، فللثقافتين نقاط تماس منطقية، ومنذ القرن الثامن ميلادي اصبحت اسبانيا جزءاً من رقعة الخلافة الاسلامية، وبعدها امارة مستقلة ومركزاً للخلافة الأموية، كذلك كانت لأوربا المسيحية مصالح مهمة في (الارض المقدسة)، والأسوأ من ذلك ارادت، بالقوة، ان تفرض اولى بوادر الضعف في الحضارة العربية سواء في اسبانيا أم الاطراف الشرقية من الخلافة، أي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. حينها ظهرت في صقلية (بالرمو) واسبانيا (توليدو) اولى مراكز التراجم من العربية الى اللاتينية التي كانت آنذاك لغة العلم في اوربا، وهذا الانبهار انعكس في مجلدات علوم الطب والفلسفة والفلك والرياضيات التي

وباختصار كان الاتصال الفيزيقي قائماً بين العالمين منذ القدم، الا ان التفاهم الزوحي كان مفقوداً، لم يكن بمقدور الاوربيين الاعتراف بتفوق المسلمين الثقافي. كذلك لم ير العرب في الاوربيين الا اجلافاً غير متمدنين.

وقد انقذت هذا الموقف الميئوس منه، اسبانيا العربية التي تعايش فيها ممثلو الحضارتين، مع فارق واحد هو ان الاوربيين كانوا معزولين، لحد ما، عن عالمهم المسيحي. ويبدو انه في ظروف التسامح الاسلامي النسبي (وقد لقى ذات التسامح مسلمو المناطق المسيحية) نشأت الكثير من الظواهر الفائقة في ايجابيتها بالنسبة لمصائر هاتين الحضارتين وبالدرجة الرئيسة للثقافة الاوربية التي اختارت طريق التطور في الاتجاه الذي رسمه العالم العربي ـ الاسلامي. وتلك الصلات المباشرة قد دفعت مسيحيي اوربا كلها الى الوقوع تحت سحر الحضارة الاسلامية، المادية منها، وما انجزته علومها على السواء. وسرعان ما تحول الانبهار الى رغبة عارمة في المحاكاة. وبدأت هذه العملية في الفترة التي ظهرت فيها (حقوقها) في الاماكن المقدسة على المسلمين الذين رأوا في الاوربيين برابرة غير متحضرين وأجلافاً. كما لم يتبادر الى ذهن أي مسلم اشترك في القتال معهم ان هؤلاء الاجلاف يملكون مُثلاً واهدافاً عليا. فالمسلمون اعتقدوا على الدوام بان الاوربيين (وبالضبط الفرنج) يقاتلون لغرض واحد فقط: الاستيلاء على ارضهم وغنم مكاسب مادية وغيرها.

خدمت ولادات علوم عصر النهضة. وبهذه الصورة لحق بمنجزات الثقافة المادية، البناء الفوقي النظري مما اكد على مقولة النزوع الاسلامي في العالم الاوربي، لكن ليس بالمعنى

الديني بالرغم من انه ليس صعبا العثور في النظريات المسيحية على تأثيرات للفلسفة الاسلامية، بل بالمعنى الحضاري، ومما لا شك فيه ان تقبل اوربا السهل لمضامين الضارة الاسلامية كان مرده ان جزءاً ملحوظاً من الميراث الاسلامي قد جاء بمواصلة مباشرة للفكر اليوناني ـ الروماني، وبالدرجة الرئيسية الهيليني، ومعلوم ان الثقافة الهيلينية لم تكن بالنسبة للاوربيين ثقافة غير متمدنة بل إرثاً يسهل تقبله. ولنلاحظ بان الرينيسانس يُجدِّد لغاية اليوم كانبعاث للماضي اليوناني ـ الروماني. وعندما نفحص بدقة اكبر هذه القضية يكون من السهل الاقتناع بان تأثيرات الثقافة العربية ـ الاسلامية على الرينيسانس الاوربي هي اكبر من تأثيرات تراث اليونان وروما المنبعث، جزئياً عن طريق العرب. ومن اليونان اخذت اوربا النهضة والفلسفة والفنون الجميلة، ومعها الادب، ومن العرب اخذت الى جانب الثقافة المادية، العلوم كلها، والكثير من عناصر الادب وخاصة تلك التي حسمت الطابع النهضوي للاعمال الادبية.

وعند الحديث عن الاشياء التي أخذتها اوربا النهضة من العرب، يكون من المناسب البدء بقضايا الثقافة المادية التي نفدت من العالم المتحضر الى اوربا بفضل التجارة المتطورة، فلغاية القرن العاشر الميلادي كان البحر المتوسط بحراً عربياً بمعنى ما. وفي كل الاحوال سيطرت عليه الاساطيل العربية لوحدها مما ساعد، بالطبع، على ازدهار التجارة التي خدمت مصالح المسلمين. ولم تكن اوربا لدى المسلمين ذات قيم تجارية كبيرة، فهم فضّلوا الابحار صوب الهند والصين والبحار الجنوبية وافريقيا. وكان اليهود الذين احتكروا التجارة الاسلامية ـ الاوربية، وكانوا المورّدين الرئيسيين للعبيد السلاف الى اسواق العالم الاسلامي (منذ القرن التاسع اعتنق السلاف المسيحية) قد استغلوا الوضع.

وكانت ايطاليا مركزاً تجارياً مهماً للعالم الاسلامي، فمن هناك كانت تأتي الاخشاب غير المتوفرة في الاسواق المحلية. بكلمة واحدة كانت اوربا بالنسبة للعرب سوقاً للخامات التي عرضوا، مقابلاً لها، كلّ شيء ـ من العطور العربية والتوابل الهندية ولغاية الذهب والاحجار الكريمة ومصنوعات الفولاذ والتقنية الحديثة، وكانت ثمة اهمية خاصة بالنسبة لأوربا التجارب والخبر في مجال بناء السفن التي نقلها العرب من المحيط الهندي الى البحر المتوسط (الشراع المثلث الذي مكّن من الابحار بالاتجاه المعاكس للريح، البوصلة، الخرائط البحرية). وقد تكون شهادة صامتة (لكنها تقول الكثير ايضاً) على التأثيرات الاسلامية تلك الكلمات العربية التي ما زالت تستخدم لغاية اليوم في لغة رجال البحر.

ويلفت مونتغومري واط M. Watt النظر الى ظاهرة خاصة أخذتها اوربا عن العرب: الميل الى الترف والحياة المريحة، وقد أدت هذه النماذج التي اختلطت بالتقاليد اليونانية ـ الرومانية الى نشوء عمارة النهضة الاوربية التي كانت في غاية البعد عن خشونة الاسلوب الروماني او القوطي. وكان عرب قرطبة هم الذين ابتكروا البلّور، كذلك اوجدوا في اسبانيا أحد أجمل اساليب العمارة في العالم. وما يزال الكثير من المصطلحات المعمارية مستعملاً لغاية اليوم في اللغة الاسبانية واللغات الاوربية الاخرى في بعض الاحوال (القصر، القبة... الخ). وكان الحكام الاوربيين والوجهاء الاسبان قد اخذوا بمظاهر الترف المادي هذه وزادوا فيها الكثير.

ولعبت الموسيقى دوراً خاصاً في الثقافة العربية. ومن الصعب القول عن تقبل اوربا للموسيقى هذه، الا ان تحليلاً ولو كان عابراً، للأشكال الموسيقية الشعبية في اسبانيا يكشف عن اصلها العربي. كذلك فالكثير من الآلات الموسيقية اخذتها اوربا مع اسمائها عن العرب (العود مثلاً).

وما تزال قضية التأثيرات العربية على الادب الاوربي

موضوع النقاش والجدل بين المختصين. وفي البدء لفت انتباههم الشبه الكبير بين الاشكال الشائعة من الشعر الاسباني ـ العربي (الموشحات، الزجل) وشعر التروبادور. وكان هذا الشبه شكلياً (بنية البيت الشعري) ومضمونياً يضاً. والاكثر من ذلك فان مفهوم هذا الشعر ذاته ووظائفه الاجتماعية المحتملة وفي الاخير طوبولوغيا القصائد قد كشفت كلها عن الكثير من احوال القرب. حتى ان هناك من ربط كلمة تروبادور بجذرها العربي (الطرب). وفي جميع الاحوال ليس هناك من شك في ان المحيط الثقافي العربي ـ الاسباني قد خلق نماذج شعرية معينة لقيت شيوعاً في اوربا، ومن ثم صارت أساس الشعر في حقبة النهضة، فحتى (الكوميديا الألهية) نجدها مشدودة بقوة، بالتقاليد العربية سواء الشعبية منها (قصة المعراج) أم الادبية كمؤلف ابن شهيد (رسالة التوابع والزوابع) او المعري (رسالة الغفران). والى جانب احوال توازٍ ادبية بين اوربا والعالم العربي هناك الكثير من الفرضيات التي لم تُؤكد صحتها تماماً. مثلاً ليس معلوماً تماماً مصدر (ديكاميرون) بالرغم من انه من المؤكد بان كامل بنية هذا المؤلف معتمدة على نماذج (الف ليلة وليلة)، كذلك بات معلوماً ان ادب الصعاليك (پيكارو) الاسباني معتمد، طرازياً، على المقامات، وبعدها شاع هذا النموذج في أدب اوربا كلها ولغاية الحقبة المعاصرة. وتشير اصول عُقَدِه بوضوح الى الحكايات العربية، كذلك تغري الباحثين مسألة البحث عن النماذج الاولية لـ(روبنصون كروزو) في القصص المعروفة التي كتبها بن سينا وابن طفيل عن حي بن يقظان.

وكانت هذه كلها اولى تأثيرات الادب العربي على اوربا. ويكفي الرجوع الى القرون المتأخرة كي نقتنع بعظم العامل المؤثر في القارة الاوربية الذي مثله الشرق العربي. فكل عهد التنوير الفرنسي قد شغلته (الف ليلة وليلة) التي ترجمها غالان، وكانت السبب الرئيس في صعود موجة بكاملها من الاعمال الادبية الاصيلة من (الشرقيات) وشعر هيغو وغيرها. وبفضل المُثل التنويرية ولِدت علوم الاستشراق التي واصلتها الرومانسية. وأنا اميل الى الاقتناع بان حركة الدراسات الاستشراقية اعتمدت على استلهامات التنويرية والرومانسية ودوافعها ولدرجة اكبر من اعتمادها على السياسة الكولونيالية المقصودة. واكيد ان الدول الكولونيالية قد دعمت الابحاث الاستشراقية من اجل مصالحها الا انه كانت للمستشرقين دوافع اخرى غير تلك الاغراض النفعية. فالانسحار بالشرق كان اساس جميع الاهتمامات تماماً كما حصل قبلها في فترة الاصلاح الا ان الكنيسة استغلت الامر، بدهاء، في معركتها ضد المسلمين (الوثنيين). والحال نفسها نلقاها اليوم ولو ان التقارب الحاصل بين علوم الشرق والغرب ونشوء المراكز العلمية في الشرق العربي والذي يوفر الفرص التعاون مع علوم الغرب، يدفعنا الى الاعتقاد بانه ينبغي النظر الى البحوث المكرسة للشرق بشكل مغاير تماماً، وبالدرجة الاولى عبر آفاق اوسع (وليس لغوية فقط) كذلك العثور على فرص لقيام مهام مشتركة بين الناس في الشرق والغرب، لكن لنرجع الى تلك المراحل المبكرة من تأثيرات العالم العربي على اوربا، ونتذكر كيف اقتحمت الفلسفة (الوثنية) المتمثلة بنظرية ابن رشد عن الحقيقتين، الفلسفة المسيحية، وكيف نُقلت الفلسفة اليونانية بشكلها المعرَّب (المشوَّه) الى اوربا وبهذه الصورة تمت عملية تمثلها، وكيف تحوّل نظام الاعداد الهندية ومعه الصفر العربي، في اوربا الى الاعداد العربية التي تستخدم في طرائق (وثنية) كالجبر واللوغارتمات، وكيف خدمت جراحة ابن سينا، طلبة الطب ككتاب مدرسي ولغاية القرن الثامن عشر! وكيف اثّرت جداول العرب الفلكية ونظرياتهم في تطور علوم الكون، وكيف انكب كوبرنيكوس على قراءة التراجم اليونانية واللاتينية لمؤلفات الطوسي وابن شاطر واخذ منها الافكار الاساسية التي ادت الى انقلابه المعروف.

بكلمة واحدة اعطتنا الحضارة العربية الكثير وخلقت

أسس العالم الحديث . واكيد ان كامل المعرفة العربية، الحديثة في زمنها، هي اليوم، ماضٍ يعود الى تاريخ العلم، ولكن ليس الى التاريخ فقط ، انه جزء من ميراثنا الثقافي والعربي بالطبع . وأنا أجده خير فرصة لصالح التقدم الثقافي والتقارب بين العالمين فبالرغم مما قاله كپلنغ، التقى الشرق والغرب، وصار هذا اللقاء حقيقة تاريخية وليس مشروعاً او أمنية .

(*) الدكتور يانوش دانيتسكي هو رئيس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة وارشو، وله مؤلفات كثيرة عن الثقافة العربية كذلك ترجم الكثير من اعمال الادب العربي القديم والمعاصر. وهذه المقالة هي في الاصل محاضرة القاها المؤلف في معهد الشرق الاوسط والمغرب العربي في جامعة وارشو.





د. هيوارث دن

الطباعة والترجمة في عهد محمد علي والي مصر

«ارساء قواعد اللغة العربية الحديثة»

لعل الاتجاه الحديث الذي رسمه محمد علي للغة العربية وآدابها كان واحداً من أبرز إنجازاته، فلقد ظل استخدام اللغة الادبية حتى بداية القرن التاسع عشر مقصوراً على تلبية حاجات المدارس التابعة لها، وكذلك، وعلى نطاق محدود، على بعض المساعي العلمية القديمة لبعض علماء الأزهر واستخدمت كذلك في أدب العامة الى جانب استخدامها من قبل الشعراء.

كان السواد الاعظم من المثقفين الاتراك يتقنون ما سمي في ذلك الوقت باللغات الثلاث وهي: العربية، التركية، والفارسية، وقد استخدمت التركية للاغراض الرسمية.

وهناك دلائل في الجبرتي (Al—Jaberti) تشير بوضوح الى انه كان الكثيرون في مصر يجيدون التركية. الا ان مصر لم تصبح عثمانية الا عند مجيء فترة حكم محمد علي على الرغم من انها كانت جزءاً من الامبراطورية العثمانية لثلاث قرون خلت. وقد يتبادر الى ذهن المرء بان الاستخدام المفاجيء والمكثف للغة التركية كان من شأنه ان يستأصل اللغة العربية بكاملها، وبطبيعة الحال فان هذا ما كان سيحدث لولا الاحتياجات العلمية للحاكم الجديد. واذا كان الاتراك يؤيدون المنجزات العسكرية البحتة لمحمد علي فانهم لم يمتلكوا من الميل والصبر على توفير المتطلبات العلمية لجيش عصري الا الشيء القليل، ولم يعير الاتراك أي اهتمام للنشاط العلمي في مصر، وهذا ما جعل العربية تتبوأ مكانة مرموقة في هذه النهضة. وسرعان ما زالت المنجزات العسكرية واصبحت في طي النسيان ولكن الاساس الذي وقف عليه الرواد الأوائل في مجال الانجازات اللغوية لم يضع ابداً. لقد مدت اللغة العربية اللغة التركية بالمصطلحات الفنية لعدة قرون وعلى هذا الاساس ارست اللغة العربية قواعدها بكل سهولة. وعلى الرغم من انها عانت من جراء انهيار نظام المدارس القديم الا انها جنت الكثير من احتياجات محمد علي الجديدة وحتى نهاية الثلاثين سنة من كفاح مصر العسكري: البري والبحري، تحت حكم محمد علي فان مصر لم تكن قد رفدت التاريخ الادبي بأي اسم عظيم الا ان لغتها العربية قد وجدت لنفسها فعلاً متنفساً جديداً والطباعة هي واحدة من أهم الوسائل التي اسهمت في خلق هذه اللغة الجديدة ولذا فان اول ما نوليه اهتمامنا هو الطباعة.

واغلب الظن ان اول طبعة ظهرت في مصر باللغة العربية هي طبعة كتاب القداس القبطي العربي (Missale—Copto—Arabicum) الذي اعده للنشر في كلية التبشير في روما رافائيل توخي القبطي في سنة ١٧٣٦، الذي ارسل

من مجلة: Royal Asiatic Socity

الى روما من توخ حيث كان غلاماً صغيراً ليهيء لنيل درجة الكهنوت لكنيسة الروم الكاثوليك[1]. وهناك دلائل تشير الى ان المطبوعات الدينية التي طبعت في لبنان كانت تستخدم في مصر أبان القرن الثامن عشر وان جابرول (Chabrol) أشار الى ان سفر المزامير كان يُدرس باللغة العربية في بعض الكتاتيب القبطية او المدارس الابتدائية[2].

ويبدو بانه كان هناك نوعاً من الأخذ والعطاء بين المسيحيين السوريين والفرنسيسكان والأقباط الكاثوليك وخاصة عند بداية حكم علي بك الكبير سنة ١٧٥٠م. وتدفقت في بداية هذه الفترة موجات كبيرة من السوريين الى مصر وعلى الأرجح فانهم حملوا معهم كتبهم الدينية[3].

وأول مطبعة استعملت في مصر كانت تلك التي جلبها نابليون مع الجيش الفرنسي وكانت هذه المطبعة مطبعة كلية التبشير التي كان نابليون قد صادرها في طريقه الى مصر[4]. وقد جلب نابليون ايضاً المترجمين المارونيين الذين كانوا يعملون في كلية التبشير واستخدمهم في الجيش الفرنسي ومنحهم رواتب خاصة ووضعهم في خدمة جي. جي. مارسيل (J.J. Marcel) مدير المطبعة. وقد جهزت هذه المطبعة باحرف الطباعة العربية والتركية واليونانية ولغات اخرى. ومن بين العشرين نشرة التي أصدرها الفرنسيون كانت نشرة واحدة فقط تهم المصريين، وهي عبارة عن بحث باللغة العربية عن مرض الجدري في سنة ١٧٩٩ وضعها الجبرتي بقوله «لا بأس بها في بابها»[5].

وكانت هناك مطبعة فرنسية اخرى في مصر يديرها مارك أورل (Marc Aurel) ومن المحتمل انه كان قد جلبها معه وضُمت فيا بعد الى تلك التي كان يديرها مارسيل (Marcel) وكان أورل (Aurwl) محرراً لجريدة (بريد مصر (Courier de l'ogynte) الى ان اصبحت تحت اشراف مارسيل. وعندما انسحب الفرنسيون من مصر أخذ مارسيل المطبعة معه الى فرنسا حيث استخدمت لطبع الآثار الأدبية الشرقية[6].

وعندما اصبح محمد علي حاكماً على مصر، شرع باصلاحاته مباشرة ويبدو انه قد ادرك اهمية انشاء المطابع، وربما كان قد شاهد بعضاً من الاعمال الادبية المطبوعة التي كانت تأتي من تركيا (حيث كانت فيها مطبعة منذ سنة ١٧٢٨ وفي سوريا التي كانت تطبع فيها الكتب الدينية لأكثر من قرن، وكذلك في فرنسا. ومن أجل إنشاء مطبعة فلا بد من انه كانت له فكرة مسبقة عما كان يتوقع نشره. ويبدو انه كان قد أخذ انموذجه من الكتب التي سبق وان طبعت في تركيا طالما لم يكن لديه أي مترجم او كاتب يستطيع ان ينشر له. وبعد ان استقر رأيه على إنشاء عدد من المدارس المهمة على الطراز الحديث، سرعان ما ادرك الحاجة الملحة الى كميات كبيرة من الكتب باللغة العربية والتركية ليستعملها الطلاب والاساتذة. فما كان يأتي به من الكتب من تركيا لم يكن كافياً الى جانب كونه قديماً.

ومن أجل تنوير وتثقيف وإرشاد موظفيه ومن أجل تقدم مشاريعه المتعددة. وقد حصل على كتب كثيرة من عثمان نورالدين، مساعده الأيمن وأشد المقربين اليه، أبان وجوده في اوربا حيث ان عثمان كان هناك منذ سنة ١٨٠٩ ولم يرجع إلاّ في حوالي سنة ١٨١٦.

اشترى أثناء وجوده في ايطاليا وفرنسا كتباً في مختلف المواضيع تقدر قيمتها بـ(٥٠,٠٠٠) روبية[7]. ولم يكن هذا هو المصدر الوحيد اذ طلب من الضباط الذين جاءتهم اوامر من فرنسا بالانضمام الى حملة (Boyer) العسكرية، وان يجلب معهم المؤلفات المتضمنة مبادىء تتعلق بمهمتهم الخاصة[8]. وهناك أمثلة اخرى تظهر نهج محمد علي في الحصول على الكتب من اوربا وتركيا لتدريسها في مدارسه وأقسام الترجمة. فهناك أمر صادر في الخامس من ذي القعدة عام ١٢٤١ هجرية الموافق للحادي عشر من حزيران ١٨٢٦م يتضمن تعليمات الى بوغوس بي (Boghos Bey) في كيفية توزيع الكتب الواردة من اوربا. فما كان منها متعلقاً بالتعليم والقضايا البحرية وجب ارساله الى مكتب الجهادية، أي مدرسة قصر العيني العسكرية الجديدة[9]. وسرعان ما شاع بان محمد علي مهتم باقتناء الكتب التي تلقي بعض الضوء على المناهج الاوربية، فقام دورفيتي (Dorvetti) القنصل العام الفرنسي بجمع عدد كبير من المؤلفات من مدير ترسانة طولون والمتعلقة بعلم الملاحة

والقانون البحري وبناء السفن وقدمها هدية لمحمد علي الذي اظهر امتنانه عند تسلمها حيث أمر بوغوس بارسال سيف وشال كشمير[10] للمدير عرفاناً منه بالجميل.

وفي طلب صادر في التاسع عشر من ربيع الاول عام ١٢٤٣هجرية الموافق للتاسع من تشرين الثاني سنة١٨٢٧م لوكيل له في لندن، يبين اهتمام محمد علي بالأمور البحرية حيث طلب من وكيله كتاباً عن بعض السفن الجديدة التي كانت تبنى آنذاك في انگلترا، حيث كان متلهفاً جداً لمعرفة كلفة بناء هذه المراكب. وطلب ايضاً عدد من النسخ لكتاب آخر عن التعليم الابتدائي[11]. وفي طلب صدر في الخامس والعشرين من شوال ١٢٤٤هجرية الموافق للثلاثين من شهر نيسان ١٨٢٩م يبين بان كتاباً مصوراً عن التحصينات قد تم تسلمه من القسطنطينية[12]. وتظهر لنا السجلات الملكية في قصر العابدين امثلة اخرى عن وسائل محمد علي في الحصول على الكتب من الخارج. ففي طلب مؤرخ في السادس عشر من شهر صفر ١٢٤١هجرية الموافق للتاسع عشر من ايلول ١٨٢٥م الى صادق افندي في القسطنطينية يسأل عن نسخة مؤلف في الجراحة باللغة التركية[13]. كما كان «توسيزا» (Tossiza) يبحث عن الكتب لمحمد علي في سميرنا (Smyrna) مستعيناً ببعض التجار[14].

وتظهر زيارة بروجي (Broichi) لمدرسة بولاق في سنة ١٨٢٢ بانه كانت هناك مجموعة لا يستهان بها من المؤلفات الاوربية في مكتبة المدرسة الى جانب المؤلفات العربية والفارسية التي طبعت في القسطنطينية[15].

ويبدو ان محمد علي كان قد جلب في المراحل الاولى ثلاث مطابع من ميلانو، في حين جلب الحبر والورق من ليگهورن وتريست (Lewghorn and Trist)[17]. أما في المراحل التي اعقبت ذلك فان المطابع كانت تأتي من باريس حيث يذكر كل من ميشود وبوجولات (Michaud and Poujolat) بانه كانت هناك ثمانٍ منها قيد الاستعمال في سنة ١٨٣١[18]. واول ما صنع رمز الحرف الشرقي كان في ايطاليا ثم في فرنسا. ويمكن تمييز هذا الرمز بشكله الدائري وخلوه من الاهتمام الشرقي بجودة الخط[19]. وسرعان ما برزت الحاجة الى رمز يتماشى وشروط الخط الجيد، ومع ذوق الاتراك الذين اعتادوا على الاهتمام بالخط الجيد اكثر من المصريين[20]. وبعد ان بدأت المطبعة بالعمل عُين سنفلاخ افندي ليساعد عثمان نورالدين في تعليم الخط، وأنيطت به ايضاً مسؤولية نقش حروف السبك التي كانت تستعمل عوضاً عن تلك التي صنعت في اوربا[21].

على الرغم من قلة ذكر سنفلاخ (Senylakh) فان ما قام به يعتبر عملاً رائعاً، ويمكن مشاهدة نماذج من كليشته في كثير من منشورات مطبعة بولاق. ولقد طبعت كل عناوين الفصول على طريقته بالخط التعليقي الذي كان شائعاً في مصر. ولكثرة استعمالها فقد أصبح من الصعب على المرء ان يميز مهارته في بعض الطبعات المتأخرة. وان أفضل انموذج من عمله هو «ديوان محي الدين بن عربي» اذ من الصعب التمييز بينه وبين المخطوطة الأصلية لأتقانه الجيد في إخراجها وتوصف هذه الطبعة على انها غاية في الجمال وعليه فانها تعتبر من الكتب النادرة[22] ويبدو ان مطبعة بولاق كانت في الاسم تحت اشراف عثمان نورالدين، حيث كان نيقولا مسابكي يشغل فيها منصباً مشابهاً لمنصب نائب المدير الذي كان قد اوفد الى ميلانو عام ١٨١٥م لمدة اربع سنوات لكي يدرس سبك الحروف المطبعية والطباعة[23]. بالاضافة الى سنفلاخ افندي فان عدداً من الازهريين التحقوا بالمطبعة كي يتعلموا فن الطبع ومن بينهم الشيخ عبدالباقي الذي اصبح مشرفاً على السبك والشيخ محمد ابو عبدالله الذي اصبح رئيس عمال المطبعة والشيخ يوسف الصنفي ومحمد شحاته مشرفين على منضدي حروف المطبعة[24].

توفي نيقولا مسابكي عام ١٨٣٠ ولكنه حدثت تغييرات في هيئة العاملين في المطبعة منذ سنة ١٨٢١ ، فكان عثمان نورالدين لا يزال مديراً بالوكالة او المفتش الاول الى تموز سنة ١٨٢٤م وقاسم الافندي الكيلاني[25] اصبح مأموراً في كانون الثاني ١٨٢٤م الى ايلول ١٨٣٢م وعبدالكريم افندي مفتشاً في ايار ١٨٣٠ الى آذار ١٨٣٥. وتوحي هذه

التغييرات ان نيقولا كان يحتل مركزاً ثانوياً طيلة حياته وعلى الارجح انه كان مسؤولاً عن الجانب الفني للمطبعة. وان استعمال لقب المأمور يوحي بمركز اداري كان بموجبه الموظف مسؤولاً امام محمد علي لتمشية امور المشروع بصورة مرضية. اما لقب الناظر فادخل في نيسان ١٨٣٣م والشخص الاول الذي حمل هذا اللقب كان سعيد افندي حيث عمل لغاية آذار ١٨٣٥م ثم اعقبه فتاح افندي في ايار ١٨٣٣م الى تشرين الاول ١٨٣٦م. كما عين حسين بك مديراً في آب ١٨٣٥م. والمدير منصب جديد يوحي بمركز اعلى وعلى الرغم من ان حسين بك (بي) قد شغل هذا المنصب الى نيسان ١٨٣٩م فان حسن افندي عين هو الآخر مديراً للفترة من آذار ١٨٣٧م الى ١٨٤٤م. ويشير هذا التداخل في التواريخ الى ان بعضاً من هؤلاء الموظفين كانوا مسؤولين عن مختلف أقسام المطبعة وكانوا يقومون مقام غيرهم بصورة مؤقتة[٢٦].

وبالاضافة الى الزيارة المدونة التي قام بها ميشود وبوجولات الى المطبعة سنة ١٨٣١ فان (لاكونيتمبورين ها Contemporaine) زارت هي الأخرى المطبعة في نفس السنة[٢٧] وانها ترجع الفضل في نجاح المشروع الى عثمان نورالدين الذي كان قد اقترح الفكرة على محمد علي منذ البداية. وانها تقول بانه كانت هناك حاجة الى مزيد من العمال الاكفاء والى مراقبة أفضل وتشير ايضاً الى مطبعة اخرى في (سيتاول citadel) حيث كانت تقوم بطبع الوقائع المصرية وكانت هذه المطبعة تشغل عدداً من الغرف وكان نشاطها كبيراً. ويؤكد القديس جون (St. Jahn) الذي زار دائرة المطبعة (أي مطبعة سينادل Ciutadle) في تشرين الثاني ١٨٣٢[٢٨] بان الوقائع المصرية كانت تطبع هناك ثم يردف قائلاً «بانها كانت مؤسسة غير ذات اهمية». ويقول ايضاً بان المطابع والتجهيزات الاخرى كانت أقل شأناً ودرجة على ما وصفت عليه» وانه كان هناك عدد قليل من منضدي حروف المطبعة، ولكنهم كانوا مع ذلك «خبراء اذكياء» وان المخطوطات التي كانوا يشتغلون عليها كانت مكتوبة على وجه واحد، وبصورة جيدة، كما ان تصحيح الاخطاء كان يجري بصورة دقيقة.

ان افضل تقرير كتب عن مطبعة بولاق هو ذلك التقرير الذي كتبه (بيرون Perron)[٢٩]. فبموجب القوانين التي شرعت بناءً على طلب الوالي، كان بمستطاع أي شخص ان يطبع كتاباً في المطبعة شريطة ان يدفع كلفة الطبع حيث كانت الكلفة تحتسب على اساس الوقت، فاذا استغرق طبع الكتاب ثلاثة اشهر فأنه كان على محرر الكتاب ان يدفع رواتب مختلف العمال لتلك المدة إضافة الى ثمن المواد المستعملة التي يضاف اليها ٥٠٪ ربح للحكومة. ولم يستفد من هذه الشروط الا القليل، ومن استفاد من هذه الشروط فهم اولئك الذين اعتمدوا على التصدير الى القسطنطينية اكثر من اعتمادهم على السوق المحلية وكانت هنالك طلبيات عديدة من شمال افريقيا[٣٠].

ان الهدف من انشاء المطبعة كان قبل كل شيء تلبية احتياجات المدارس ومراكز تدريب الجند[٣١] ولكن طبعت فيها ايضاً سجلات واوراق الحكومة. ولقد حدث نقص شديد في احتياجات المدارس والكتب الفنية بعد معاهدة سنة ١٨٤١م وكانت الصور التوضيحية للكتب تطبع، في الدرجة الاولى، من القوالب المصنوعة في باريس[٣٢] ولكنها كانت تصنع محلياً في حجرية مرتبطة بمؤسسة بولاق. ويقول بيرون (Perron) ان حفر الكلائش لم يجر العمل به حتى سنة ١٨٤٢م[٣٣]. ان قائمة بيرون عن الكتب التي طبعت في مطبعة بولاق بين السنوات ١٨٢٢ و١٨٤٢ تعد أفضل قسم من دراسته حيث تحتوي على ٢٤٣ مادة أولها كان قاموس دون روفائيل (إيطالي/عربي) (Dizionario Italiano—Arab) في مجلد واحد ولكن بروجي (Brochi) يؤكد ان الكتاب الاول الذي طبع فيها كان باللغة التركية لاستعماله في مراكز التدريب العسكرية في اعالي مصر وان كتاباً آخر في قواعد اللغة العربية وآخر في الدراسات العسكرية ترجما من الفرنسية الى التركية من قبل (شاني زادة Schianisada) قبل طبع القاموس[٣٤]. وأغلب الظن انه لم يكن في البداية تنظيم سليم وان الكتب كانت تطبع بسرعة وعلى شكل مسودات. وفي الوقت الذي اعد بيرون دراسته لم تكن

الموضوع	١٨٢٢ ــ ١٨٣٠				١٨٣١ ــ ١٨٤٢			المجموع
	ط	ت	ع	ف	ت	ع	ف	
العسكرية والبحرية		١٤	٣		٢٥	٦		٤٨
الطب		١	١			١٣		١٥
الصناعة			١			٢		٣
الرياضيات والميكانيك		٣	١		٧	٥		١٦
الهندسة					٧			
الجيولوجيا						١		١
النبات						١		١
الجغرافية						٣		٣
التاريخ التركي		٢			٣			٥
التاريخ الاوربي		١			٧	٢		١٠
تاريخ مصر القديم						١		١
التاريخ الطبيعي						١		١
الطب البيطري					١	١		٢
التقويم		١	٢					
الاجتماع						٢		٢
الرحلات					١	١		٢
تاريخ الفلسفة						٢		٢
تفسير الاحلام					١	١		١
الزراعة					١	٢		٣

الموضوع	١٨٢٢ ـ ١٨٣٠				١٨٣١ ـ ١٨٤٢			المجموع
	ط	ت	ع	ف	ت	ع	ف	
الادارة						٢		٢
دائرة المعارف						٤		٤
القواميس : ايطالي / عربي	١							١
تركي / فارسي		١			٣			٤
تركي / فارسي / عربي					٥			٥
النحو			١٠			١١		٢١
الشعر		١	٢	١	٢١		١	٢٦
الانشاء		١	٣		١			٥
محمد(ﷺ)		٢			٤			٦
الدين		١	١		٥	٥		١٢
التصوف		١			٣			٤
الطقوس					٢			٢
الاخلاق					١			١
الادب				١	٤	٢	٣	١٠
التربية						١		١
الخطابة						١		١
الفقه					١	١		٢
المجموع	١	٢٩	٢٤	٢	٩٦	٧٧	٤	٢٣٣
		٦	٥			٧٧	١	٢٣٣

ملاحظة: ان عدد المطبوعات التي كانت قد طبعت في القسطنطينية واعيد طبعها في بولاق تساوي عشرين كتاباً وان الكتاب التركي عن الرحلات هو نفسه المترجم عن العربية ويسمى برحلات رفاعي وان كتابين من الكتب الدينية العربية تتعلق بالجهاد .

الخلاصة: ط = الايطالية ١ ت = التركية ١٢٥ ع = العربية ١٠١ ف = الفارسية ٦

ويلاحظ من هذه القائمة ان عدد الكتب باللغة التركية يفوق تلك الكتب باللغة العربية وان معظم العناوين تمثل نوعاً جديداً من المواضيع بالنسبة لمصر. والجدير بالذكر ان من مجموع الثمانية والاربعين كتاباً في العلوم العسكرية والبحرية نجد ستة وثلاثين باللغة التركية وذلك لان مهنة العسكرية كانت محصورة بالاتراك وكذلك كانت المدارس العسكرية ذات طابع تركي الى حد كانت اللغة التركية هي اللغة الرئيسية. وكانت هنالك ايضاً عشرة كتب في الرياضيات والميكانيك باللغة التركية من مجموع ستة عشر وذلك لأن هذين الموضوعين كانا قد هُيئا للتدريس في المدارس العسكرية. ومن مجموع الاربعة عشر كتاباً في الطب نرى ان ثلاثة عشر منها باللغة العربية حيث كان معظم طلبة الطب، في الحقيقة، من المصريين لأن الاتراك رفضوا إختيار الدراسات الطبية وحدث الشيء نفسه في مدرسة الطب البيطري حيث يتبين ان احد عشر كتاباً من مجموع الأثني عشر التي طبعت كان قد طبع باللغة العربية. ان العدد الكبير لكتب النحو في اللغة العربية لا يتناسب مع المجموع الكلي للكتب العربية في الوقت الذي نجد عدداً كبيراً من المجموعات الشعرية باللغة التركية. وان دل هذا على شيء فانما يدل على ان الادب العربي لم يكن مُحبّذاً لدى الطبقات الحاكمة على الرغم من ان كمية لا بأس بها من كتب الشعر التركي كانت تطبع من أجل تصديرها الى تركيا.

ومما تجدر ملاحظته هنا انه حتى المؤلفات الدينية مثل محمد(ﷺ) والتصوف... الخ كانت باللغة التركية ونسبة عشرين الى سبعة باللغة العربية. وكان مؤلفان من المؤلفات الدينية العربية في فضائل الجهاد تستعملان من قبل أئمة الافواج العسكرية. وبينما كانت أغلبية الكتب التاريخية باللغة التركية فان تلك المواضيع الادبية البحتة تعكس الذوق الأدبي في ذلك العصر. ونجد ان معظم مؤلفات الصناعة، الهندسة، الجيولوجيا، النبات، الجغرافية والزراعة كانت باللغة العربية وذلك لحاجة المصريين اليها في الدراسة.

ومن مجموع اثنين وثلاثين موضوعاً صنفت تحتها هذه المؤلفات فان ما لا يقل عن خمسة عشر منها تمثل مواضيع جديدة او على الاقل طرق جديدة للوصول الى هذه المواضيع. وان اغلب هذه المواضيع لم يكن تركياً او مصري الاصل بل كانت مؤلفات اوربية ترجمت الى التركية او العربية.

من المهم ان نحاول هنا إيجاز الاسلوب الذي استعمل في حل مشكلة توفير الكتب المنهجية للمدارس باللغة العربية وكيف تطورت هذه اللغة بحيث استطاعت ان تتعامل مع العلم الحديث.

بدأت محاولات لايجاد مفردات علمية فنية لتلبية الاحتياجات الحديثة في القسطنطينية منذ حوالي سنة ١٧٨٠، وما العمل الذي تم إنجازه في مصر في هذا المجال الا إمتداداً لما كان قد بدأ في تركيا ولتأكيد هذا القول فنحن نعلم حقيقة ان عشرين طبعة طبعت في مطبعة بولاق كانت طبعات ثانية لأعمال تم إنجازها في القسطنطينية حيث كانت اربع من هذه الانجازات قواميس[٣٥].

وكان من بين أهم المترجمين الذين كانوا في القسطنطينية: حسين رفقي، محمد افندي وعبدالرحمن أفندي حيث كانوا مدرسي مادة الرياضيات في مدرسة جينة (E'c'ole de Ge'nie)[٣٦].

وعلى كل، فان اكثر من ذاع صيته في عهد محمد الثاني هو اسحق افندي وكان يلقب بـ(أبي التكنولوجيا التركية) واصبح فيما بعد قائد الحركة العلمية الجديدة حيث كان يجيد اللغات التالية: التركية، العربية، العبرية، الفارسية، اليونانية، اللاتينية، والفرنسية. ولقد ألّفَ او ترجم احد عشر كتاباً في الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء ومواضع اخرى ادخل عليها مفردات تقنية جديدة. كان يرتبط اسم اسحق افندي بمدرسة جينة حيث كان مدرساً فيها ثم مديراً لها[٣٧]. وكانت هذه المدرسة الأنموذج الامثل للاتراك في مصر حيث هنالك أدلة تشير الى انه كانت توجد فيها مؤلفات اخرى لم تطبع ثانية بالاضافة الى تلك الكتب التركية التي اعيد طبعها في القاهرة[٣٨].

واصبح أدهم الذي دَرَّس في هـذه المدرسـة من أشد المؤيدين المتحمسين لمحمد علي في مصر حيث ترجم كتابين من الفرنسية الى التركية الاول في الميكانيك والثاني في الهندسة وكتب محمد نورالدين أسلوب التنظيم في السلاح البحري باللغة التركية في الوقت الذي اعدَّ احمد خليل مجموعة القوانين العسكرية ولا نعرف بالتأكيد فيما اذا كان احمد خليل قد قدم من القسطنطينية او كان عضواً في بعثة ثقافية مبكرة الى اوربا، ولكن أقدم تاريخ لكتابة المطبوع يوحي بانه قدم من القسطنطينية. وترجم «جاكوفاكي اكروبولو» Jakovaki Aggropolo وحسن افندي كتابين في التاريخ من الفرنسية الى التركية حيث قام الاول بترجمة كتاب «تاريخ الامبرطورة كاترين الثانية الروسية لمؤلفه كاستير» (Histoire de l'imperatriel Cathrine 11 de Russie by Castera.

بينما قام الثاني بترجمة كتاب (بوتا) الموسوم بتاريخ ايطاليا Histoire d'Italie ولقد راجع وصحح الكتاب الاول سعدالله أفندي وقام رستم افندي بنقل رحلة الرفاعي من العربية الى التركية.

ولم تقدم لنا قائمة بيرون (Perron) أسماء عدد كبير من المترجمين والمؤلفين الذين قاموا بترجمة وتأليف الكتب التركية والعربية. ومن الصعب الحصول على معظم هذه الكتب وذلك لانها انتهت ثقافياً منذ زمن طويل بالاضافة الى عدم وجود مكتبة مناسبة عامة لحفظها الا مؤخراً. وتوجد بعض الكتب العسكرية في مكتبة القاهرة ولكنها لا تمثل انموذجاً جيداً للبحث اللغوي بالرغم من انها غير مصنفة، كما ان مهنة الترجمة لم تكن منظمة في مصر حيث ظهرت اولى الترجمات بين السنوات ١٨١٦ و١٨٢٠ وكان دون رافائيل Don Raphael أول من ترجم من اللغات الاوربية الى اللغة العربية(٣٩). وكان «القاموس الايطالي ـ العربي» الذي ذكرناه سابقاً جزءين ويحتوي على (٢٧٠) صفحة، كان الجزء الاول عبارة عن مفردات تقع في (٢٠٠) صفحة اما الجزء الثاني فاحتوى على مفردات مصنفة لتسهيل تعليم الايطالية بالاضافة الى بعض المراجع. وترجم دون رافائيل الى اللغة العربية كتاباً لماكور (Macquer) وكتاباً آخر لميكافيلي عنوانه «المبدأ» (Principe) ولم يطبع هذا الكتاب الاخير ولكنه بقي محفوظاً لحد الآن على شكل مخطوطة في مكتبة القاهرة. كما ترجم كتاباً في الطب عن الفرنسية لفاكسا (Vacca) الى العربية وطبع في سنة ١٨٢٦. وكان هذا الكتاب يقع في جزءين وأغلب الظن ان مترجمه كان دون رافائيل وذلك لانه لم يكن بمقدور أي مترجم مصري او تركي آنذاك ان يقوم بهذا العمل(٤٠). ولقد نُقِلَ دون رافائيل من مدرسة بولاق الى المدرسة الطبية حيث عمل كمترجم ومدرس لمادة الفسلجة(٤١). ودَرَّس كايتاني (Gaetani) الذي كان تلميذاً لفاكسا الفسلجة في المدرسة الطبية نفسها التي نقل اليها رافائيل مما يدعم ظننا بان رافائيل هو الذي قام بترجمة كتاب «فاكسا» بمساعدة من او بالتعاون مع كايتاني.

وعلى الرغم من ان بعض الاعمال المترجمة والمؤلفة في ميدان التكنولوجيا قد انجزت في القسطنطينية وان مدرسة المترجمين برئاسة اسحق افندي قد اعطت الكثير الى المدرسة المصرية الا ان هناك شيئاً كثيراً يجب إنجازه من قبل المصريين وخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار ان المصريين لم يقتصروا على حقل معين كما فعل الاتراك. ولهذا كان يجب بذل جهد كبير من أجل رجال اكفاء. ظهر في المراحل الاولى عثمان نورالدين الذي اعتبر من الطراز الاول حيث بذل كل ما بوسعه لتذليل الصعوبات، ويبدو انه قد حصل على شيء من المساعدة من عالم اللغة العربية الشاب كوينك (Koeing)(٤٢). وان من أصعب المشاكل التي واجهت محمد علي كانت إيجاد الرجل المثقف المناسب الذي بامكانه القيام بترجمة كتب اوربية الى العربية والتركية. وكخطوة من أجل حل بعض الصعوبات اللغوية أمر موظفيه من الاتراك، ان يتعلموا اللغة العربية لكي يستطيعوا ممارسة اعمالهم بدون مترجمين(٤٣) وعلى الرغم من هذا القرار فانه جعل اللغة التركية اللغة الرسمية في كثيرمن المدارس التي كانت تخرج هؤلاء الموظفين. وطلب من الاساتذة الاوربيين في مدرسة الطب ان يتعلموا اللغة العربية وذلك من أجل الاستغناء عن المترجمين الوسطاء ولكنهم

رفضوا ذلك بحجة انهم قدموا في مصر ليعملوا كأطباء واساتذة وليس لتعلم اللغة العربية[11]. ولكي يستفيد محمد علي كل ما باستطاعته من موظفيه الاجانب فقد اصدر امراً بان يتخذ كل موظف اجنبي مترجماً له لا يقوم بأي عمل سوى ترجمة الكتب الاوربية الى العربية لغرض استعمالها في القوات المسلحة او في المدارس[12].

وترجمت الكتب العسكرية من اللغة التركية حيث لم يلاقِ المترجمون صعوبة في إيجاد مصطلحات فنية عسكرية وذلك لأن المصطلحات التركية كانت متداولة وكذلك كان على اولئك الذين يشتغلون في مطبعة بولاق ان يتعلموا التركية لكي يتمكنوا من القيام بواجباتهم على أتم وجه.

وعندما تقرر استحداث دراسات غير عسكرية مثل الطب، النبات، الفيزياء... الخ اصبحت الحاجة اكبر لبذل المزيد من الجهود المنظمة والمنسقة من أجل ايجاد مفردات فنية تمكن المترجين من التغلب على المصاعب التي واجهوها في ترجمة المصطلحات الفنية الموجودة في الكتب الاوربية. وفي نفس الوقت كان على مدرسة الطب والهندسة العمل على إيجاد لغة فنية متكاملة قبل البدء بالدراسة على أساس سليم.

وتبين لنا طريقة التدريس التي استخدمت في هذه المدارس الصعوبة التي ذُللت: كان الاساتذة يعدون المحاضرات باللغات الأوربية؛ الفرنسية او الايطالية ثم يقوم احد المترجين في هيئة التدريس بترجمة النص ومن ثم مناقشته وتصحيحه مع الاستاذ الاوربي المختص وبعد ذلك كانت المحاضرة تلقى على الطلبة. ومن بين هؤلاء المترجين الذين قاموا بهذا العمل نجد اسماء لبعض من المترجين السوريين. فالى جانب دون رافائيل الذي كان يجيد الايطالية والفرنسية كان هناك حنا او «يوحنا» عنجوري الذي كان يجيد الايطالية حيث ان معظم الكتب التي ترجمها كانت من الفرنسية ولهذا كان لا بد عليه من ان يترجم الى الايطالية ليتمكن من ترجمتها الى اللغة العربية[13].

كان (يوحنا عنجوري) يعمل في مدرسة الطب مع كلوت بي (Clot Bey) وبيرون (Perron) وآخرين. وينسب اليه ترجمة سبعة كتب الى اللغة العربية. ومن المترجين السوريين الآخرين الذين عملوا في مدرسة الطب البيطري تحت اشراف هامونت Hammont يوسف فرعون الذي كان يجيد الفرنسية ويترجم الى العربية بدون أي وسيط. ويبدو انه كان يستطيع الترجمة الى التركية ايضاً وينسب اليه ترجمة اثني عشر كتاباً. وتظهر اسماء سورية اخرى أمثال كوركيس فيدال واغسطس سكاكيني ويعقوب حيث ساهموا جميعاً في ارساء قواعد هذا الادب العربي الحديث.

وكان كتاب كلوت بي «القول الصريح في علم التشريح» اول كتاب طبع في مدرسة الطب في ابو زعبل سنة ١٨٣٢[14]. وتم ترجمة اكثر من خمسين كتاباً في الطب بالمواضيع العلمية الاخرى بين السنوات ١٨٣٢ و١٨٤٩ من قبل اعضاء هيئة التدريس في مدرسة الطب ولكن لم تطبع جميعها. وعلى الرغم من ان ترجمة كتاب التشريح تنسب الى كلوت بي الا انه بالتأكيد لم يكن باستطاعته ترجمة الكتاب الى العربية وان الشخص الأوربي الوحيد الذي كان يجيد العربية من اعضاء هيئة التدريس هو (Perron) الذي ينسب اليه ترجمة عدة كتب طبية وعلمية الى اللغة العربية.

لقد كانت الطريقة المتبعة في ترجمة هذه الكتب طريقة ممتعة تجعل فقد النص المترجم صعباً الى حد ما. فلقد كان الاساتذة، وهذه حقيقة ثابتة، يؤلفون بلغاتهم الوطنية وبالتالي كان يعهد هذا التأليف الى المترجمين أمثال عنجوري، فرعون، سكاكيني، فيدال او يعقوب للقيام بترجمته وبمساعدة المؤلف الى اللغة العربية. ويبدو ان المهمة الاساسية للمترجم كانت إنجاز عمل ممكن قراءته وفهمه داخل الصَّف وليس من الضرورة ان يكون هذا العمل جيداً وصالحاً للنشر. اما عمل المحرر فكان القيام بمراجعة الكتاب لتصحيح ترجمته ومراجعة مصطلحاته الفنية وذلك قبل الموافقة على نشره. وغالباً ما كان ابتكار المصطلحات الفنية متروكاً للمترجم اما المحرر فكان يقوم بتقديم الاستشارة في كيفية استعمال المصطلح ومدى مطابقته او تماشيه مع اللغة العربية الفصحى. كما كان هناك شخص آخر يقوم بمراجعة النص بعد ان يدققه المحرر حيث

كان يسمى بالمصحح الذي كانت مهمته فحص النص وبيان سلامة لغته العربية. وكان معظم المصححين والمحررين من شيوخ الأزهر الذين كان من الصعب التمييز بين عملهم - اي التصحيح والتحرير.

وتعتبر عملية ابتكار واستنباط المصطلحات الفنية وصياغة التعابير الجديدة في مدرسة الطب من أهم الاسهامات في حقل المعرفة أبان عهد محمد علي ان لم يكن في القرن التاسع عشر.

ويعود الفضل كله الى المترجمين سواء كانوا سوريين او من خريجي مدارس محمد علي او من الجامعات الاوربية، وكفىٰ قلما يذكر الشيء الكثير عن شيوخ الأزهر الذين كانوا يمتلكون ثقافة اسلامية جيدة تمكنوا من المحافظة على التعاليم الاسلامية من الانهيار كما انهم كانوا متضلعين في اللغة العربية وآدابها القديمة.

وان سبب اختيار هؤلاء الرجال لم يكن من أجل اعطاء المؤلفات التصديق وانما لانه لم يكن هنالك غيرهم ممن يمتلك الالمام الكافي باللغة العربية. وعلى الرغم من كل هذا لم ينل لا المصححون ولا المحررون مكانة مرموقة في المدارس التي عملوا فيها. ويتردد اسم محمد عمران الحراوي بين اولئك المحررين والمصححين حيث حرّر كتاب «القول الصريح في علم التشريح» الذي ينسب الى كلوت بك والمترجم من قبل عنجوري[1]. وكذلك حرر كتاب السكاكيني، وغالباً ما كان يتعاون مع عنجوري. وكان الحراوي يتصادم بي آونة واخرى مع كلوت‌بك حيث أُنب مرة من قبل محمد علي لسلوكه هذا[2]. ويذكر من بين المحررين الآخرين مصطفى حسن قصاب الذي كان يتعاون مع يوسف فرعون.

وكان من بين أهم هذه الشخصيات الشيخ محمد عمر التونسي المتوفى سنة ١٨٥٧م[3]، حيث ولد في تونس من أم مصرية تزوجها والده عندما كان طالباً في الجامع الأزهر. ولقد قام الشيخ محمد برحلة الى السودان حيث الف كتاباً رائعاً عنها قام بترجمته الى الفرنسية «پيرون». وعندما عاد الى مصر التحق بالأزهر، ووجد اخيراً عملاً له في الحملة العسكرية المصرية الى مورة بقيادة ابراهيم پاشا، وعند انتهاء الحملة عُين عضواً في الهيئة التدريسية لكلية الطب حيث كان اختصاصه اللغة والادب وكتب التراث. كان جميع المترجمين والافندية على استعداد لتوحيد جهودهم من أجل تأسيس ما يسمى بالاكاديمية العربية المناسبة (مجمع علمي) والتعاون فيما بينهم لايجاد مفردات عربية فنية مترجمة عن الاوربية او من أجل ابتكار مصطلحات جديدة. وكان التونسي موضع ثقة في هذا المجال لما كان له من علم وذوق وملكة لغوية[4].

كان العمل في البداية مقتصراً على الترجمات التي كانت قيد التحضير والاعداد، اما المصطلحات الفنية المستعملة في أية ترجمة فكانت توضع اما في نهاية او بداية كل كتاب، وحصل المترجمون والمحررون بعد فترة على خبرة كافية حيث ازدادت ثقتهم بترجماتهم فاصبحوا يتطلعون لترجمة اعمال اكبر كترجمة قاموس (Nysten) الطبي ثم ترجمة قاموس (فابر) في الطب ايضاً والذي كان يقع في ثمانية أجزاء. وأصبح هذا القاموس الذي ترجم ترجمة جيدة بمثابة مرجع جيد لكل المصطلحات الفنية التي إحتاجتها مدرسة الطب واطلق عليه «كتاب الشذور الذهبية في الالفاظ الطبي» حيث كان يحتوي على مصطلحات في علم الطب والنبات والحيوان وغيرها من المصطلحات العلمية. وكان هذا القاموس قد أرسل الى «كلوت بك» من فرنسا الذي وضعه بدوره في متناول الباحثين وتحت اشراف التونسي[**]. ورجع في هذا الوقت عدد من طلاب الطب من باريس فتعاونوا مع التونسي وزملاءه. وهؤلاء الطلاب هم: ابراهيم اليثراوي، محمد علي البقلي، محمد الشافعي، محمد الشباسي، مصطفى العبكي، عيساوي النهراوي، السيد احمد الراشدي، حسين غانم الرشيدي وحسين علي. وعندما اكتمل العمل أمر پيرون، الذي كان مديراً للمدرسة، المؤلفين والمصنفين بجمع مصطلحات فنية مشابهة من المعاجم العربية وكتب اللغة والابحاث العلمية التي يذكر فيها التونسي (تذكرة داود الشهيرة) وأضاف اليها اسماء العقاقير التي جمعها من السودان. وصنف المصطلحات تصنيفاً أبجدياً حسب النظام

الاوربي حيث راجعها التونسي بدقة بالغة وبمساعدة محمد الشافعي الذي كان معاون مدير المدرسة في تلك الفترة.

ومما يثير الاسف، انه بسقوط نظام محمد علي وما تلاه من عدم إهتمام بالدراسات الطبية، أخذ كلوت بك، الذي اصيب بخيبة أمل من جراء ذلك، القاموس الذي كان ثمرة اتعاب الكثير من العلماء المصريين الى باريس وأهداه الى المكتبة الوطنية في التاسع من شهر ايلول سنة ١٨٥١ لكن من حسن الحظ ان هذا القاموس وجد له مأوىً اميناً في باريس لأنه ربما كان سيكون مصيره الضياع لو بقي في القاهرة. وانه لشيء مريب ان يهمل عمل التونسي وحتى انه لم يعرف المدير الحالي لمدرسة الطب في القاهرة هذا المعجم الثمين الى ان أشار اليه كاتب المقالة هذه في آذار من عام ١٩٣٦ بالرغم من انه - أي مدير مدرسة الطب - كان له وله بجمع الاعمال الطبية القديمة والبحوث لأوائل المصريين في الطب. ولم يحاول محمد بك شرف، واضع معجم الطب، البايولوجي والعلوم التطبيقية (انكليزي - عربي) الاستفادة من هذا الأثر العلمي على الرغم من وجود نسختين مصورتين منه في مكتبة القاهرة حالياً. ودقق محتويات هذا المعجم عدد من العلماء الباحثين المصريين في الطب حيث أشادوا بالطريقة الحاذقة التي اتبعها التونسي وزملاؤه في حل المشاكل التي جابهتهم في اثناء الترجمة. ويجدر بنا ان نذكر هنا أسمي شخصين آخرين كان لهما دورٌ في جمع المصطلحات الفنية وهما الشيخ سالم عواد الذي كان مصححاً والشيخ علي العدوي. وانه لشيء عظيم ان يكون هذا العمل ثمرة جهود مشتركة لخيرة طلبة مدرسة الأزهر - تلك النخبة من الجيل الجديد الذين التحقوا بمدرسة الطب التي أسسها محمد علي ومن ثم ارسلوا الى فرنسا لأكمال دراستهم.

ومن بين المصححين المشهورين الآخرين يذكر اسم الشيخ ابراهيم الدسوقي الذي كان هو الآخر من طلبة الأزهر وعمل منذ البداية في مدرسة الطب مع الهراوي ثم إنتقل منها الى مدرسة الهندسة وعمل كرئيس مصححين وأصبح مسؤولاً عن عدد كبير من الترجمات المصححة لكتب الرياضيات ثم اصبح فيها بعد صديقاً «للين Lane» حيث ساعده في تأليف معجمه الذي اعتبر عملاً ضخماً[٦]. ويُعَد الشيخ محمد حرم الذي كان يعمل مع الثيراوي من المصححين المشهورين ايضاً. وكان الشيخ حسين عبداللطيف الاسنادي مختصاً في تصحيح كتب التشريح بالاضافة الى ان الشيخ خليل الحنفي الذي كان ذا المام جيد بالمصطلحات التقنية العربية والشيخ عبدالرحمن السفطي والشيخ محمد هدهد والشيخ محمد أياد الطنطاوي والشيخ عبدالمنعم الجركاوي. لقد عمل هؤلاء جميعاً في مدرسة الطب منذ تشرين الثاني ١٨٣٢[٧] واستمروا بالكتابة حتى عند عودة طلبة البعثات من اوربا لان عملهم هذا كان ذا شأن وذا إختصاص عالٍ. وكوّنوا تدريجياً مدرسة مهمة للترجمة حلت محل جماعة السوريين الأهلية.

لقد صحح الباحثون المصريون وأصدروا عدداً كبيراً من المواضيع وغالباً ما كانوا يترجمون اعمال الاساتذة الأوروبيين في القاهرة وذلك لان بعض محاضرات هؤلاء الاساتذة كانت تُعد من أجل أمور تتعلق بظروف البلد بالاضافة الى ان عدداً كبيراً من الكتب الطبية تُرجم إما لكي يكون مصدراً يوضع في المدرسة او لكي يستعمل ككتاب منهجي. ويبدو ان احمد حسن الرشيدي كان الباحث الوحيد الذي اعتمد على ترجماته دون الرجوع الى مصحح وكان مثابراً حيث ينسب اليه أحد عشر عملاً رئيسياً كما انه عمل مصححاً لزملائه الذين لم يكن لديهم المام باللغة العربية كألمامه. وبالتأكيد فانه قد صحح كتاب علي هيبة وترجم كتب كلوت بك في طب الامراض النسائية والامراض الجلدية ونشر كتاب الرشيدي «عمدة المحتاج في علم الدوية والعلاج» في اربعة اجزاء بعد موته بينها وضع الدكتور حسين عودة فهرساً له. ويعتبر هذا الكتاب موسوعة طبية ذات قيمة عالية حيث يوجد عليها طلب كبير في الوطن العربي.

ترجم محمد علي البقلي اربعة كتب في الجراحة نشر ثلاثة منها وكان منهمكاً بترجمة كتابين آخرين في المصطلحات القانونية والسياسية ولكنه توفي قبل ان ينهيها. وهو مؤسس ومحرر المجلة الطبية «يعسوب الطبيب» التي تأسست سنة

١٨٦٥م. اما المحرر الآخر للمجلة فكان الشيخ ابراهيم الدسوقي الذي كان صديق (لين Lane) ونشر محمد الشافعي اربعاً من ترجماته بعد ان نقحها التونسي.

وتعتبر كتبه التالية: «السراج الوهاج في التشخيص والعلاج» و«أحسن الاغراض في تشخيص ومعالجة الأمراض» اعمالاً جيدة يُعَوَّلُ عليها حيث كانت وكأنها موسوعة في الطب وان كل كتاب كان يقع في اربعة اجزاء ضخمة. ونُشر ««للشباسي» مؤلفين في علم التشريح في الوقت الذي نشر «النهراوي» عملاً واحداً في مؤلفات الموضوع نفسه. كتب حسن غانم الرشيدي جزءاً في علم الصيدلة وتعاون مع التونسي في ترجمة كتاب «فيكاري» في علم النبات.

ومن بين اسماء المترجمين الآخرين يظهر اسم محمد عبدالفتاح الذي كان رصيده ثمانية كتب معظمها في الطب البيطري وصحح الكساب بعضاً من اعماله. وترجم «علي هيبة» كتابين في علم الوظائف وكتاباً ثالثاً في الأمومة؛ حيث ساعده في ترجمة كتب علم الوظائف (النحوري) و(محمد محرم) ثم صححها (ابراهيم الدسوقي) في حين قام (الرشيدي) بتصحيح كتاب الامومة. وظهرت (لأحمد ندا) ثلاث ترجمات في: علم النبات، علم الارض، علم الحيوان، الزراعة والكيمياء. ومن المفروض ان يكون قد عمل مع (كلوت بي) كل من حسنين علي، عثمان ابراهيم، مصطفى الصكي، حسين عوف، مصطفى الواطي وبدوي سالم في ترجمته لكتب في الطب ولكن لم يظهر سوى القليل من هذه الاسماء.

ساهمت مدرستان اخريان بشكل ملحوظ في إغناء هذه الحركة الادبية والعلمية وهما: مدرسة الهندسة ومدرسة اللغات، اللتان عمل اساتذتهما على إنتاج كتب في الرياضيات، علم الفلك، المساحة والمواضيع الاخرى ذات العلاقة. ومن أشهر الكتاب البارزين في هذه الحركة رفاعة بدوي، رافع الطهطاوي، محمد البيومي، ابراهيم رمضان، ومصطفى بهجت.

كان للبيومي خمس ترجمات في: الجبر، الهندسة والمثلثات طبعت جميعها في مطبعة بولاق. وكانت لابراهيم رمضان خمس ترجمات في المساحة التطبيقية والهندسة طبعت ثلاث منها في مطبعة بولاق وأثنتان في مطبعة مدرسة الهندسة. أما مصطفى بهجت فقد كان مختصاً بعمل الخرائط ولا يزال العديد من خرائطه محفوظاً في وزارة الاشغال العامة في القاهرة ويُذكر اسم مصطفى بهجت ضمن اسماء مترجمين آخرين كانت معظم ترجماته من التركية الى العربية. واتّبعت هاتان المدرستان نفس طريقة مدرسة الطب في تصحيح الترجمات غير انه لم يكن هنالك محاولات مشتركة لتأليف قاموس في المصطلحات الفنية. وكمثال على الطريقة التي اتبعتها هاتان المدرستان: ترجم كتاب «تخطيط الأرض» لرمضان عن الفرنسية بتكليف من أدهم، قام بتصحيحه الشيخ ابراهيم الدسوقي ثم قارنه ابو السعود افندي[٥٨] ثم راجعه مع النص الاصلي مرتين الابراهيمي وراجعه للمرة الثالثة في المطبعة (حسن اكجنيلي). وصحح لغة كتاب (كتاب تهذيب العبارات في فن أخذ المساحات) الشيخ محمد قطة العدوي وراجع وصحح المصطلحات الفنية البيومي بمساعدة من رفاعة. كما صحح «كتاب علم الجبر» للبيومي الشيخ ابراهيم الدسوقي. وغالباً ما كان المترجمون يتعاونون فيما بينهم في سبيل ايجاد عمل علمي جيد. فلقد ترجم كل من رمضان ومنصور عظمي سوية كتاباً الى اللغة العربية في علم الهندسة التطبيقية، كما ترجم البيومي وأحمد طويل كتاباً في الميكانيك. وساهم الاشخاص التالية اسماؤهم في حركة الترجمة الكبيرة من أجل ايجاد لغة علمية جديدة: احمد دقالة، احمد قايد، احمد محمد الشميمي، علي بدوي، ومحمد احمد.

يقول «بيليسيه Pellissier» بان مطبعة مدرسة الهندسة قد طبعت (٢٥) خمسة وعشرين كتاباً باللغة العربية. ومن الكتب التي ذكرها العوائل الكيمياوية لمؤلفه: سبريتس «Despretz's Chemiques Familles» وكتاب الرياضيات الوضعية لمؤلفه «اوليفر» (Olivier's Ge'omtrie descriptine) وعلم الفلك لمؤلفه

«فرانسواز» وكتاب الجيولوجيا لمؤلفه «بوبي» وكتاب المساحة التطبيقية لمؤلفه «فرانسواز»[59]. ويذكر لنا (بورنك Bowring) ثلاثة وعشرين كتاباً بالفرنسية ترجم قسم منها وقسم آخر كان اعضاء الهيئة التدريسية لمدرسة الهندسة على وشك انهاء ترجمتها[60].

أنتجت مدرسة الألسن بين السنوات ١٨٣٦ ـ ١٨٤٦ ما يقارب السبعين مترجماً وكاتباً معظمهم كان متأثراً برفاعة. وكانت هذه المدرسة من أهم المدارس الادبية وان اولى الترجمات التي ترجمت في هذه المدرسة كانت في القانون الفرنسي وبالأخص القانون التجاري. وترجمت في هذه المدرسة اعمال فرنسية ممتازة في التاريخ، الجغرافيا، الفلسفة، علم المعادن، التربية بالاضافة الى بعض الاعمال الادبية الفرنسية الكلاسيكية واذا ما اردنا ان نذكر ما ترجم من اعمال فانه كان هنالك بما فيه الكفاية، فعلى سبيل المثال لا الحصر ترجم «رفاعة» اكثر من ثلاثين كتاباً نشرت جميعها، كما نشر كل من (صالح مجدي) وأبو السعود تسع كتب لكل منهما وترجم (خليفة محمود) خمس كتب كما كانت لـ(محمد قدري) ست ترجمات نشرت جميعها، بينما كان رصيد (عثمان جلال) عشر ترجمات. ويجب ان لا ننسى بالأضافة الى هذه الاسماء اللامعة في الادب العربي الحديث الشاعر (ابراهيم مرزوق) الذي تعلم تحت اشراف (رفاعة) في هذه المدرسة وكذلك يجب ان لا ننسى ايضاً بان كلاً من «ابو السعود» و«عثمان جلال» كانا من أوائل محرري الجرائد المصرية واصحاب مؤسسات اعلامية في البلاد.

لم تشهد السنوات الاخيرة لحكم محمد علي أنتاجاً أدبياً وفيراً ولا ترجمات كثيرة تذكر. لقد كان المسعى الأدبي خلال عهدي عباس الاول وسعيد محصوراً بعلي مبارك. ولم يُعط إهتمام كامل للأدب والعلم الى ان جاء حكم اسماعيل باشا حيث بدء الناس بالاهتمام بالعلم والادب وخاصة طلاب الأزهر وذلك كنتيجة لتشجيع الحاكم لهذه الامور الى حدٍ ما والاتصال المتزايد بأوربا بشكل رئيسي. فتح الاوربيون بين السنوات ١٨٦٣ ـ ١٨٧٩ ما يقارب (١٣٠) مدرسة في مصر وحتماً كانت لهذه المدارس تأثيرات على الحياة الفكرية والاجتماعية للمصريين. كما فتحت الحكومة المصرية عدداً من المدارس وأسس العديد من الناس مجلات وجرائد عربية وكان هنالك شعور بالحاجة الى جلب كتب حديثة لتنير الانجازات العلمية والادبية التي شهدتها فترة محمد علي حيث كان الناس اكثر قدرة على تقييمها وإعتبارها شيئاً ليس بالضرورة مرتبطاً بالنظام العسكري. ولو لم يتحقق هذا العمل العظيم خلال هذه الفترة المبكرة لما حصل تقدم في الثقافة والادب تحت حكم اسماعيل باشا.

١ ـ كان توخي اول المصريين الذين تثقفوا في اوروبا . . ارسل الاقباط الآخرون في اوائل القرن الثامن عشر . . راجع :

Appleyard, Eastern Ghurches, London, 1850, p. 116.

Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, London, 1799, vol. iii, pp. 122 and 173.

2 — Essai Sur Les maeurs des habitants modernes de L'Egypte, paris, 1800. p. 66.

٣ ـ راجع كتاب كارالي «السوريون في مصر» .

٤ ـ يبدو ان الطرازي يعتقد ان نابليون قد جلب المطبعة من باريس، راجع «تاريخ الصحافة العربية، بيروت ١٩١٣ ج١ ص٤٥ .

٥ ـ عجائب الأثار في التراجم والأخبار ـ القاهرة ١٨٧٩، ج٣ ص ١٤١ .

٦ ـ الهلال الجزي ٢٢، ١٩١٣ ـ ١٩١٤ ص ١٠٩ و:

Geiss, Histoire del' Imprimerie en Egypte.

Bulletin de l' Institut egyptien' 5e series, Tomii, 1908, p. 196.

7 — Cattaui, Le Re'gne de mohamed Aly d'apre's les archives russes en Egypte, Cairo, 1931, voli pp. 387 — 8.

ومثال آخر له اهميته هو ما جاء في:

The Times, the 4th july, 1818, column4,

حيث طلب محمد علي ٦٠٠ جزء من الاعمال الفرنسية .

8 — Douin, Une Missione Militaire Francais aupre's de Mohammed ALy, Cairo, 1923, p. 23.

٩ - امين باشا سامي ، تقويم النيل الجزء الثاني ص ٣٢٢ .

١٠ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٢٣ .

١١ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٣٠ وكذلك الارشيف الملكي ، قصر العابدين ، دفتر رقم ٣١ كتاب رقم ٢٤ .

١٢ ـ أمين باشا سامي ، نفس المصدر السابق، ص ٣٤٧ .

١٣ ـ دفتر رقم ٢٢، رقم الكتاب ٢٠٢، كان يدعى (شافي زادة في فن الجراحة) .

١٤ ـ دفتر رقم ٢١ رقم الكتاب ٢٢٠٤، المؤرخ في الرابع والعشرين من شهر ربيع الاول ١٢٤١ هجرية الموافق للسادس من شهر تشرين الثاني ١٨٢٥ .

15 — Brocchi, Giornale delle Osservozioni fatte nel Viaggiin Egitto, nella siria enella Nubia, Bassano, Vol. i,pp. 160 — 1.

١٦ ـ نفس المصدر السابق .

١٧ ـ نفس المصدر المشار اليه سابقاً وزيدان، تاريخ آداب اللغات العربية، القاهرة ١٩١٤ ج٤ ص٥٨. انظر ايضاً:

Michaud and Poujoulat, Corresponelemce d' orient Paris, 1834, Vol. vi, p. 291.

١٨ ـ نفس المصدر السابق Michavd and poujoulet

١٩ ـ امثلة من هذا النوع يمكن رؤيتها في كتاب دون رافائيل «كتاب الصباغة» وفي قاموسه الايطالي ـ العربي .

٢٠ ـ معظم احسن الخطاطين حتى في مصر كان من أصل تركي .

٢١ ـ الهلال، نفس المصدر السابق ص١٩٩ .

٢٢ ـ بولاق، ١٨٤٥، وانظر سركيس، معجم، ص ١٧٨ . لقد استغل فن ومهارة سنغلاخ في أمور اخرى، فهو الذي خط الكتابة الجميلة على اضرحة العائلة المالكة . في (حوش الباشا) بالقرب من الإمام الشافعي . ويعتبر ستغلاخ مؤسس مدرسة جديدة في الخط في مصر .

٢٣ ـ نفس المصدر السابق ص ٢٠٠ Geiss .

٢٤ ـ نفس المصدر السابق وكذلك الهلال الجزء ٢٢ ص٢٠١ .

٢٥ ـ وساعد الكيلاني ايضاً في صنع طقم حروف التعليق للمطبعة ، انظر تقويم النيل ج٢ ص ٤٠١ .

٢٦ ـ الهلال ج٢ ص ٤٢٩ .

27 — LaContemporain en Egypte' Paris' 1831, Vol. ii, pp 276 and 243—4.

28 — Egypt and Mohammed Ali, London, 1843, vol. i pp. 129—130.

٢٩ ـ نفس المصدر السابق .

٣٠ ـ راجع ص ١٨ .

٣١ ـ نفس المصدر السابق .

٣٢ ـ امين باشا سامي، المصدر المشار اليه سابقاً ص ٣٩٨ .

٣٣ ـ بيرون، نفس المصدر السابق.

٣٤ ـ نفس المصدر السابق.

35 — Brocchni, نفس المصدر السابق Vol ii, p. 173.

٣٦ ـ الارقام: ٣، ٥، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٠، ٣٤، ٣٩، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٦٣، ٧٦، ٨٦، ٩١، ٩٦، ١٠١، ١١٩، ٢١٢ من قائمة بيرون .

37 — Hammer, codices Arabicos, persicos, Turcicos biblio the-coe, caesareo regio palatiniae Vinobonensis, vienna, 1920.

نشرت هذه القائمة في الاعمال التي لها اهميتها بين السنوات ١٧٢٨ و١٨٢٠ . واعطى «هامر» مزيداً من المعلومات في كتابه:

Histoire de l'Empire Ottoman

تاريخ الامبراطورية العثمانية: ترجمة Hallert, paris.

Volxiv, pp 492 — 501 وأنتجت حوالي المائة عمل سوية وهي (١٠) قواميس (٢٠) كتاباً دينياً، (١٥) كتاباً في التاريخ ، (١٣) كتاباً في قواعد اللغة (١٠) كتب في العلوم العسكرية (١) كتاب في الطب، (٨) كتب في الجبر (١) كتاب في الرلأباضيات (١) كتاب في المغناطيسية (٢) كتاب في علم الملاحة (٣) كتب في علم الادارة (٢) كتاب في المنطق، (١) كتاب في فقه اللغة (١) كتاب في الخطابة (٢) كتاب في الادب (١) في الفلسفة (٣) كتب في القانون (١) كتاب في الفلك (٤) كتب في التقاويم (٢) كتاب في الجغرافية.

٣٨ ـ Franco, Histoire et litt'erature juives, Paris 1905—6, pp. 12—13.

سوريا، سجل عثماني، القسطنطينية ١٣٠٨ج١ ص٣١٢ وكذلك:

Fraschery, Dictionnaine Universel d, Histoire et de Ge'ogruphie, 1884, vol. ii, pp. 399—900.

Galant'e, Turcs et Juifs, Stenbul, 1932, p. 111—12.

٣٩ ـ الارشيف الملكي، دفتر رقم٢٢، رقم الكتاب ٢٠٢.

٤٠ ـ Charles Bachatly Un membre Qriental du Premier institat d,Egypte, Don Raphael), Bulletin de l, Inshtut d'E'gypte, vol xii, 1933,pp. 237—260, also" Un manuscrit autographe de Don Raphael," op. cit, vol xiii, 1931. pp. 27—35.

٤١ ـ يدعى «في اصول العلوم الطبية» قائمة بيرون عمل رقم ٢١.

٤٢ ـ Bachatly المرجع السابق حيث يعطي تفاصيل كثيرة عن حياة دون رافائيل.

٤٣ ـ Planat, Histoire de la Re'generation de l'Egypte, Paris, 1830, pp. 93—40.

انظر ايضاً:

Cadalvene and Breuvery, L, E'gypte et la Turquie, Paris, 1836, p. 126.

٤٤ ـ الارشيف الملكي، دفتر رقم ٦، وثيقة رقم ٧٠٢ مؤرخة في السابع من ذي الحجة ١٢٣٦هـ المصادف للرابع من شهر ايلول ١٨٢١م.

٤٥ ـ دفتر رقم ٦١ الكتاب المرقم ٢٨١ والمؤرخ في ٢٨ رجب ١٢٥١هـ المصادف للعشرين من شهر تشرين الثاني ١٨٣٥م.

٤٦ ـ دفتر رقم ١٦ الكتاب رقم ٩٢ والمؤرخ في ١٦ ربيع الاول ١٢٣٩هـ المصادف للعشرين من شهر تشرين الثاني ١٨٢٣م حيث صدر أمر الى جيوفاني (Giovani) لترجمةاعمال طبية بهذه الطريقة، انظر ايضاً «تقويم النيل» ج٢ ص ٤٢٧، ٤٣٤. حيث إتصل كل من الحياني بك وحسن تسليمان باشا زذلك لترجمة عمل في (المناورات) التي كان قد جمعها الاخير من مصادر مختلفة. انظر ايضاً المصدر السابق الصفحات ٣٩٦، ٤٠٦، ٤٢٥، ٤٤٨، ٤٥٥.

٤٧ ـ سرهنك، حقائق الاخبار عن دول البحر، القاهرة ١٨٩٤ - ١٩٢٣ ص ٢٣٧.

٤٨ ـ St. John, op. cit, vol. ii, p. 402 and Perron, op. cit.. p.6.

٤٩ ـ Perron, Op. cit., p. Sqand Pellissier, Rapport adresse am. Le Ministre del' instruction et des Cultes, Paris, 1849.

٥٠ ـ Perron, op. cir, Nos. 73, 87, 42, 106 and 219.

٥١ ـ زيدان، المصدر المذكور سابقاً، الجزء الرابع الصفحات ١٨٨، ١٩١ وكذلك المصدر المذكور سابقاً ص ١٥٦٧. لم يذكر (كلوت بي) عمل فاكسا (Vacca).

٥٢ ـ سركيس، المصدر المذكور سابقاً ص ١٥٦٧ وزيدان، نفس المصدر المذكور سابقاً الجزء الرابع ص ٢٠٥. ويبدو ان العمل، قد بدأ E'ie-'ments de Chirngie (مبادىء جرجي) مع بعض الملاحظات اضافها كلوت بك.

٥٣ ـ تقويم النيل ج٢، ٤٥١ في ايلول ١٩٣٦.

٥٤ ـ زيدان، نفس المصدر المذكور سابقاً ج٤ ص٢٠٦.

٥٥ ـ نفس المصدر السابق.

٥٦ ـ Paton, History at the Egyption Revolution, London, 1870, Vol. ii, p. 270.

٥٧ ـ الصفحة الثالثة من مخطوطة يملكها كاتب المقالة.

٥٨ ـ الصفحة الرابعة من نفس المخطوطة.

59 — Paton, op. cit., p. 268.

٦٠ ـ تقويم النيل، ج٢ ص ٤٦١.

د. تقي الدباغ

الهــة ومعتقدات

كان الغربيـون الى عهد قـريب يدعـون ان الحضارة الاغريقية هي اقـدم الحضارات وانها حضـارة اصيلة ولكن التنقيبات الاثرية الحديثـة التي جرت في العـراق وفي اقطار عـربية اخـرى في هذا القـرن نسفت هذا الادعـاء اذ ثبت بالدلائل الأثرية المادية الملموسة وباختبـارات كربـون ١٤ الاشعاعي ان اقدم الحضـارات البشرية عمومـاً نشأت في الوطن العربي، وان الحضارة العراقية سبقت غيرها في هذه البلاد ولم تتأثر في نشأتها بحضارة اخرى، بل هي حضـارة اصيلة انبعثت من تربة بلاد الرافـدين. ان القطر العـراقي شهد بناء اول بيت قروي واول تدجين للنبات والحيوان أي اول زراعة ورعي في الالف الثامن قبل الميلاد فسبق بذلك بلاد اليونان في هذا المجال بنحو الف سنـة. وما يقـال عن الزراعة وتربية الحيوان يقال ايضاً عن صناعة الآلات الزراعية والأواني الفخارية والاختام المنبسطة والاسـطوانية وصنـاعة النحـاس والبرونـز واختراع العجلة والعربـات والـزوارق وصناعة الالبان وابتكار الكتابة والبحث في العلوم والآداب والفلك وتشييد المدن والمعابد ونحت الاصنام ورسم الطقوس والشعائر الـدينية واقـامة النـظام الكهنوتي. وفي جميـع هذه الاصول الحضارية كانت البدايات في العراق ومنه انتشرت الى الاقطار الاخرى المجاورة والبعيدة. وكانت الجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان وبلاد الرومان تقتبس من انجازات الوطن العربي بعد مرور زمن طويل على ممـارستها. ولـذلك كـان لحضارات البلاد العربية تأثير قوي في الفكر الانساني القديم في الاقطار المجاورة وغير المجاورة للوطن العربي . وسيقتصر هذا البحث على التأثر بالمعتقدات الدينية وما يتصل بها من ايمان بالآلهة وبطرق وطقوس وشعائر عبادتها .

تتميز الديانات القديمة عامة بـالشرك وتعـدد الآلهة . وبالرغم من ظهور عقيدة التفريد في عبادة بعض الاقوام مثل البابليين وقدماء المصريين والعبرانيين في العهـود الاولى من تاريخ ديانتهم فان الصفة العامة في العقائد القديمة هي عبادة آلهة متعددة لاعتقاد الانسان القديم بالقوى الطبيعية وبدورها المهم في تنظيم شؤون حياته . ففي عصر الكهوف قام الانسـان بالمراسيم الدينية او السحرية للقوى الخارقـة ذات العلاقـة بحيوانات الصيد لتضاعف من عددها ولتمكنه من السيطرة عليها فنحت لهذه القوى تماثيل انثوية ذات اعجاز ضخمة، وصدور بارزة اطلق عليها اهل الفن والآثار فينوس او الآلهة الام التي جسدوا فيها الخصب والانتاج. وتمسك المزارعون من أهل العصر الحجـري الحديث بعبـادة هذه الآلهـة حين زرعـوا الحبوب الغـذائية والفـوا الحيـوانـات ذات المنفعـة الاقتصادية فارتبطت عبـادتها عنـدهم بخصب الارض ونمو النباتات وتكاثر الحيـوان وصنع القـرويون نماذج كثيرة من اصنام هذه الآلهة من الحجارة او الطين او الفخار. ووجدت نماذج كثيرة من هذه الاصنام في اقدم القرى الزراعية في البلاد العربية نذكر منها على سبيل المثال قرية جرمو[1] بمحافظة اربيل

استاذ الآثار القديمة كلية الآداب ـ جامعة بغداد

وقرية حسونة[3] بمحافظة نينوى في العراق.

وبمرور الزمن وجد الانسان في مظاهر الطبيعة من القوى الخارقة ذات العلاقة بحياته ما يبرر اعتقاده بانها آلهة ايضاً. وجسّم هذه الآلهة بهيئة مذكرة او مؤنثة او بهيئة حيوانية او بهيئة مركبة من صفات بشرية وحيوانية او اتخذ لها رموزاً معينة ونسب الى كل منها جانباً واحداً او اكثر من الجوانب المهمة في حياته واضفى عليها صفات بشرية كالحب والغضب والشراب والطعام واللباس والسكن وامتلاك الاعضاء وعقد الاجتماعات والتشاور في الامور المهمة ولكنه ميّزها عن البشر بالخلود. واعتقد الانسان القديم في الوطن العربي بان الآلهة تستقر في السماء او في العالم السفلي تحت الارض او في اعماق المياه ولكنه وضع الاصنام التي تمثلها في المعابد واعتبر المعابد بيوتاً مقدسة تستقر فيها الآلهة اثناء وجودها الرمزي على سطح الارض ليقدم الناس لها النذور والقرابين والدعاء والصلاة حسب طقوس ومراسيم خاصة وضعت أسسها طائفة الكهنة التي اختصت بتنظيم امور الدين وفق تعاليم الآلهة. وهكذا اصبحت الشمس آلهة معظمة لانها تبعث القوة في الاحياء. ومن هذه البداية البسيطة دخلت عبادة الشمس في العقائد الدينية عند الوثنيين. وهكذا اصبح ايضاً القمر يضم الهاً او هو اله وكذلك اصبحت الجبال والانهار والينابيع والامطار والعواصف والزلازل والامراض والقحط والحروب وغيرها من مظاهر واحداث جوانب مهمة في حياة الانسان ويشرف على كل منها رب من الارباب. والارض في شتى انحاء العالم القديم اصبحت الآلهة الام الكبرى. وما إينانا (عشتار) وسبيل واناهيد وديميتر وافروديتي وفينوس إلا صورٌ متأخرة لها.

وفي مقدمة الآلهة التي لعبت دوراً مهماً في العقائد الدينية القديمة إله المطر لان للمطر فوائد كثيرة في الحياة الزراعية. فقد عبده سكان العراق القديم منذ عهد السومريين باسم انليل[4] ونسبوا له السيطرة على الجو وتحريك الرياح واحداث المطر والطوفان الذي ورد ذكره في الاساطير السومرية وفي الكتب المقدسة وبنوا له معبداً في نيبور (نفر). وانتشرت عبادته في المدن العراقية القديمة الاخرى ووصفوه بالبأس والشدة ومعاقبة الظالمين. وكان لأنليل زوجة هي ننليل[5] التي انجبت له ولداً هو ننورتا. وقد ورث هذا الابن البأس والشدة من والده فاصبح اله الحرب في مدينة لكش ولقب ننكرسو[6]. واستعان الآشوريون بهذا الاله لاحراز النصر في حروبهم مع الاعداء.

وانتقلت عبادة اله الجو والامطار الى الاموريين فعبدوه بأسم ادد وبأسم رمانو خالق الصاعقة وبأسم بعل[7]. ويظهر الاله بعل عادة مع الثور والصاعقة. وورث الكنعانيون من الاموريين كثيراً من معتقداتهم الدينية ومن ضمنها الطقوس الخاصة بالاله ادد وبعل وسموا آله المطر بأسم ايل[8] واعتقدوا ان له زوجة عرفت في اوغاريت بالآلهة شيره[9] ورسموا لها ولزوجها اعياداً خاصة قدموا فيها النذور والقرابين. وانتقلت عبادة آله المطر الى الآراميين بأسم ادد وريمون (أي الراعد). وصوّره الآراميون في منحوتاتهم واقفاً على ظهر ثور في بعض الاحيان وفي احيان اخرى يحمل شوكة ذات ثلاثة اصابع يرمز بها الى البرق. وقد انتشرت عبادته في اوساط المزارعين بصورة خاصة فشيدوا له معبداً في مدينة منبج والمدن الاخرى لعبادته. وعبدت مع الآله ادد في المدن الآرامية زوجة له هي الآلهة اتارغاتس[10]. وتظهر هذه الآلهة في نقوش النقود الآرامية وهي تضع على رأسها تاجاً ويصحبها أسد على غرار عشتار. وشملت مجموعة الآلهة الآرامية فيما عدا ذلك عبادة الاله بعل وأيل وعليان بعل وبعل شمين. وورد اسم الآله الاخير في كتابات الحضر من معبد خاص به[11].

انتقلت عبادة هذين الزوجين المقدسين انليل وننليل من العراق الى الحيثيين بواسطة الحوريين الذين كانوا على صلة بسكان شمال العراق ولكنها اقتصرت على المناطق التي خضعت الى حكم الحيثيين ولذلك لم تتخذ عندهم صفة رسمية ولم يكن لها مكان في داخل حدود مملكتهم ولا بين

تماثيل آلهتهم الرسمية في معابدهم[12]. ولكنهم قلّدوا العراقيين وعبدوا آلهة خاصة بالجو والامطار تتألف من الاله تشوب وزوجته الآلهة هبات وابنها شاروما[13] على غرار انليل وننليل وابنهما ننورتا.

وفي العصور الهلنستية امتزجت عبادة الآله بعل في مدينة بعلبك بعبادة الآله شمس[14] وصنع له تمثال يظهر فيه محتفظاً برموزه القديمة فهو يقف بين ثورين ويحمل في يده اليسرى شرارة الصاعقة وفي يده اليمنى سوطاً يستعمله في سوق عربته واضيفت الى كل ذلك أشعة الشمس التي تزين رأسه. وقد تستبدل الاشعة في بعض الاحيان بسنابل القمح التي تدل ايضاً على اهميته في الحياة الزراعية.

وانتقلت عبادة اله الجو والمطر الى بلاد اليونان فاعتقد الاغريق ان زوس آله الكون هو الذي يجمع الغيوم ويوجه الرياح ويحدث الرعد والبرق ويرسل الامطار ليسقي بها المراعي والحقول والبساتين. فاذا اصابهم قحط شديد قدموا له القرابين من الآدميين ارضاء له[15].

والجدير بالذكر ان القرابين البشرية لم تقدم لا في العراق ولا في غيره من البلاد العربية الاخرى في مثل هذه المناسبة. وكان الآله زوس في عقيدة الاغريق يسكن فوق قمم الجبال العالية وخصوصاً قمم جبال اولمپيا ولذلك كانت المباريات الرياضية تقام في اولمپيا على شرفه وتبركاً به. وأهم تلك المعابد معبده في اولمبس واركاديا وبواتيا ومسينا واجاينا[16]. وكان الآله جوبتر عند الرومان[17] يماثل الآله زوس عند الاغريق لانه اله السماء والرعد والبرق والمطر ولذلك كان المزارعون يقيمون له الاحتفالات مصحوبة بتقديم النذور والقرابين له لانه يسقي مزارعهم. وكانت المباريات الرياضية الرومانية تقام على شرفه وتبركاً به.

وعبد المايا في العالم الجديد اله المطر بأسم يم تشك[18]. وكان هذا الآله في رأيهم يسكن في قاع بئر اتزا في مدينة تشيشين اتزا (أي فوهة بئر اتزا) في مقاطعة يوكتان فاذا امتنع سقوط المطر وذبلت النباتات وحدث القحط قال الكهنة ان آله المطر غاضب وعلى الناس ان يقدموا الهدايا اليه ويختاروا له فتاة جميلة يقذف بها الى البئر وهي مثقلة بملابس فاخرة وحلي ثمينة لتستقر بين ذراعيه في قاع البئر فاذا حازت رضا الآله أرسل الى رعاياه المطر.

والجانب الآخر من مظاهر الطبيعة الذي اهتمت به العبادات القديمة هو خصب الارض وما يتعلق به من زراعة وخضرة وغلال. وقد تمثل هذا الجانب بآله ذكر ترافقه آلهة انثى هي زوجته. والزوجان يفترقان في فصل الجفاف ويتحدان في فصل النمو. وأقدم هذه العبادات ظهر عند السومريين ان لم يكن قبل ذلك في العراق حيث كان دموزي آله الزرع يعيش في فصل الربيع حين تخضر الارض بالنباتات ويموت في فصل الصيف وبموته تموت النباتات وتنزل روح الآله الى العالم السفلي فتحزن عليه زوجته اينانا[19]. وكان السومريون في مدينة ايسن يحتفلون بزواج دموزي واينانا في اول يوم من السنة الجديدة وكان ملك المدينة ايدين داكان في هذا العيد يمثل درر الآله دموزي ويتزوج فتاة كاهنة تمثل دور الآلهة اينانا وباتحادهما بهذا الزواج المقدس في فصل الربيع تتأكد خصوبة الارض ويزيد الانتاج الزراعي[20]. وكان الناس اثناء نزول آله الزراعة الى العالم السفلي يشاركون زوجته احزانها وفي بداية فصل الربيع تنزل الزوجة وراءه بحثاً عنه وتقام الشعائر الدينية لضمان قيامته وبعثه الى الحياة وعندما يحيا الآله ويصعد الى العالم العلوي تحيا روح الزراعة من جديد في فصل الربيع فتنمو النباتات وتقام الافراح والاحتفالات في شهر نيسان حيث تبدأ السنة الجديدة. وعندما وفد الجزريون على العراق انتقلت اليهم هذه العقيدة السومرية ولكنهم سمّوا دموزي تموز وسمّوا اينانا عشتار. وعندما اصبحت مدينة بابل في زمن الملك حمورابي أهم المراكز السياسية في العراق حل الآله مردخ محل الآله تموز[21] وأخذ البابليون يقيمون احتفالات اكيتو (أي عيد رأس السنة) في معبد خاص سموه بيت اكيتو. وكانت هذه الاحتفالات

تستمر لمدة احد عشر يوماً تبدأ بتطهير المعبد وتلاوة التراتيل. وفي اليوم الخامس يحزن الناس على الآله الميت ويركضون في انحاء المدينة بحثاً عنه وفي اليوم السابع يبعث الآله مردخ من جبل العالم السفلي وفي اليوم التاسع تجري الاحتفالات وتنفذ الشعائر الخاصة ببعث الآله في بيت اكيتو وفي الليلة العاشرة يتزوج الآله من فتاة كاهنة تكون قد اختيرت له بهذه المناسبة وبذلك تنتهي المهرجانات. وفي اليوم الثاني عشر تجتمع الآلهة في قاعة المصير لتقرير مصير المجتمع في السنة الجديدة.

وانتقلت هذه العقيدة بموت وبعث آله الزرع الى الكنعانيين. اذ تروي الاساطير ان آله الزراعة ادون[٢٢] يموت في فصل الصيف فتذبل النباتات في الحقول وفي فصل الربيع تنزل زوجته عشتار الى العالم السفلي للبحث عنه وتلقاه هناك وتعيده الى الحياة وتصعد به الى العالم العلوي فتخضر الارض من جديد ويتم زواج الآله والآلهة ويحتفل الناس بهذه المناسبة السعيدة في ببلوس (جبيل) لمدة سبعة ايام وتعم الافراح ويجري ختان الاولاد. وفي اساطير اوغاديت[٢٣] يعتقد ان عليان بعل هو آله العواصف والامطار ويظهر في الغيوم وفي فصل الصيف يقتله خصمه موت اله العالم السفلي فيمتنع سقوط المطر وتجف النباتات وتستمر الحالة على هذا الشكل حتى تنزل زوجته عناة الى العالم السفلي للبحث عنه فتلتقي بخصمه الآله موت وتقطعه بمنجلها وتشويه ثم تبعثر جسمه المتقطع في الحقول فتعود الحياة من جديد الى الآله عليان بعل في فصل الربيع وتسقط الامطار وتخضر الارض.

وفي مصر القديمة وجدت اسطورة مماثلة لاسطورة ابنانا ودموزي العراقية فقد اقترن آله اوسيرس[٢٤] عند الفراعنة بخصب الارض والزراعة وكانت له مكانة مرموقة بين الآلهة فحسده اخوه سيث وقتله فحزنت عليه ايزيس واخذت تبحث عنه حتى وجدت جثمانه في ابيدوس ورفرفت عليه بجناحيها فعاد الى الحياة ولذلك كان الناس يفدون الى معبد ابيدوس للاشتراك في الاحتفالات التي تمثل فيها مأساة الآله اوسيرس في موته وقيامته لبعث الحياة في الارض. ومن هذه الاسطورة ظهر الاعتقاد بان الفرعون المتوفى يتجسد بالآله اوسيرس وان الفرعون الجديد هو ابنه هوريس من اخته ايزيس وان الفرعون هوريس يرتقي العرش بعد ان يقتل عمه سيث ويصادق الكهنة على ملوكيته.

وانتقلت اسطورة دموزي واينانا او تموز وعشتار الى آسيا الصغرى، فالاساطير الحثية[٢٥] تذكر ان آله الزراعة تلبينو يختفي في فصل الصيف ويأخذ معه بذور الزراعة فتموت النباتات وتصاب الحيوانات بالشلل ولا تستطيع رعاية صغارها ويقف تكاثرها ويعم القحط ويشرف البشر والحيوانات على الهلاك فتجتمع الآلهة للتداول في الامر ويفسر آله الجو سبب القحط باختفاء ابنه تلبينو الذي ذهب وأخذ كل شيء مفيد فيأمر آله الشمس المتمثل بالصقر للبحث عنه فوق الجبال وفي جوف الوديان واعماق المياه ويعود الصقر بعد بحث طويل دون ان يعثر له على أثر فتأمر الآلهة العظمى اخيراً النحل للتفتيش عنه فيجده النحل في نوم عميق في مدينة لمزينا[٢٦] فتلدغه في يديه وقدميه فيستيقظ من نومه ويعود على جناحي الصقر وبعودته تعود الحياة الى الحقول والمراعي والحيوانات وتقام الافراح في فصل الربيع في عيد بورولي حيث تقدم النذور والقرابين وتوقد النيران وتزين المعابد بالاشجار الخضراء.

وانتقلت عقيدة دينية مماثلة لعقيدة قدماء العراقيين الخاصة بآلهة الخصب والزراعة الى بلاد اليونان وظهر أثرها في الطقوس الخفية التي كان الاغريق يقيمونها في مدينة اللوسس اذ كانت الآلهة كور[٢٧] التي تشارك امها ويميتر آلهة الزراعة في كل ما يتعلق بشؤون الزراعة تختفي بعد حصاد الحاصلات الزراعية فيعم الجفاف.

وكان اهل صقلية يعتقدون ان الآلهة كور تنزل في هذا الفصل الى مملكة بلوتون[٢٨] آله العالم السفلي فتحزن امها الثكل عليها ويلازمها اليأس ويشاركها الناس حزنها ويأسها والبحث عنها حتى تلتقي الأم بابنتها بعد اربعة شهور أي في موسم الزراعة في فصل الخريف حين تفتح مخازن الحبوب

الزراعية لانباتها وبهذه المناسبة يحتفل الاغـريق بصعود آلهـة الزراعة وتقام الافراح في مدينة اللوسس .

والجانب الثالث لعبادة القوى الطبيعية يتمثـل بعبادة الشمس وتجسمت هذه العبادة في العراق القديم بـآله ذكـر سماه السومريون اوتـو وسماه الجـزريون شمش وتـروي الاساطير السومرية[29] ان الاله اوتو ولد من آلـه القمر نـانا وزوجته ننكال وانـه يظهـر في الصباح من الجبـال الشرقيـة ويرتفع في السماء ثم يغرب في الجبـال الغربيـة . ويفهم من الصلاة التي كانت تتلى له في معبده ان الآله ينام في الليل فينام الناس وعندما يخرج في الصباح من كانونه ينهض الناس من نومهم[30] . ويظهر هذا الآله في نقوش الاختام الاسطوانية[31] متميزاً بالاشعة ذات اللهيب التي تنبعث من كتفيه وبالسكين التي يحملها في يده ليقطع بها احكامه العادلة لانه آله العدل والشرائع . وفي مسلة حمورابي يظهر آله الشمس جالساً على عـرش ويضع عـلى رأسه تـاجاً مقرناً ويحمـل بيده الحلقـة والصولجان دلالة على السلطة والامـر . وتنبعث الاشعة من كتفيه ويوجد في اعلى المسلة قرص الشمس التي تنتشر منهـا اربعة حزم من الاشعة .

وانتقلت هذه العبادة الى الجزريين وتمثلت بـآله ذكـر وعرف باسم شمش وهو الاسم الذي اطلقه عليه الجزريون في العراق القديم . واختص آله الشمس الكنعاني والآرامي[32] باقامة العدل بين الناس على غرار زميله في العراق لانه يشرف عـلى جميع النـاس في رحلته اليـومية عبـر السـماء . وتـروي الاساطير[33] انه اتخذ له تابعين لمساعدته هما الآله صدق (اي العدل) والآله ميشون (أي الاستقامة) .

واتخذت عبادة الشمس في مصر اسماءً واشكالاً مختلفة . وكان لمركز العبادة باعتباره المكان الاول للخليقة أثر في ذلك . ففي نصوص معبد مدينة الشمس[34] (هليوبولس) الخـاصة باسطورة الخليقة نقرأ اسماء مختلفة لاله الشمس مثل اتوم ورع خبيرر (أي خفرع) وهوريس . ويتضح من هذه الاسطورة ان اتوم كان اول إله ظهر من المياه الازلية (نـون) فوق تـل الخليقة وسمي بالآلـه رع عند ظهـوره واصبح يعـرف بهذا الاسم كلما ظهر في الافق مشرقـاً في اول الصباح . واعتقـد المصريون ان الآله رع يمثل الغد لانه يدل على تجدد شروق الشمس ولان ابنـه سيخلفه في الحكم بعـده ويمثـل الامس المنصرم باعتباره اوسيرس آله الموت . وتروي نصوص عـين شمس ان آله الشمس رع يسير في قارب اثناء رحلته الليلية من الغرب الى الشرق وفي رواية ثانية يحمل على جناحي طير في سيره السماوي ولذلك ارتبطت هذه العقيدة باتخاذ الصقر رمزاً له وفي رواية ثالثة يأخذ الآله خفرع شكل الخنفساء لأنه يدحرج كتلة الشمس في الفضاء كما تدحرج الخنفسـاء كرة الاوساخ .

اما نصوص مدينة ممفس[35] فتشير الى ان فتاح هو اول آله وانه سبق وجود جميع الآلهة الخالقة الاخرى أي انه سبق الآله اتوم وهو الذي خلقه . وتشير نصوص هذه المدينة الى ان ممفس كانت اول مكان اتحدت فيه المملكتان العليا والسفلى وان معبـد متاح كـان الميزان الـذي وزنت فيه مصـر العليا والسفلى . ويفهم من نصوص مدينة طيبة[36] ان هذه المدينة كانت أقدم مدينة ظهرت في الوجود . وان الآله أمـون كان بمنزلة الآله رع في بادىء الأمر ثم اخذت اهميته تزداد يوم بعد آخر بجهود كهنته الذين ناهضوا عبادة الآلهة المنافسة الاخرى واستطاعوا ان يدمجوا جميع الالهة ومنها رع في آلههم فاصبح آله طيبة يعرف آمون ـ رع فسخط كهنة معبد رع لتعاظم شهرة آمون ولأزدياد موارد معبده عـلى حساب مـوارد معبد الههم وانتقل السخط الى اوساط المؤمنين القدمـاء حتى بلغ درجة خـطيرة في عهـد الفرعـون امنحوطب الـرابع الـذي ارتقى العرش ولا يزال حدث السن (في الثانية عشرة من العمـر) فحاول هذا الفرعون بارشاد امه (تي) اتباع سياسة تهدف الى ايجاد التوازن بين سلطانه وسلطان كهنة آمون[37] فافتتح عهده بالاعتدال وسمّى نفسه باسم يحوي اسم آمون ثم أخذ يطالب

بتقديم مظاهر التقديس الى رع آله مدينة عين شمس واحتفظ بتمثال الاله بهيئة انسان له رأس الصقر الذي يعلوه قرص الشمس خلافاً لهيئة الكبش المألوفة فاعترف بالاله رع تحت اسم اتون الى جانب الاله آمون ورضى كهنة آمون بذلك وسمحوا للملك ان يبني معبداً لاتون في حرم الكرنك[٣٨] ثم اعلن الفرعون بعض صفات الاله الجديد حين سمّاه رع ـ حور ـ اختي أي الحرارة الكامنة في اتون[٣٩] فاتضح لكهنة معبد اتون عند ذاك اتجاه جديد في ديانة مصر الرسمية فاتسعت الهوة بينهم وبين الملك فبدأوا يدبرون المؤامرات التي تهدف الى القضاء عليه فاعلن الملك الحرب ضد آمون واستخدم العمال والجند لازالة معالم عبادته من مدينة طيبة ومن كافة انحاء الامبراطورية المصرية ثم غير اسمه من امنحوطب (أي آمون يعرف) الى اخناتون (أي المفيد لاتون)[٤٠] ثم بنىٰ عاصمة جديدة سماها اخيتاتون (أي أفق اتون) واسمها الحديث هو تل العمارنة وانتقل اليها بعد ان تعذر عليه البقاء في مدينة طيبة. وبنى في العاصمة الجديدة معبداً فخماً لاتون وجعله مكشوفاً بحيث تدخله أشعة الشمس الى كافة ارجائه. وهكذا نجح اخناتون في تفريد عقيدته الدينية الجديدة ولكنه لم يستطع فرضها على جميع المصريين او اقناعهم بالدين الجديد لتمسكهم الشديد بعباداتهم القديمة وخصوصاً اتباع آمون فكثر التذمر بين الناس في مدينة طيبة واستغلت المستعمرات مشاكل مصر الداخلية واعلنت الثورات من اجل الاستقلال ولم يستجب الملك لاستغاثة حكامه بسبب انشغاله في معالجة اسباب التذمر فانسلخت الاقاليم التي ضمت الى مصر فيما مضى بالحروب وظلت كذلك حتى توفي اخناتون واغلب الظن ان موته كانَ نتيجة مؤامرة دبرت لقتله وبموته عادت الاوضاع الى سابق عهدها في عهد الفرعون توت عنخ آمون الذي رجع الى طيبة واظهر ولاءه للاله آمون ولكهنته.

ودخلت عبادة الشمس الى بلاد الحثيين في آسيا الصغرى. ونستنتج من اسطورة حثية ان آله الشمس كان ملك الالهة واختص بالعدل لانه يشرف من عليائه على اعمال جميع الناس[٤١]. ويفهم من اسطورة اخرى ان آله الشمس يختص بالعالم السفلي الذي يمر فيه اثناء رحلته الليلية من الغرب الى الشرق[٤٢]. ويظهر ان كهنة هاتوساس اوجدوا مجموعة رسمية من الالهة ووضعوا على رأسها آلهة الشمس اريتا ملكة بلاد الحثيين والسماء والارض[٤٣]. ومما هو جدير بالملاحظة ان زوج آلهة الشمس هو آله الجو تشوب وليس آله الشمس.

وتمثلت عبادة الشمس بين الفرعين الشرقيين للأريني بآله ذكر[٤٤] عرف في معبد فدا في الهند باسم مترا وفي الديانة الزردشتية باسم مثرا. ويفهم من التراتيل الخاصة به وبالاله فارونا في الديانة الفدية انهما يظهران في النور السماوي اذ يظهر الاول في نور النهار وخصوصاً في ضوء الشمس ويظهر الثاني في ضوء القمر.

وانتقلت عبادة الشمس الى الاغريق باسم هيلوس[٤٥] وصوروه بشاب قوي البنية وسيم الطلعة له شعر متموج كثيف يعلوه تاج تنبعث منه اشعة الشمس ويسوق عربة تجرها خيول اربعة يحتفظ بها في اسطبل فخم. وتروي الاساطير الاغريقية انه يظهر في كل صباح من البحار الشرقية في عربته المتوهجة ثم يرتفع في الفضاء ويسوقها عبر السماء حتى ينزل فيها في المساء في البحار الغربية . وعندما يكون نائماً في الليل يحمل في زورق ذهبي اللون الى مكان شروقه ليبدأ رحلته اليومية المعتادة التي يرى في اثناءها كل شيء على الارض من عليائه. لقد نالت عبادة هذا الاله مكانة سامية بين الاغريق وخصوصاً في جزيرة رودس حيث اقيم له تمثال كبير جداً. هذا وقد سبق ان ذكرنا ان عبادة هليوس امتزجت بعبادة بعل في العصور الهلنستية في مدينة بعلبك.

ويتمثل الجانب الرابع لعبادة الطبيعة بتقديس القمر الذي عرفه السومريون باسم الاله نانا او نار وعرفه الجزريون

باسم الاله سن[٤٦]. وحظي هذا الاله بمكانة محترمة بين الالهة الاخرى وانتشرت عبادته انتشاراً واسعاً في الشرق الادنى القديم. وشيد له العراقيون القدماء معبداً في مدينة اور عرف بمعبد الافراح. اما في سورية فقد اختصت به مدينة حران كما اختصت به مدينة اريحة في فلسطين. وتروي الاساطير السومرية[٤٧] ان الاله نانا ولد من آله الجو انليل وآلهة الجو ننليل وتزوج هو من الالهة ننكال ورزق منها بولد سمّي اوتو (الشمس). والاله اوتو هو الذي يضيء الدنيا في النهار اثناء رحلته اليومية من الشرق الى الغرب مثلما يضيء ابوه نانا الدنيا في الليل اثناء رحلته في قفّة عبر السماء. واشتهر آله القمر بالحكمة وشؤون العدل.

وانتقلت عبادة القمر الى الكنعانيين باسم يرح[٤٨]. ونسبوا له زوجة هي الالهة نيكال وبنوا لهما معبداً فخماً في مدينة اريحة. وتشير نصوص اوغاريت الى آله باسم شهر او سهر[٤٩] سادت عبادته بين الآراميين. ويذكر ان موسى نبي العبرانيين الذين اعتنقوا عبادة يهوه تزوج في شبه جزيرة سيناء من بنت كاهن مدينة مدين الذي كان يعبد يهوه[٥٠]. وكان هذا الاله في الاصل هو آله القمر الذي عرف بين عرب الجنوب باسم ود. وكان اهل مدين يقدمون له القرابين والنذور في خيمة بسيطة.

وفي آسيا الصغرى عرف الحثيون هذا الاله بأسم ارما وعرفه الحوريون بأسم كوشح ولكن لا الحثيون ولا الحوريون اهتموا كثيراً بعبادته[٥١]. وعبد الفديون والزردشت القمر باسم فارونا[٥٢].

والمظهر الخامس لعبادة الطبيعة يتمثل بالعالم السفلي وما يتصل به من تقديس وعبادة لاله الموت. ففي الديانة السومرية كان هذا العالم مملكة تحكمها الالهة ايرشكيكال بالاشتراك مع زوجها زكال. وتروي الاساطير السومرية ان ايرشكيكال كانت في السماء ولكن الاله كر نزل بها الى العالم السفلي فصمم آله المياه انكي على انقاذها وبدأت المعركة بين الالهين ولكن نتيجة المعركة لم تعرف لان الرقيم الطيني لم يوضح ذلك. واغلب الظن ان الاله انكي هو الذي انتصر بدليل ما ورد في اساطير مماثلة اخرى. ففي اسطورة نزول عشتار الى العالم السفلي[٥٣] تنزل اينانا أم عشتار الى العالم السفلي لمقابلة اختها وعدوتها ايرشكيكال. وبعد ان تجتاز ابواب المملكة السبعة تقف عارية امام اختها آلهة الموت بحضور القضاة السبعة (الانوناكي) الذين يحكمون معها هذه المملكة. فيلقي هؤلاء القضاة عليها نظرة الموت فتموت ويبقى خادمها ننشيور حسب تعليمات سيدته بانتظارها لمدة ثلاثة ايام وثلاث ليالي. وفي اليوم الرابع ذهب الخادم لطلب النجدة من الالهة الاخرى فرفض انليل آله مدينة نبور ورفض نانا آله مدينة اور تقديم العون ولكن انكي آله مدينة اريدو بعث مع خادمين له بطعام الحياة وماء الحياة وطلب من الخادمين رش الماء على جثة اينانا ستين مرة وعند ذاك بعثت اينانا الى الحياة. وتروي الاساطير انها عادت الى الحياة ومعها زوجها دموزي في فصل الربيع حين كانت النباتات مخضرة من جديد بعد موتها في فصل الصيف. وقد خصصت مدينة كوتي المعروفة اليوم بتل ابراهيم لعبادة هذه الالهة وزوجها زكال[٥٥]. وسميت هذه المدينة بمدينة الاموات.

واغلب الظن ان الكنعانيين اخذوا هذه العبادة من السومريين في العراق فكان الاله موت[٥٦] عندهم يحكم العالم السفلي الذي ينزل اليه الاموات. وعرف هذا الاله عند الفينيقيين بأسم راشيف أي المدمر كما عرف باسم هوردن أي صاحب الحفرة أي القبر.

وفي مصر القديمة كان اوسيرس آله الموت[٥٧] يمارس وظيفة آله الشمس في عالم الاموات ويحاكم ارواح الموتى في قاعة العدل، وفي هذه القاعة تعقد المحكمة جلستها برئاسة اوسيرس الذي يظهر جالساً على عرش ويقف خلفه اولاده موريس وايزيس ونفشايس وتقف الى جنبه الالهة الثمانية المذكورة اسماؤهم في اسطورة الخليقة الخاصة بمدينة عين شمس. ويقوم انوبس بوصفه كاتب المحكمة بمساعدة نوت

باحصاء اعمال الميت ووزنها في ميزان فيضع قلب الميت في كفة ويضع ريشة تمثل الحقيقة في كفة اخرى ثم يعلن نتيجة الوزن فاذا حكم على الروح بانها مذنبة وأيد ذلك اعضاء المحكمة هجم عليها وحش له رأس تمساح واكلها. اما اذا كانت الروح محسنة في دنياها فتدخل في جنة ألو حيث تتمتع بالافراح والمسرات وتعيش على الشجرة المقدسة وتشرب الماء العذب غير ان كتاب الاموات يوصي بتزويد المتوفى بمقادير كبيرة من مؤنة الطعام والشراب والادوات.

وفي الديانة الاغريقية يحكم الاله هيدس وهو ابن الاله كرونوس (الزمن) والالهة ريا (الارض) وأحد الالهة العظمى في اولمبس[٥٨] العالم السفلي الذي تنزل اليه ارواح الموتى بالعدل. والاله هرمس هو رسول الالهة الاولمبية الذي يقود الارواح الى هذا العالم. وتروي الاساطير الاغريقية ان آلهة الحب افروديتي اشعلت نار الحب في قلب هيدس رغبة منها في اظهار سلطانها في العالم السفلي فاحب هيدس الالهة العذراء برسيفون[٥٩] بنت الالهة ديميتر من زوس فلما خطبها من ابيها لم يقبل ولم يرفض فذهب هيدس في عربته التي تجرها اربعة خيول سوداء اللون واختطف الفتاة من المرعى ونزل بها الى مملكته في عالم الاموات. ولم تسعد البنت في حياتها الزوجية ولم تأكل شيئاً طيلة مدة اقامتها معه. ولما علمت امها بخبر الاختطاف اوقفت نمو النباتات فذبلت الحقول والمراعي وصممت على استمرار الجفاف إلا اذا اعيدت اليها ابنتها فاضطر زوس الى ايفاد هرمس ليستدرك هيدس الامر ويعيد الفتاة الى امها قبل ان يموت البشر وتخسر الالهة النذور والقرابين. وقبل ان يوافق هيدس على اعادة الفتاة اقنعها بان تاكل قليلاً من الرمان. ولما اكلت من طعام الاموات اصبحت ملزمة بقضاء بعض شهور السنة وهي شهور فصل الصيف في العالم السفلي. واطلق الاغريق اسم الاله هيدس على مملكة الاموات تحت الارض ايضاً. وكانت الارواح في رأيهم تسكن في هذه المملكة في جنان خضراء اذا كانت محسنة في دنياها. اما اذا كانت مسيئة فمصيرها وادي الظلمات.

وهنالك آلهة اخرى كانت وظائفها تتشابه في الوطن العربي وفي بلاد اليونان واغلب الظن ان هذا التشابه هو نتيجة الاتصال الحضاري. ومن امثلة هذا التشابه ما ورد في اسطورة الخليقة عند السومريين وقدماء المصريين والاغريق. فالاسطورة السومرية[٦٠] تذكر ان نامو آلهة المياه الازلية هي اقدم الآلهة وانها خلقت آنو آله السماء وكي آله الارض وباتحادهما ولد انليل آله الجو وننليل آلهة الجو. ووجد انليل نفسه يعيش في بيت مظلم بين ابيه في السماء وأمه في الارض فتزوج ننليل وباتحادهما ولد انانا آله القمر ليضيء بيت والده في الليل وتزوج نانا من الآلهة ننكال فولد اوتو آله الشمس الذي اضاء الدنيا في النهار اكثر مما فعل والده في الليل.

وتذكر الاسطورة ان الآلهة ننكال ولدت ايضاً الآلهة اينانا (عشتار) والآلهة ايرشكيكال التي اختصت هي وزوجها نركال بحكم مملكة الاموات في العالم السفلي بما فيه من عفاريت وشياطين بينما تزوجت الآلهة اينانا من دموزي الذى يموت في كل سنة مرة واحدة في فصل الصيف ليعود الى الحياة في فصل الربيع. وتذكر اساطير اخرى ان انكي اله المياه تزوج ننكي الهة المياه وباتحادهما ولد مردوخ الذي اصبح سيد الآلهة في زمن حمورابي. وولد لمردخ ولد هو نابو اله الكتابة وامين مجلس الالهة عندما تعقد اجتماعاتها.

وتذكر الاساطير المصرية القديمة[٦١] ان نون اله المياه الازلية هو اقدم الارباب وهو الذي خلق اتوم آله الشمس الذي خرج من هذه المياه واستقر على تل الخليقة وعطس الاله اتوم فخرج منه شو آله الهواء وتفنوت آلهة المطر وباتحادهما ولد جيب آله الارض ونوت آله السماء وباتحاد هذين الاخيرين ولد الاله اوسيرس وزوجته ايزيس والاله سيث وزوجته نتايس.

وتروي الاساطير الاغريقية[٦٢] ان الارض والبحر والهواء كانت مختلطة ببعضها في بادىء الامر في عالم غير منتظم الشكل يحكمه الاله خوس بالاشتراك مع زوجته نوكس آلهة

الظلام وبعد زواجهما ولد الاله ايروبس فطلبا منه العون لانارة العالم فاغتصب عرش والده وحل محله ثم تزوج امه فولد ايثر آله النور وهميرا آلهة النهار وبزواج هذين الالهين ولد ايروبس آله الجمال وتعاون الاب والام والابن لخلق بونتس آله البحار وجيا آلهة الارض. ثم خلقت جيا اورانوس آله السماء وتزوجها فولد لهما عدد من العمالقة ذوي العين الواحدة والجبابرة ذوي المئة يد. ويطلق الاغريق على هؤلاء اسم التيتيان. وكان الاب اورانوس يخاف بأس اولاده فردهم الى باطن الارض وسجنهم فيها فاستنجدت جيا بالتيتيان ولبى كرونوس اله الزمن وهو اصغر الابناء نداء امه فتقاتل مع والده وقطع ذراعه بمنجل واستولى على ملكه وحكم الدنيا هو وزوجته ريا آلهة الارض. وقيل لكرونوس ان أحد أبنائه سيغتصب العرش منه مثلما فعل هو بأبيه فقرر افناء من يولد منهم فبلع ديميتر وهستيا وهيرا وبوسايدون وهيدس. ولما ولد الطفل زوس جاءت امه بحجارة ولفته كالمولود فابتلعه كرونوس بدلاً من الوليد زوس ثم اخفت الام طفلها زوس في كهف دكتيا بجزيرة كريت. ولما كبر زوس اعلن الحرب على والده واجبره على اخراج اخوته الخمسة الذين بلعهم وكذلك الحجارة التي القمتها له امه بدلاً منه فوضعت الحجارة في مهبط الوحي في مدينة دلفاي. واقتسم زوس هو واخوته حكم العالم فانتخب هو لحكم السماء والارض بالاشتراك مع زوجته هيرا واصبح بوسايدون آله البحر وهيدس آله العالم السفلي وهليوس آله الشعر والموسيقى والرقص وايرس آله الحرب وهنستوس آله النار وارتمس آله القمر واختص بالولادة والصيد واثنيا آلهة الحضارة وافروديتي آلهة الحب وهستيا آلهة الشؤون العائلية وديميتير آلهة الزراعة وهرمس رسول هذه الالهة الاولمبية ودليلاً للارواح في نزولها الى العالم السفلي.

يظهر مما تقدم ان نامو آلهة المياه الازلية عند السومريين تطابق الاله نون عند المصريين وان آنو آله السماء عند السومريين يطابق الالهة نوت عند المصريين والاله زوس عند الاغريق والاله جوبتر عند الرومان وان الالهة كي آلهة الارض عند السومريين تطابق الاله جيب عند المصريين والالهة ريا عند الاغريق وان انكي آله المياه في الديانة السومرية يطابق الاله تفنوت في العقائد المصرية والاله بوسايدون في العقائد الاغريقية. اما الاله نابو عند السومريين فيطابق الاله انوبس عند المصريين والاله هرمس عند الاغريق. اما الوظائف المتشابهة للالهة الاخرى فقد ذكرنا خصائصها في السطور السابقة. ونود ان نشير هنا الى وجود عدد آخر من الالهة الصغيرة ذات الاهمية الثانوية او ذات الطابع الاقليمي ولا نرى موجباً لذكرها نظراً لضعف صلتها بالموضوع.

الزواج بين الالهة صفة بارزة في الديانات القديمة ويتضح من اساطير الخليقة ان لكل آله ذي شأن عظيم في حياة اولئك الذين عبدوه في الوطن العربي وآسيا الصغرى وبلاد اليونان والرومان زوجة تشترك معه في مهام وظيفته. وجرت العادة ان يحتفل الناس بهذا الزواج المقدس في ايام معينة من السنة يقدمون فيها النذور والقرابين الى الالهة ويرافق ذلك القيام بمراسيم وطقوس خاصة. فالسومريون في مملكة اشنونا كانوا يحتفلون بزواج الاله باو بالالهة نورتا. وهناك ختم اسطواني[٦٣] عثر عليه اثناء التنقيبات الأثرية في تل اسمر بمحافظة ديالى يوضح تفاصيل هذا الزواج حيث نقشت عليه صورة سرير ينام عليه الاله والالهة في حالة زواج.

واحتفل السومريون ايضاً بزواج الاله دموزي بالالهة اينانا. واستمرت هذه الاحتفالات لدى الجزريين في العراق باسم تموز وعشتار. وكان الكنعانيون يحتفلون بزواج الاله ادون بآلهة عشتار وبزواج الاله عليان بعل بالالهة عناة في ايام خاصة تكثر فيها الافراح. وكان الحثيون يحتفلون بزواج آله الجو تشوب وآله الشمس ارينا. وفي مصر كانت الاحتفالات تقام في معبد ادفو تبركاً بزواج الاله حوريس بالاله ايزيس او متمور. وفي بلاد اليونان كان الناس يعيّدون في العهود التي سبقت الهلنيين بزواج اريادني. وفي العصور الهلنية كانت

الافراح تعم في عيد زواج الاله زوس والالهة هيرا وزواج الاله هيدس والالهة كور. واقتبس الرومان عادة الاحتفال بزواج الالهة من الاغريق.

وفي بعض الاحيان كان الملك او الكاهن الاعلى للمعبد ينوب عن الاله فيتزوج من فتاة كاهنة عذراء زواجاً حقيقياً. وارتبط هذا النوع من الزواج بالعقائد الدينية واصبح جزءاً من المراسيم الكهنوتية فالسومريون في العراق كانوا يحتفلون في اول يوم من السنة الجديدة التي تبدأ بشهر نيسان بزواج الاله دموزي والالهة اينانا. ويرشح كهنة المعبد في هذا اليوم فتاة عذراء نذرت نفسها لخدمة المعبد لتكون عروس الملك. وفي هذا الزواج يمثل الملك دور الاله بينما تمثل الفتاة الكاهنة دور الالهة.

والغاية من الزواج والاحتفال به هو التبرك بالسنة الجديدة لزيادة الانتاج الزراعي. وفي احتفالات اكيتو البابلية في رأس السنة الجديدة كان الناس في بابل يحتفلون بافراح بعث مردخ (تموز) والتقائه بزوجته عشتار. وكان الملك البابلي الذي يمثل دور الاله مردخ يتزوج في اليوم العاشر من الايام المخصصة لهذا العيد من كاهنة عذراء تمثل دور الالهة عشتار. وفي مصر كانت الافراح تقام احتفالاً بزواج الفرعون باعتباره حوريس من الالهة ايزيس او حتحور. وفي معبد زوس في مدينة طيبة بمصر كان الكاهن ينوب عن الاله زوس في زواجه من فتاة تنوب عن الالهة هيرا[24]. وفي معبد الاله اتس في فريجية بآسيا الصغرى كان الكاهن نفسه يسمى اتس ويتزوج كاهنة تنوب عن الالهة سبيلة. وفي المهرجانات الاللوسية شملت الافراح مراسيم خاصة بزواج زوجة الرئيس الاعلى للدولة الاثينية بالاله ديونيسوس. وكانت الملكة في هذا العيد تقرب نفسها الى رمز الاله لتوحد الدولة الاثينية ولتزيد في رخائها. وكانت نساء اثينا في هذا اليوم يحملن رمز الاله ديونيسوس في مسيرة عامة لزيادة خصبهن.

هذه الاحتفالات والاعياد بزواج الالهة او من ينوبون عنها انبثقت كلها من الايمان بدور اله الخصب دموزي وشريكته اينانا (تموز وعشتار) في العراق وهي عقيدة تمثل الدورة الزراعية التي تزدهر في فصل الربيع وتذبل في فصل الصيف. وقد انتشرت من العراق الى اقطار اخرى في الوطن العربي كما انتقلت الى آسيا الصغرى وقبرص وجزر بحر ايجة وشبه جزيرة اليونان وصقلية وبلاد الرومان. وقد اتخذت صوراً مختلفة في التفاصيل ولكن الاساس هو واحد. ومن المحتمل ان تكون هذه العقيدة السومرية قد امتدت جذورها في عقائد عصر فجر التاريخ او عقائد اواخر عصور ما قبل التاريخ في العراق.

ويظهر من الدراسات المقارنة للديانات في العصور التاريخية في البلاد العربية وفي اقطار حوض البحر المتوسط غير العربية ان معابد الالهة الاناث كانت تمارس فيها اقوى التأثيرات في العواطف الدينية لانها تبعث شعوراً بالرقة والحنان لدى المؤمنين بها.

لقد لعبت ايزيس هذا الدور في مصر وفي بلاد الرومان ولعبته اثينة في بلاد اليونان. وقد تلعب الالهة الانثى دوراً مناقضاً لهذا فتظهر قاسية وترغب في سفك الدماء واثارة الحروب كالالهة هيرا التي سعت كما يقول هومر اكثر من مرة الى عرقلة السلم بين اسبارطة وطروادة. وقد تشجع الالهة الانثى على العفة والطهر في العلاقات الزوجية وقد تكون مصدراً للمراسيم الخليعة في بعض الاحيان كما في آسيا الصغرى وكريت وقبرص والجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان.

ومن اقدم الامثلة في العصور التاريخية عبادة الالهة الاناث اينانا (او عشتار) في اريدو وفي غيرها من المدن العراقية القديمة. وقد رفع الآشوريون من مقامها حتى اصبحت عندهم الثانية في الاهمية بعد آلههم آشور واعتبروها آلهة الحرب وسلحوها في مشاهدهم الفنية بالسيف وبالقوس والسهم.

وبالرغم من هذه التأثيرات العاطفية القوية في عبادة

الالهة الاناث فهي تظهر في معتقدات معظم الاقوام القديمة النازحة من شبه جزيرة العرب ثانوية الاهمية وتمثل منزلة ادنى من منزلة الاله الذكر ولعل هذه الظاهرة يمكن ان تفسر في بروز دور الرجال اكثر من دور النساء لدى تلك الاقوام. فالقمر هو الاله الرئيسي عند تلك الاقوام في دور بداوتهم. والاله ادد اورمانو او بعل هو الاله المعظم لدى الآموريين[٦٦] وورث الكنعانيون عبادته من الآموريين وسموه الاله ايل[٦٧] وقرنوه بزوجة سموها الالهة عاشرة. وانتقلت عبادة الاله بعل الى الآراميين باسم ادد او ريمون ونسبوا له زوجة سموها اتارغاتس[٦٨]. وعبد الآراميون عدداً آخر من الارباب الذكور مثل ايل وبعل وبعل شمين وعليان بعل. وفي العراق ورث الجزريون من السومريين عبادة الاله الذكر مثل آن وانليل وسن (نانا) وشمش (اوتو) وتموز (دموزي) وننكرسو وننورتا ونركال وآشور ومردخ ونابو وغيرهم.

وكثرت بين العرب المشركين عبادة الاله الذكر مثل هبل وسواع ويغوث ويعوق ونسر ومناف وسعد وجريش ورحب وذريح وعوض وعوف وقزح وغنم ونهم واسافة وذي الخصلة وذي الكفين وذي الشرى وذي الرجل والاقيصر ويعبوب والاسحم والشارق والعبعب والاشهل وعميانس وياليل والمنطبق وصلال واول. اما الاناث من الالهة فقليلة العدد جداً واهمها اللات والعزى ومناة ونائلة ورضي[٦٩]. واكتسب الاله يهوه وهو آله ذكر عند العبرانيين وخصوصاً في المناطق الشمالية صفات الاله بعل الزراعية[٧٠]. وتبرك العبرانيون باسم الاله بعل حتى انهم سموا اولادهم باسمه فالملك شاؤول مثلاً سمى ابنه اشبعل[٧١] أي رجل بعل والملك داود سمى ابنه بعل يداع[٧٢] أي بعل يعرف.

ويظهر من الاساطير المصرية القديمة ان معظم الارباب اهمية في شؤون البشر هم ذكور مثل نون اله المياه الازلية واتوم آله الشمس ويسمى رع او خفرع او حوريس ومثل اوسيرس اله الموت وحابي آله النيل وشو آله الجو وجيب آله الارض ومين آله الحياة العائلية وتحوت آله الحكمة والسحر وآمون الاله الخالق في طيبة وفتاح الاله الخالق في ممفس. ومعات آله الحقيقة. ومن الالهة الاناث ايزيس آلهة الامومة وحتحور آلهة الحب وفوت آلهة السماء وتفنوت آلهة الامطار ونايث آلهة الصيد.

وفي آسيا الصغرى نلاحظ اهمية متساوية بين الذكور والاناث من الالهة في منحوتات بوغاز كوي او في هاتوساس[٧٣] وفي رسائل تل العمرنة التي تبادل بها ملوك الحثيين وملوك مصر.

وفي شبه جزيرة اليونان نجد ذكوراً اكثر من الاناث بين الالهة الاولمبية التي تحكمت بشؤون الكون والخلق اذ يقف زوس وهو آله ذكر على رأس المجموعة الاولمبية لانه آله الكون والرياح والامطار[٧٤] ويعاونه عدد من الارباب مثل يوسايدون (آله البحر) وهيدس (آله العالم السفلي) وهيلوس (آله الشمس والشعر) وابولو (آله الموسيقى) وايرس (آله الحرب) وهفستوس (آله النار) وهرمس (رسول مجمع الالهة). اما الاناث فهن ارتمس (آلهة الولادة) وديميتر (آلهة الزراعة) وهتيا (آلهة الحياة العائلية) واثينة (آله الحضارة) وافروديتي (آلهة الحب والجمال).

وتعلق الرومان كثيراً بجوبتر آله الامطار وبالمريخ آله الحرب وبزحل آله الزراعة وبعطارد آله التجارة وبهركليس آله الافراح. وهؤلاء جميعاً هم ارباب ذكور. اما الالهة الاناث مثل يونو آلهة الزواج ومنيرفا آلهة الحكمة وفينوس آلهة الحب والجمال وديانا آلهة الولادة فكن أقل شأناً.

ومما يجدر ذكره ان الوثنية القديمة تخلو من عبادة إلهة عذراء. والمألوف ان يكون لكل إله زوجة هي إلهة تساعده فيما يشرف عليه من شؤون الكون والحياة.

وتشير الدراسات المقارنة للديانات القديمة في الوطن العربي واقطار حوض البحر المتوسط المجاورة له على وجود شبه عام في الاساطير وبدء الخليقة وولادة الآلهة وزواجها وتشاورها في الامور المهمة والمراسيم الخاصة بدفن الاموات والعالم السفلي والقرابين والنذور والصلوات والاعياد والاحتفالات والاصنام والمعابد. ومع كل هذا توجد فروق في

التفاصيل. فالاساطير السومرية والجزرية والمصرية القديمة والاغريقية تشترك في العناصر الرئيسية لخلق العالم وولادة الآلهة وحروبها وعالمها السفلي وموت وبعث إله الخصب. وتشترك الاساطير السومرية مع الاغريقية في ذكر حادثة الطوفان(٧٥) كما تشترك الملاحم السومرية والاغريقية في التمجيد بمآثر الافراد للدولة. وتتشابه هذه الديانات الوثنية بالشرك والاعتقاد بآلهة متعددة تتصف بصفات بشرية وبالخلود وبالموت المؤقت السنوي لإله الخصب. غير ان بعض الديانات في الوطن العربي افردت عبادة خاصة بإله معين وسط الاتجاه العام للشرك كتفريد اخناتون للإله اتون وتفريد حمورابي للاله مردخ وتفريد موسى للاله يهوه ولا نجد اثراً لهذا التفريد عند الحثيين والحوريين والاغريق والرومان. وفي بعض اقطار الوطن العربي القديمة اتصف رئيس الدولة بالقدسية لانه يمثل الاله على الارض كما في العراق وفي بعض الاحيان بالالوهية كما في مصر(٧٦). اما الاغريق فلم يضفوا أية صفة مقدسة او إلهية على حكامهم وملوكهم اثناء حياتهم ولكنهم عبدوا ابطال تاريخهم بعد موتهم. اما الرومان فقد ادرجوا اسم بعض اباطرتهم في قائمة الآلهة وكانوا ينشدون من وراء ذلك هدفاً سياسياً هو الابقاء على ولاء الولايات للامبراطورية وتوطيد دعائم الحكم الروماني فيها. وهذه العبادة لم تستلزم تقديم الصلوات. وعبادة الاباطرة كانت في جوهرها تعني احاطتهم بمظاهر التعظيم والتكريم مع المبالغة في هذه المظاهر.

وتتصف الآلهة في عموم المعتقدات الدينية القديمة بالعدل والخير والرحمة وحماية الافراد والدولة من الاخطار ومع ذلك تظهر في البعض منها قوى الشر والدمار في العواصف والفيضانات والزلازل والامراض والقحط. وكانت العقيدة الدينية لدى القدماء قوة اجتماعية وسياسية وهي الاطار العام لكل علاقة اجتماعية ولكل تنظيم عائلي وحكومي وظلت هذه العقيدة محافظة على جوهرها في اقطار الوطن العربي بينما بدأت التيارات الفلسفية الاغريقية تدك قواعدها منذ عصر بركلس في القرن الخامس قبل الميلاد ولذلك كانت علاقة الفرد بالآلهة وتعصبه لها اقوى في الوطن العربي مما كانت عليه في بلاد اليونان ففي بعض اقطار الوطن العربي كان الفرد يوصف عبدالاله ومثال ذلك عبد مناف وعبدالعزى اما عند الاغريق فان غضب الآلهة لا ينصب على الفرد بل على المجتمع كله ويتجنب الاغريقي هذا الغضب بمراسيم التطهر والقرابين والترانيم.

ان تسمية الطفل بأسم الإله كانت شائعة في الوطن العربي لينال المولود بركات الآلهة والامثلة على ذلك كثيرة منها نرام سن وآشور بانيبال وشمي ادد وآشور ناصر بال في العراق وعليا بعل في سورية وهاني بعل (هانيبال) في قرطاجة وامنحوطب واخناتون ورعمسيس في مصر وفعل الحثيون والاغريق مثل ذلك وسموا اطفالهم باسماء الآلهة او اسماء مركبة منن اسماء الآلهة مثل تلبينو في الاناضول ومثل ديمتريوس وابولو دورس وهيرا دوتس في بلاد اليونان.

وهننناك شبه عام في عقائد القدماء بشأن الآخرة وبشأن استمرار وجود الروح بعد الموت في الوطن العربي والاقطار المجاورة له. وقد وصف بعضهم كالسومريين عالم ما بعد الموت بعالم مظلم ومرعب وكئيب لا فائدة فيه يقع تحت الارض ويحكمه زوج من الآلهة وله حرس خاص. ويهم هذا العالم السفلي برأي السومريين الإله نركال وزوجته ايرشكيكال وبرأي الكنعانيين الإله موت وبرأي الفينيقيين الإله راشيف اوهورون وعند المصريين الإله اوسيرس وعند الاغريق الإله هيدس.

وفي مجال النذور والقرابين نلاحظ ممارسات متماثلة في الوطن العربي ومجموعة الجزر الايجية وبلاد اليونان والرومان من حيث النوع والغرض ومراسيم التقديم، ففي العهود الاولى نجد حيوانات مختلفة وحشية واليفة تقدم الى المذابح وقدمت نذور غير دموية كالحبوب الغذائية والفواكه والعسل والزيوت واللبن ومنتوجاته.

وكان تقديم الخمور للآلهة في المعابد مباحاً في المناسبات الدينية فالإله شمش كان يشترك مع المتعبدين في تناول الخمرة

في الاعياد الدينية. ويذكر كتاب العهد القديم ان الإله يهوه كان يشرب الخمرة[٧٧]. ونلاحظ نفس الشيء في عبادات السومريين وقدماء المصريين والاقوام الوافدة من شبه جزيرة العرب. وكان هيدس إله العالم السفلي عند الاغريق يفضل الخمرة على غيرها من النذور[٧٨]. وكان الاغريق في اعياد ديونيسوس يشاركون الإله باخوس في شرب الخمرة ويسرفون في شربه.

وفي اقطار الوطن العربي كان كهنة المعابد يحرقون البخور لغرض التطهر عند تقديم القرابين ولم يعرف الاغريق هذا الشيء إلا بعد العصر الهوميري وتعلموه من بابل ومن غيرها. وكانت الحيوانات المفضلة للذبح قرباناً للآلهة هي الاكباش والابقار والثيران والماعز والغزلان والابل. اما الخنازير فقد حرم اكل لحمها في المجتمعات الجزرية كما حرم ذبحها للآلهة. ولكن الاغريق كانوا يأكلون لحمه بصورة اعتيادية ويذبحونه للآلهة. اما الخنزير البري فكان محرماً اكل لحمه وذبحه في معابد المستوطنات الاغريقية في جزيرة كريت وآسيا الصغرى وبلاد اليونان نفسها. ان اكثر القرابين خطورة في تاريخ الديانات القديمة هي القرابين البشرية. وقد عرف هذا النوع في بلاد اليونان في عهد الاخيين ويذكر هومر ان الملك اغا ممنون ذبح بنته اخجينيا قرباناً للإله زوس لتهب الرياح الساكنة وتدفع السفن الشراعية الاغريقية في طريقها الى طروادة. وقد أثار الملك بعمله هذا غضب زوجته كلتمنسترا فانتقمت منه. وكان الاغريق يقدمون قرباناً آدمياً الى الإله زوس اذا اصابهم قحط شديد[٧٩]. ويذكر ان بعض الافراد الرومان قدموا انفسهم قرابين للآلهة واستمرت هذه العادة حتى نهاية القرن الاول للميلاد اذ صدر في سنة ٩٧ميلادية قانون بتحريمها. ولم تمارس عادة ذبح البشر قرباناً للآلهة في العراق القديم قط.

وفي بعض الاحيان كان القربان يقدم للآلهة فديةً لحياة مذنب ارتكب ذنباً والآلهة تقبل ذلك وتصفح عن ذنب المذنب وفي حالات اخرى كان القربان يقدم فديةً لحياة مريض مشرف على الهلاك[٨٠]. وهناك نوع آخر من القرابين تعرف بقرابين القسم. وقد عرف في بعض اقطار الوطن العربي ونقله الاغريق عنهم الى بلادهم فعندما يذبح الحيوان بعد اداء القسم يقول الطرفان المتعاهدان او المتعاقدان ان مصير هذا الحيوان المذبوح سيكون مصير كل من يخالف قسمه. وعلى سبيل المثال نذكر القسم الذي أداه ماني ايلو حاكم ارباد للملك الآشوري ادد نيراري. اذ قال بعد ان ذبح كبشاً: هذا الرأس ليس رأس كبش بل رأس ماني ايلو وابنائه ورجاله العظام وبني قومه فاذا خالف ماني ايلو قسمه بقطع رأسه مثل رأس هذا الكبش[٨١].

اما الاغريق فكانوا يذبحون الحيوان ويقولون ان نفس المصير يلقاه كل من يحلف زوراً. ويسكبون الخمرة من اناء ويقولون ان من ينكث قسمه سيفرغ دماغه كما تفرغ الخمرة من هذا الاناء[٨٢]. وهناك غرض آخر من الضحية استخدم فيه القربان للفأل والتنبؤ بالغيب فبعد ان يذبح الحيوان ينظر السحرة الماهرون في كبده واحشائه لتفسير مستقبل الانسان. ان هذا النوع من القرابين كان ممارَساً في الوطن العربي. اما في بلاد اليونان فلم يكن معروفاً قبل ايام هومر بل تعلمه الاغريق من البابليين وغيرهم.

ان استخدام الكهوف والملاجىء الصخرية، والاماكن المرتفعة في الهضاب والجبال هو ظاهرة اشتركت فيها اقطار الوطن العربي والاقطار المجاورة له. ففي العراق لم تكن المعابد معروفة في العصور الحجرية القديمة لان الناس كانوا يعبدون آلهتهم على قمم الجبال او في الكهوف او بالقرب من الينابيع وسواحل الانهار ثم في البيوت الخاصة. وعند قدماء المصريين كانت الينابيع والجبال تؤله او تتخذ اماكن للعبادة[٨٣]. وعبد الاموريون عموداً كانوا يقيمونه في الكهوف بجوار مذبح من الحجر[٨٤]. وأخذ الكنعانيون كثيراً من العقائد الدينية ممن سبقهم من الاموريين مثل العبادة في الاماكن المرتفعة[٨٥] وكان عندهم مجمع للآلهة فوق جبل عال يقع في شمال البلاد يعرف باسم ايليم أي المقدسين[٨٦] وأخذ العبرانيون من الكنعانيين مجموعة من الطقوس والمراسيم القديمة التي شملت عبادة الاعمدة في الاماكن المرتفعة. واتخذ

الحثيون من المرتفعات الصخرية مثل يازيليكايا اماكن للالتقاء بالارباب واكثر الجبال قدسية لدى الحثيين هو جبل حازي المعروف عند الاغريق بجبل كاسيوس الذي يمتد على سواحل البحر المتوسط الشمالية الشرقية وفي الجزر الايجية وجدت اقدم المخلفات الدينية في الكهوف مثل كهف امنسوس الذي ذكره هومر في الالياذه حيث كانت الآلهة ايليثيا تعبد منذ العصر الحجري الحديث وحتى بداية العصور الميلادية[٨٧]. ومن الكهوف المقدسة الاخرى عند المينونيين في جزيرة كريت كهف نحرو وكهف ايدا وكهف كاماريس وكهف دكتيا. وفي العهد المينوني المتوسط ظهرت العبادات فوق الجبال مثل جبل جوكتاس القريب من كنو سوس[٨٨]. وفي الكهوف وعلى قمم الجبال عبد الايجيون الاعمدة والاشجار والآلهة الام وآلهة الجبال وآلهة الحرب ولا يعرف ما اذا كانت هذه الارباب جميعها آلهة واحدة ذات وظائف متعددة او انها آلهة مستقلة. اما في شبه جزيرة اليونان فقد نشأت الديانة المايسينية من الديانة المينونية او انها ظهرت بصورة مستقلة ولكنها كانت قوية الصلة بها من جوانب كثيرة في العصور التي سبقت استقرار الهلنيين. وما نعرفه عن معابد قمم الجبال ازداد بعد الحصول على صورها المنقوشة على قطع الحلي التي اكتشفت في مواقع الآثار في جزيرة كريت وفي مدينة مايسيناي. وفي هذه الحلي تظهر الجدران المحيطة بالمعبد وفي كثير من الاحيان يمثل المعبد بباب حجري تنتشر فوقه اغصان مورقة ذات ثمار وغالباً ما يظهر عمود واقف في المشهد واحياناً يحل محل العمود حجر منتصبة او جبل مرتفع، ان الاعمدة كانت احياناً تجسيداً للالهة او رموزاً لها. وقد وصلتنا من مخلفات الآثار في كريت ومايسيناي مشاهد كثيرة لأوثان بهيئة اعمدة ترمز لإله وقد نرى بين وثنين من هذا النوع عابداً يرفع يديه الى السماء في حالة دعاء. ويتضح من هذا ان عبادة الاوثان وتقديسها كانت من الامور البارزة والسائدة في العصور المينونية والمايسينية[٨٩].

اما المعابد بمعناها الديني الكامل أي بوصفها مباني مشيدة مستقلة خاصة بامور العبادة كالصلاة وتلاوة الترانيم والمراثي وتقديم النذور والقرابين واقامة الاحتفالات والافراح فلم تظهر بين الجزريين الغربيين ولا في الجزر الايجية ولا في شبه جزيرة اليونان بل ظهرت في العراق[٩٠] في عصر حلف ويعود تاريخها الى نحو سنة ٤٨٠٠ قبل الميلاد ان لم يكون ظهورها قد بدأ في قرية الصوان قبل هذا التاريخ. ففي انقاض قرية كورا في محافظة نينوى وجد المنقبون بقايا معبد في الطبقة التاسعة عشرة يتألف من عدة غرف اكبرها هي غرفة العبادة التي بلغت مساحتها ١٥ر٨×٣متراً. وبنيت على جانبي هذه الغرفة غرفتان صغيرتان وثلاث غرف اخرى الى الجنوب منها. ووجدت في النهاية الشرقية من غرفة العبادة دكة المذبح التي خصصت للنذور والهدايا والاضاحي التي تقتضيها الطقوس الدينية ويستدل على ذلك من وجود مثيلات لها في معابد العصور التاريخية. اما الضلع الشمالي من هذه الغرفة فقد توسطته حفرة المحراب لعرض تماثيل الآلهة التي يقف امامها المتعبدون. اما المدخل الرئيسي للمعبد فكان في الجدار الغربي الطويل. والقادم من الباب الرئيسية الى هذا المدخل يمر في غرفة صغيرة ثم يدخل ساحة مكشوفة ثم يدخل غرفة العبادة بعد ان يدخل غرفة انتظار.

وفي قرية الاربجية في محافظة نينوى اكتشفت بعثة اثرية انكليزية[٩١] معابد او مزارات مستديرة الشكل كانت تعلوها قبة وتتصل بمدخل مستطيل الشكل. وتعود هذه المعابد الى عصر حلف. وكشفت مديرية الآثار والتراث العراقية[٩٢] في جنوب القطر عن بقايا اقدم المعابد في الطبقة السابعة في اريدو. ويعود هذا المعبد الى عصر العبيد ويرقى زمنه الى نحو ٤٥٠٠ قبل الميلاد. ويظهر ان هذا المعبد شيد باللبن على مصطبة صغيرة وطليت جدرانه بطلاء ابيض اللون من الجص ويتألف من غرفة عبادة رئيسية مستطيلة لاقامة الشعائر الدينية وفي احدى نهايتيها شيدت دكة المذبح وقدمة القرابين وبنيت على كل جانب منها خمس غرف. وكان الزائر للمعبد يرتقي سلماً من تسع درجات صغيرة ثم يدخل من غرفة انتظار الى

غرفة العبادة. وظهرت في هذا العصر معابد اخرى في شمال وجنوب العراق ثم كثرت في العصور اللاحقة وشيدت الى جوارها الزقورة اعتباراً من عصر الوركاء.

وتتصف المعابد العراقية في دور اكتمالها بعدة خصائص اهمها بناء جدران المعبد الرئيسية نحو الاتجاهات الطبيعية الاربعة وتقوية الجوانب الخارجية بالدعائم وبناء المدخل الرئيسي في الضلع الطويل وبناء دهليز يوصل بين المدخل والساحة المكشوفة التي تنتهي بغرفة انتظار ثم بغرفة العبادة حيث يوجد المحراب الذي توضع فيه اصنام الآلهة وحيث توجد قدمة القرابين ودكة المذبح. وفي بعض الاحيان وجد في ساحة المعبد بئر او حوض ماء استخدم لاغراض التطهر المطلوبة في بعض المراسيم. وتمتد على اطراف الساحة المكشوفة غرف لايواء تماثيل الآلهة الاخرى او لحفظ السجلات المهمة او لاقامة الكهنة او لخزن حاجات المعبد. ومما يلاحظ في هذه المعابد ان جميع الابواب في اغلب الحالات كانت تنتظم على محور مستقيم بحيث يتمكن الزائر من رؤية اصنام الآلهة التي هي في المحراب.

وبنيت المعابد لأول مرة في فلسطين في العصر الحجري المعدني[٩٣]. ويظهر من بقايا المعابد في اريحة وتل الجزر ومجدو انها كانت مستديرة الشكل. واستخدم الاموريون في بلاد الشام التلال المرتفعة لعباداتهم وأخذ الكنعانيون منهم التعبد في الاماكن العالية ولكن في اوائل الالف الثالث قبل الميلاد بنوا معابد صغيرة من غرفة واحدة لها باب في الضلع الطويل وفيها مذبح صخري ووثن بهيئة عمود او شجرة ترمز للإله. وفي بعض المعابد وجدت آثار حوض ماء ومصاطب كان المتعبدون يغسلون عليها اقدامهم قبل الصلاة. وكان الكنعانيون يسمون المعبد بيت الإله[٩٤].

وفي مصر ظهرت المراحل الاولى لتأسيس المعابد في العصور التي سبقت قيام السلالات ولكن المميزات الرئيسية التي تجعل منها اماكن خاصة بالعبادة ظهرت واضحة في عصر الاهرام حيث بني المعبد الى جوار الهرم لعبادة الفرعون وبنى معبد آخر في نهاية الطريق الذي يوصل بين الهرم ومقر الملك. ومما يلاحظ على معابد عهد المملكة القديمة انها كانت بسيطة في مظهرها وتختلف عن المعابد التي شيدت في عهد الامبراطورية فالمعابد القديمة بنيت وسط فناء واسع ويحيط بها ممر تشرف عليه الغرف وأبرز شيء في هذا الفناء الواسع او الساحة المكشوفة هو رمز إله الشمس الذي يتخذ شكل مسلة تقوم على قاعدة عالية. ويوجد بالقرب من المسلة مذبح فخم توضع فوقه النذور والهدايا. وفي عهد الامبراطورية ازدادت النقوش والزخارف والاعمدة والتماثيل واضيفت مباني جديدة، واحسن مثال على معابد هذا العصر هو معبد آمون في الكرنك[٩٥] الذي يتألف من برجين يقعان امام المعبد ويمتد وراءهما ممر طويل وضع في كل جانب منه عشرون تمثالاً لحيوان خرافي له رأس الكبش وجسم الاسد. وكان هذا الحيوان يرمز الى الإله آمون. وينتهي الممر ببرجين آخرين يتوسطهما مدخل المعبد. وتنتشر على سطوح البرجين نقوش جميلة في نحت بارز وكتابة هيروغليفية تشيد باعمال الملك الحربية. وتمتد بعد المدخل ساحة مكشوفة تنتهي ببرج آخر تأتي بعده قاعة الاعمدة الخاصة بالاحتفالات. وفي نهاية هذه القاعة يوجد الضريح الذي يأوي صنم المعبود.

وفي آسيا الصغرى بنى الحثيون في بوغازكوي (هاتوساس) معابد كاملة بالحجارة الضخمة لاغراض العبادة وفي اماكن اخرى لتكون مراكز رسمية للخدمات الحكومية ولأمور الدين[٩٦]. ومعابد الحثيين منقول الكثير منها من معابد قدماء العراقيين ولذلك فهي تشبه المعابد العراقية القديمة من حيث بناء الغرف حول ساحة مركزية مكشوفة إلا انها تختلف عنها في مكان الضريح او غرفة العبادة. ففي العراق يدخل الزائر الى هذه الغرفة من الفناء المركزي بعد اجتياز غرفة انتظار صغيرة تقع على نفس المحور بحيث يستطيع الزائر رؤية اصنام الآلهة التي في المحراب من الساحة المركزية. اما في

المعبد الحيثي فكان الدخول الى الضريح يتم من غرفتين متداخلتين جانبيتين ولذلك لا يستطيع الزائر مشاهدة تماثيل الآلهة وهي في المحراب إلا من الثقوب الموجودة في الجدران الفاصلة. واعتبر الحثيون مثل غيرهم في الوطن العربي بناية المعبد وما فيه ذات صفة مقدسة وعينوا الكهنة لرعاية اصنام الآلهة فيها.

وفي الجزر الايجية عامة وجزيرة كريت خاصة لم تكن المعابد الكاملة التي تأوي اصنام الآلهة معروفة في عصور ما قبل التاريخ المبكرة باستثناء معابد الدور الخاصة والمعبد الذي وجدت مخلفاته في كورنيا. اما المعابد الكبيرة ذات الاعمدة فقد شيدت في كل القصور الكريتية في العهود المينونية المتأخرة. وأبرز شيء في هذه المعابد هو الوثن الذي يأخذ هيئة عمود يوضع في وسط احدى القاعات الكبيرة ويحفر على سطح هذا العمود شكل فاس ذي حدين اتخذ رمزاً للإله. ووجد بجوار هذا الوثن مذبح للقرابين وحوض ماء للتطهر.

اما الاغريق في شبه جزيرة اليونان فقد عني الآخيون منهم ببناء القصور واهملوا بناء المعابد. اما الدوريون فقد اهتموا ببناء الاضرحة التي وجدت بقاياها فوق انقاض مباني العهود المايسينية[97] ووضعوا في هذه المعابد أوثان بهيئة اعمدة مخروطية الشكل[98]. وبمرور الزمن تطورت هذه الاضرحة القديمة بالاضافات التدريجية حتى اصبحت معابد فخمة لها سور وزاد عدد الاعمدة الامامية وبنيت اجنحة جديدة فاصبح الشكل الاساسي للمعبد مستطيلاً في واجهته الامامية طنف مسقف تسنده اعمدة عالية يقابله طنف آخر في مؤخرة المعبد بني لمجرد التناسق المعماري. وفي الفناء الداخلي شيد صفان من الاعمدة تركت بينها وبين بناية المعبد الرئيسية ممرات جانبية فاصبح المعبد محاطاً من جميع جوانبه باعمدة تحمل السقف وتريح الجدران وتكسب المعبد منظراً بديعاً[99]. لقد كان لحكام القرن السابع قبل الميلاد تأثير قوي في تطور المعابد[100] اذ شيدوا المعابد الضخمة لاظهار عظمتهم ففي اثينة اعاد بزستراتوس بناء معبد الآلهة اثينة وشرع ببناء معبد فخم للاله زوس. ويعود معبد كورنث الى هذا العصر. وفي بداية القرن السادس قبل الميلاد اصبح المعبد الاغريقي كاملاً اذ وجدت فيه مقومات المعابد المتطورة من حيث العمارة والزخرفة والنحت والجمال.

ان استخدام الكهوف والاماكن العالية لاغراض العبادة ظاهرة مشتركة بين الجزريين في الوطن العربي وبين قدماء سكان الجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان ولكن الجزريين في اقطار الوطن العربي كانوا أسبق في هذا المجال. والشرق سبق ايضاً الغرب في بناء المعابد ويظهر ان الاغريق تأثروا في بناء اضرحتهم ومعابدهم وخصوصاً في اقامة الاعمدة الضخمة فيها بالمعابد المصرية لأن مصر كانت أقرب اليهم ولأن اتصالاتهم بها كانت أقوى. اما الصنم الذي وضع في المعبد للعبادة فقد ظهر في الوطن العربي قبل الغرب بزمن طويل وترجع اقدم النماذج الى عهد السومريين ان لم تكن اقدم من ذلك بينما فضّل الجزريون الغربيون والمينوفيون والمايسينيون تقديس الوثن بهيئة العمود او الحجارة الاسطوانية او المخروطية او جذع الشجرة قبل الاهتداء الى صنع التمثال وتأثرت الاصنام الاغريقية بكبر حجمها بالاصنام المصرية كما تأثرت في وضعها بمكان يواجه الزائر عند دخوله المعبد بالامثلة السومرية وبامثلة الجزريين. واتخذت بناية المعبد في الوطن العربي صنعة مقدسة لا تقل قدسية عن تمثال الإله حتى ان الكنعانيين اطلقوا على المعبد اسم بيت الإله. اما الاغريق فلم تظهر عندهم هذه القدسية للبناية نفسها بل بالغوا في فخامة وجمال وروعة مظهرها. ولعب المعبد دوراً مهماً وواسعاً في ديانات الوطن العربي القديمة ولذلك نجد الترانيم والمراثي والتراتيل والدعوات كثيرة في آداب الوطن العربي القديمة وقليلة في الآداب الاغريقية.

وتميزت المعابد في الوطن العربي وفي بلاد اليونان بوجود دكة المذبح وقدمة القرابين والنذور ولكن المذابح الاغريقية بذلت فيها من العناية الفنية والزخرفة ما جعلتها آية في الجمال. وكانت المعابد في الوطن العربي والجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان المكان الطبيعي لاقامة الحفلات والمهرجانات

الخاصة بالاعياد الدينية وتقام فيها الافراح بمناسبة زواج الآلهة او زواج الملوك او الكهنة الذين يمثلونها كما تقام المآتم والمراثي على موت آلهة الخصب وبعثها في فصل الربيع. وفي كل ذلك سبقت اقطار الوطن العربي البلاد اليونانية بزمن طويل.



الهوامش

١ ـ التفريد هو مرحلة متوسطة بين الشرك والتوحيد لانه يتضمن الاعتقاد بوجود إله واحد دون نبذ عبادة الآلهة الاخرى أي ان ظاهرة تعدد الآلهة تبقى جنباً الى جنب مع عبادة إله معظم يحظى بالتكريم اكثر من غيره بينما ينكر الموحدون وجود آلهة اخرى مع الإله الواحد. فالاموريون في زمن حورابي مثلاً افردوا للإله مردوخ مكانة خاصة بين الآلهة الاخرى. وافرد اخناتون عبادة خاصة بقرص الشمس (اتون) ورأى فيه مظهر الإله الواحد بينما احتفظ معظم المصريين بتعظيم الآلهة الاخرى. وانفرد الإله يهوه بعبادة خاصة زمن موسى الى جانب عبادة الاعمدة والاماكن العالية والافعى والعجل.

٢ ـ Braidwood,r. and Howe, B., Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan, 1960, pl. 16, Nos. 7—11.

٣ ـ Lloyd,s. and Safar, F. ,Tell Hassuna, JNES, vol.IV, No. 4, 1945, pl. xv111,

4— Kramer, S., Sumerian Religion, in Ancient Religions, Edited by Vergilius Ferm, 1950, p. 58.

٥ ـ نفس المصدر.

٦ ـ أي سيد كرسو وكرسو هي احدى محلات لكش. انظر طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ج١/ص٢٤٨ بغداد ١٩٥٢.

٧ ـ Gester, T., The Religions of the Canaanites, in Ancient Religions, 1950, p. 122.

٨ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 121.

٩ ـ وهي غير الآلهة التي عرفها البابليون باسم عشتار وعرفها العبرانيون باسم عشتوريت والاغريق باسم اشارت. انظر:

Ginsberg, T., Ugaritic Myths, Epics, and Legends, 1950, p. 122.

١٠ ـ هذه هي الصيغة الاغريقية للاسم. اما الاصل الارامي فيتألف من اسمين

هما عتار (عشتار) وعناة وتمثل هاتان الآلهتان عبادتين مختلفتين ثم اندمجتا.

انظر: ANET, 1950, p. 129. وانظر فليب حتي تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ترجمة حداد ورافق. ج١/سنة ١٩٥٨ ص ١٨٧ هامش رقم٢.

١١ ـ انظر سومر لسنة ١٩٥١و ١٩٥٢.

١٢ ـ Gurney, O., The Hittites, 1952, p. 136.

١٣ ـ Gurney, O., o. p.cit, p. 135.

١٤ ـ The New Century Classical Handbook, Edited by Catherine Avery, 1962, p. 530.

١٥ ـ Nilson, M. Greek Folk Religion, 1962, p. 6—7.

١٦ ـ The New Century Classical Handbook, 1962, p. 1156—1157.

١٧ ـ Ibid, p. 616—617.

١٨ ـ فريدمان، التنقيب عن الماضي، ترجمة احمد عيسى ١٩٦٠ ص ٢١ ـ ٤٠.

١٩ ـ في باديء الامر رفضت اينانا الزواج من دموزي إله الزرع وفضلت عليه الراعي انكيدو خلافاً لرغبة اخيها اوتو إله الشمس انظر:

Kramer,S., Dumuzi and Enkimdu, ANET, P. 31—42.

ولكن اوتو استطاع فيا بعد اقناعها فقبلت دموزي زوجاً لها. انظر:

Kramer, S., Cuneiform Studies and the History of Literature: Sumerian Sacred Marriage Texts, Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 107, No. 6, 1963, p. 490.

٢٠ ـ Kramer,S., o.p. cit., p. 490.

٢١ ـ Sachs, A., Tempi Program for the New Year's Festival at Babylon, ANET, 1950, p. 331—334.

٢٢ ـ فيليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ترجمة حداد ورافق ج١/ص ١٢٩.

٢٣ ـ Ginberg, H., Ugaritic Myths, Epics, and Legends: Poems About Baal and Anath, ANET,, p. 129—142.

وانظر: James, E., Myth and Ritual in the Ancient Near East, 1958, p. 127.

٢٤ ـ James, E., o.p. cit., p. 38—42.

٢٥ ـ Goetze, A., The Telepenus Myth, ANET, P.126—128.

٢٦ ـ من المحتمل ان تكون هذه المدينة هي مدينة هاتوساس عاصمة الحثيين.

٢٧ ـ Nilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 24—31.

٢٨ ـ هذا الاسم مشتق من الكلمة PLoutos اي صاحب المال وتروي الاساطير ان بلوتون هو إله العالم السفلي ويسكن تحت الارض في مخازن الحبوب الزراعية.

٢٩ ـ Kramer, S., Sumerian Mythology, 1961, p. 41.

٣٠ ـ Kramer, S., o.p. cit., p. 42.

٣١ ـ Kramer, S. , o.p. cit., pls, VII, i.x1.

٣٢ ـ Gaster, T., The Religions of the Canaanites, in Ancient Religions, Edited by Ferm, 1950, p. 123.

٣٣ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 123.

٣٤ ـ Wilson, J., Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts: The Creation by Atum, ANET, 1950, p.3.

٣٥ ـ Wilson, J., o.p. Cit, p.4.

٣٦ ـ Wilson, J., o.p. cit., p.8.

٣٧ ـ ابو بكر، عبدالمنعم، اخناتون ١٩٦١ ص ٧٢.

٣٨ ـ نفس المصدر ص ٧٤.

٣٩ ـ نفس المصدر ص ٧٦.

٤٠ ـ نفس المصدر ص ٨٠.

٤١ ـ Gurney, O., The Hittites, 1952, p. 139.

٤٢ ـ Gurney, O., o.p. cit., p. 140.

٤٣ ـ Gurney, O., o.p. cit., p. 139.

٤٤ ـ Encyclpaedia of Religion and Ethics, Edited by james Hasting, vol. v111 1964, p. 752—759.

٤٥ ـ Guerber, H., The Myths of Greece and Rome, 1927, p. 349, 352.

٤٦ ـ سمى بعض الملوك ابناءهم باسمه تبركاً به مثل نرام سن حفيد سرجون الاكدي.

٤٧ ـ Kramer, S., Sumerian Mythology, 1961, p. 41.

٤٨ ـ Gaster, T., o.p. cit., P.123.

٤٩ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 123—129.

٥٠ ـ سفر الخروج ٣: ١، ١٨، ١٠ ـ ١٢.

٥١ ـ Guterbock, H., Hittite Religion, in Ancient Religions, Edited Ferm, 1950, p. 91.

٥٢ ـ Taraporewala, L., Mithraism, in Ancient Religions, 1950, p. 205—206.

٥٣ ـ Kramer, S., Sumerian mythology, 1961, p. 38.

٥٤ ـ Kramer, S., o.p. cit., p. 86—87.

٥٥ ـ سفر الملوك الثاني ١٧ : ٣٠.

٥٦ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 122—123.

٥٧ ـ Mercer, S., The Religion of Ancient Egypt, in Ancient Religions, 1950, p. 37.

٥٨ ـ لم يبن الاغريق له معبداً لانه يقيم تحت الارض وسموه بلوتو أي الثروة لانه يمنح البشر الثروة الموجودة في باطن الارض .
انظر : Guerber, H., o.p. cit., p. 137—147, 167—168

٥٩ ـ وتسمى ايضاً باسم كور.

٦٠ ـ Kramer,S., Sumerian Mythology, 1961, p.74—75.

٦١ ـ Wilson, j., o.p. cit., p. 3—6.

٦٢ ـ Guerber, H., o.p. cit., p. 1—59.

٦٣ ـ Hook,S., The Origins of Early Semitic Ritual, 1958, p. 16, pl. iib.

٦٤ ـ Farnell, L., Greece and babylon, 1911, p. 265.

٦٥ ـ Farnell, L., o.p. cit., p. 82.

٦٦ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 122.

٦٧ ـ Gaster, T., o.p. cit., p.121.

٦٨ ـ فيليب حتي : تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة رافق وحداد ص ١٨٧ هامش رقم٢ .

٦٩ ـ جواد علي : اصنام العرب . مجلة سومر مجلد ٢١ لسنة ١٩٦٧ ص ٣-٤٦ .

٧٠ ـ سفر القضاة ٢ : ٢٢، ١٣ سفر ارميا ٣٢ : ٣٥ .

٧١ ـ سفر اخبار الايام الاول ١٨ : ٢٣ .

٧٢ ـ سف اخبار الايام الاول ١٤ : ٧.

٧٣ ـ Gurney, O., o.p. cit., p. 135—136.

٧٤ ـ NNilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 6—7.

٧٥ ـ Kramer, S., ANTET, p. 42—44.

٧٦ ـ James, E., myth and Ritual in the Ancient Near East, 1958, p. 117—120.

٧٧ ـ سفر القضاة ٩ : ١٣ .

٧٨ ـ Farnell, L., The Cult of the Greek States, vol. 1, 1903, p. 199.

٧٩ ـ Nilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 6—7.

08 — Farnell, L., Greece and Babylon, 1911, p. 242.

٨١ ـ Farnell, L., o.p. cit.,p. 248.

٨٢ ـ Wilson, J., ANET, p. 3—10.

٨٣ ـ سفر الخروج ٢٠ : ٢٥ سفر الملوك الاول ١٩ : ٤، ١٣ سف الملك الثاني ٣٥ : ١٤ .

٨٤ ـ Cook, S., The Religions of Ancient Palestine, 1908, p. 12—17.

٨٥ ـ Ginsberg, T., ANET, 1950, p. 129—142.

٨٦ ـ Nilson, M., The Minoan—Mycenaean Religion 1927, 54.

٨٧ ـ Evans, A., The Palace of Minos, 1,1921, p. 155.

٨٨ ـ Evans. A., Mycenaean Tree and pillar Cult, 1901, Figs. 12—14, 24,25.

٨٩ ـ Tobler, A., Excavations at Tepe Gawra, 1950, p. 46—47, pl. xLiV, b.

٩٠ ـ Mallowan, M., Twenty Years of Mesopotamian Discoveries, 1956, p. 3—4.

٩١ ـ Safar, F., Eridu, Sumer, Vol. 111, No. 1,1947, p. 10—106.

٩٢ ـ Kenyon, K., Digging Up jericho, 1957; Macalister, A., The Excavations of Gezer, 1912; Engberg, m., and Shipton, G., Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery of megiddo, 1934.

٩٣ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 13 — 17.

٩٤ ـ مرابط، محمود فؤاد، الفنون الجميلة عند القدماء ١٩٥٣ ص٢٥ ـ ٣١ .

٩٥ ـ Gurney, O. The Hittites, 1952, p. 144—156.

٩٦ ـ Farnell, L., Greece and Babylon, 1911, p. 224.

٩٧ ـ Farnell, L., The Cult of the Greek States, vol. Iv, 1907, p. 149.

٩٨ ـ Wycherley, R., How rhe Greeks Built Cities, 1949, p. 105—106.

٩٩ ـ Nilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 86.

خالد احمد السامرائي

الرياضيات العربية واثرها على اوربا

افترض بعض المؤرخين بان العلوم ومنها الرياضيات قد بدأت في بلاد الاغريق، ولكن الحقيقة ان التفوق الاغريقي سبقته جهود علمية كبيرة في مصر وفي بلاد ما بين النهرين وغيرهما من الاقاليم، والعلم الاغريقي كان احياءً اكثر منه اختراعاً وذلك لأن اصول العلوم الرياضية ومبادءها قد وضعت في وادي الرافدين قبل ٤٠٠٠عام[١].

فقد رحل فيثاغورس[٢] الى بابل وانفق هناك اثني عشر عاماً يدرس الحساب والموسيقى ويظهر من هذا انه اطلع على ما صار يعرف بنظرية فيثاغورس التي كانت معروفة لدى البابليين[٣] كما ان عدداً من العلماء الاغريق كاقليدس[٤] وبطليموس[٥] وغيرهما عاشوا في الاسكندرية في مصر. فالبابليون[٥] والمصريون علموا الاغريق علوم الحكمة وحل المعادلات من الدرجة الاولى والثانية والثالثة، كما علموهم خواص حساب المثلثات بالنظام الستيني وهذه استعملها بطليموس على سبيل المثال في حساباته الفلكية.

ومهما تكن انجازات القرون الحديثة من العظمة والخطورة فان الانصاف التاريخي يقتضي ان نعد الالف الثاني ق.م في تاريخ العراق عصراً حافلاً بجهود الاختراع في الرياضيات، لانه كان البداية، وكانت بداية جبارة حقاً، والسبب في عدم تقدير هذه البداية العظيمة حق قدرها هو ان معرفة العالم الغربي بالرياضيات البابلية، حديثة العهد جداً.

اذ كان المعتقد عند مؤرخي الرياضيات الى زمن قريب ان واضع اصول الجبر هو الرياضي اليوناني ديوفنطس[٦]، لان العالم لم يكن يعرف شيئاً يعتد به عن الرياضيات البابلية فيما قبل ١٩٢٩م، حيث بدأ العلماء يكشفون النقاب عن حقائق رائعة في تاريخ العلوم من حيث اصولها وأسسها. اما كيف اثرت الكشوف البابلية في الشعوب الاخرى، فالمعروف ان براعتهم في الجبر قد نسيت تقريباً ولكنها عادت للظهور عند ارخميدس[٧] وهيرون[٨] وديوفنطس حين ظهرت بوضوح ثم اختفت مرة اخرى لعدة قرون حتى بعثها العلماء العرب من جديد. والدليل على ذلك ان اسم علم الجبر نفسه من أصل عربي ولم يقدر هذا الاختراع العربي في الغرب حق قدره الا فئة قليلة من العلماء.

ان مكانة العلماء العرب تتعين بما حققوه من تراجم الى اللغة العربية من مختلف اللغات الاخرى كالسريانية واللاتينية والهندية وغيرها، فحفظوا بذلك تراثاً ضخماً من العلوم، وتتميز مكانة العلماء العرب بما اضافوه وابتكروه من علوم مختلفة وجديدة كالجبر وعلم المثلثات وغيرها من المواضيع الكثيرة، والتي سنتناول بعضها باختصار في الصفحات القادمة.

شهد العصر الاول من الخلافة العباسية وخاصة في عهد المنصور والرشيد والمأمون حركة واسعة في الترجمة كانت

كلية التربية للبنات ـ جامعة بغداد

تجري بتشجيع وتعضيد من الخلفاء انفسهم. ففي عهد المنصور ترجم كتاب السند هند وهو مؤلف فلكي هندي، وفي عهد الرشيد ترجم العديد من كتب ارسطو في المنطق والقسم الاول لكتاب اقليدس «الاصول». وبنيت «دار الحكمة» (التي تنسب) بداياتها لعهد الرشيد وازدهارها في عصر المأمون ـ لتكون مركز علم ودراسة ـ وبعد فترة قصيرة اصبحت بغداد مركزاً للرياضيات بعدما كانت الاسكندرية مركزاً لها بالفترة الاقليدية اليونانية. وفي زمن المأمون ترجمت اجزاء اخرى من اصول اقليدس ومجسطي بطليموس والعديد من الكتب الرياضية والفلكية والعلمية الاخرى.

ان من ضمن العلماء العرب المشتغلين في بيت الحكمة الذي اصبح بعد ذلك مشرفاً عليها، الرياضي والفلكي محمد بن موسى الخوارزمي، ان هذا العالم الموهوب، الذي توفي بحدود (٨٥٠م) كتب الكثير من الاعمال في الرياضيات والفلك، واصبح اسمه معروفاً ومشهوراً في اوربا كشهرة اقليدس فيها. الى جانب الجداول الفلكية والرسائل والبحوث على الاسطرلاب والمزولة. فان الخوارزمي كتب كتابين احدهما عن الحساب والآخر عن الجبر لعبا دوراً مهماً في تاريخ الرياضيات[٩]. واحد منهما باق في نسخة وحيدة في ترجمة لاتينية مع تعديلات عربية. وعند ظهور الترجمة اللاتينية في اوربا، اطلقوا كلمة الخوارزمية على العمليات الحسابية وتعرف الآن كلمة الخوارزمية ـ عالمياً ـ على الطرق الخاصة مثل طريقة اقليدس في ايجاد القاسم المشترك الاعظم[١٠].

والكتاب الآخر بعنوان «الجبر والمقابلة»[١١] الذي اصبح عنوان كتابه وهو اشهر مصطلح معروف ونقصد به «الجبر».

من خلال حسابه، يقدم الخوارزمي نظامين من الارقام، احدهما يسمى بالارقام الغبارية وهذا الاسم جاء بسبب كتابتها على منضدة او لوحة من الرمل عند اجراء العمليات الحسابية، وهي الارقام المنتشرة في المغرب العربي بما في ذلك الاندلس ومنها دخلت اوربا وسميت بالارقام العربية (Arabi civdmerals) والأخرى تسمى بالارقام العربية ـ الهندية وهي التي انتشرت في الاقطار الاسلامية والعربية الشرقية.

لقد حدثت تغييرات في رموز الاعداد الى ان استقرت تلك الرموز نتيجة لتطور صناعة الطباعة.

فمثلاً ان كلمة صفر (Zero) دخلت اوربا بالشكل اللاتيني Zephirum من الصفر العربي (Arabic sifr) والتي هي ترجمة للكلمة الهندية Sunya والتي تعني «خال، وفارغ» لقد انتقل الصفر العربي الى الجرمان في القرن الثالث عشر بشكل (Ciffra) والذي منه نكون قد حصلنا على كلمتنا الحالية صفر Cipher[١٢].

ودخلت رموز الترقيم الجديدة اوربا عن طريق التجار، حيث كان لبعض المدن علاقات تجارية مع العالم العربي، مثل جنوا وبيزا وفينسيا وميلان وفلورنس في ايطاليا. كما ان لجزيرة صقلية دوراً رئيسياً ايضاً في هذا المجال، اضافة الى ما كان للاندلس من دور فعال ايضاً.

كما لعب التجار الاوربيون دوراً كبيراً في نشر نظام الترقيم العربي ـ الهندي في اوربا، فنرى مثلاً في القرن الثالث عشر ان فيبونكسي (١١٧٠ ـ ١٢٥٠م) وهو عالم رياضيات ايطالي قد نشر كتابه الشهير الحساب الحر بعد اطلاعه على الطرق العربية والهندية في الحساب وفيه تأثرٌ واضح بجبر الخوارزمي وجبر ابي كامل[١٣]. كما يقدم هذا الكتاب المصطلح العربي ـ الهندي لنظام الترقيم لأوربا. وبهذا فقد فرضت الارقام العربية الهندية نفسها فرضاً على اوربا وسادت على الارقام الرومانية التي كانت متداولة في القرون الوسطى.

اما كتاب الخوارزمي الثاني، فهو كتاب «الجبر والمقابلة» والذي كان مصدراً اساسياً اعتمد عليه علماء الرياضيات العرب، كما اخذ عنه بعض العلماء الاوربيين في القرون الوسطى وكان له تأثير على اوربا، وبقي هذا الكتاب مصدراً مهماً في الجامعات الاوربية حتى القرن السادس عشر[١٤].

ان اهمية هذا الكتاب تكمن في ان الجبر ـ بما انه علم عربي اوجده الخوارزمي لكن ذلك لا يعني ان الجبر لم يكن معروفاً عند العرب وعند غير العرب، بل بمعنى ان الخوارزمي جعل منه علماً منتظماً. فالخوارزمي قد خرج بالجبر من الحال التي عرفه فيها اليونان والهنود، والتي لم يكن يزيد على انها وجه من أوجه الحل في الحساب ـ من غير اسم خاص بها ـ الى المعادلة العامة التي هي أم المعادلات كلها واساس علم الجبر. ثم ان الخوارزمي اخرج علم الجبر من نطاق الامثلة المفردة وجعل منه نظاماً آلياً ذا قواعد مقررة ثابتة فإذا حللت باحدى قواعده مسألة حسابية، فان جميع المسائل المشابهة لتلك المسألة تجري مجراها في الحل على تلك القاعدة[١٥].

يقسم الخوارزمي الاعداد في كتابه «الجبر والمقابلة» الى ثلاثة انواع وهي مال ونرمز لها حديثاً بـ(س^{٢}) وجذر ونرمز لها حديثاً بـ(س) ومفرد لا ينسب الى جذر او مال وهو الحد الخالي من (س) ثم يقسم المعادلات في كتابه هذا الى ستة انواع وهي:

١ ـ اموال تعدل جذوراً اي ان آس^{٢} = ب س
٢ ـ اموال تعدل عدداً اى ان آس^{٢} = ج
٣ ـ جذور تعدل عدداً اي ان ب س = ج
٤ ـ اموال وجذور تعدل عدداً اي ان آس^{٢}+ب س=ج
٥ ـ جذور وعدد تعدل اموالاً أي ان ب س+ح=آس^{٢}
٦ ـ اموال وعدد تعدل جذراً اي ان آس^{٢} + ج = ب س[١٦]

وبهذا يكون الجبر قد اصبح علماً مستقلاً ومنفصلاً عن الحساب. ان من المميزات التي جاء بها هذا الكتاب هو ربط الجبر والهندسة، فقد حلت معادلات جبرية بطرقٍ هندسية. وقد مهدت هذه الطريقة الى تمكن علماء الرياضيات العرب من حل معادلات من الدرجة الثالثة او الرابعة بطرق هندسية، وذلك بتقاطع دائرة مع قطع مخروطي او تقاطع قطع مكافىء مع قطع زائد.

وقد تأثر العديد من العلماء العرب من الذين جاؤا بعد الخوارزمي بكتابه «الجبر والمقابلة» وتم تأليف عدد من الكتب الرياضية المماثلة لهذا الكتاب، والمضاف اليه كثيرٌ من المواضيع الاصيلة والمبتكرة.

فقد ترجم ثابت بن قرة (٢٢١ ـ ٢٨٨هـ) = (٨٣٥م ـ ٩٠٠م) العديد من الكتب ووضع كتاباً بحث فيه العلاقة بين الجبر والهندسة وحل بعض المعادلات التكعيبية بطرق هندسية.

واشتغل الكرخي (ت ١٠١٩م) (هو ابو بكر محمد بن الحسن الحاسب) بالحساب والجبر وعالج المعادلات السيالة من الدرجتين الاولى والثانية، كما عالج المعادلات من الدرجة الثالثة والرابعة.

اما ابو الوفاء البوزجاني (ت ٩٩٨م) (محمد بن محمد بن يحيى بن اسماعيل العباسي) فقد كتب في القطع المكافىء وفي حلول هندسية لمعادلات من النوع:

س^{٤} = آ و س^{٤} + آس^{٣} = ب

اما الحسن بن الهيثم (٩٥٦ ـ ١٠٣٩م) فقد خلد اسمه في الرياضيات مع المسألة المعروفة باوربا ب(الحسن) وهي: لرسم من نقطتين معلومتين في مستوى لدائرة معلومة مستقيمات تتقاطع على الدائرة وتعمل زوايا متساوية مع الدائرة عند تلك النقطة.

تؤدي هذه المسألة الى معادلة من الدرجة الرابعة تحل بتقاطع القطع الزائد مع الدائرة.

وقد طبق الكرخي مبدأ المعادلة التربيعية لحل المعادلات من النوع:

آ س^{٢} + ب س = ح

ويحل عمر الخيام (١٠٥٠ ـ ١١٢٣م) المعادلة:

س^{٣} + آس^{٢} + ب^{٢} س + ح^{٢} = ٠

حلاً هندسياً ولتسهيل ذلك يمكن تمثيل طريقة الخيام بالرموز الحديثة بما يلي:

س^{2} = ٢م ص

وعلى هذا تصبح المعادلة بالشكل:

٢م س ص + ٢ص + ب^{2}س + ح^{2} = ٠

وبما ان نتيجة المعادلة هي قطع زائد وان س^{2} = ٢م ص قطع مكافىء فعند رسم هذين القطعين، فان الاحداثي الافقي (السيني) لنقطة تقاطع المنحنين يكون جذراً للمعادلة.

ان حل معادلة الدرجة الرابعة:

(١٠ - س^{2}) (١٠ + س^{2}) = ٨١٠٠

هو تقاطع المنحنيين

س^{2} + ص^{2} = ١٠٠ (دائرة نصف قطرها ١٠)

(١٠ + س)ص = ٩٠ (قطع زائد)

وحل بهاء الدين العاملي (١٥٤٧م - ١٦٢٢م) مسالة من النوع:

(س^{2} + ص) [(١٠ - س) + $\sqrt{(١٠ - س^{2})}$ = ح]

وهي معادلة من الدرجة الرابعة.

ان جميع هذه الحلول وغيرها مهدت الطريق امام علماء الرياضيات الأوربيين الى ان يجدوا حلاً جبرياً عاماً لمعادلات الدرجة الثالثة والرابعة. وبهذا الخصوص يقول هوارد ايفز في كتابه (مقدمة في تاريخ الرياضيات) «ان اكثر الانجازات الرياضية الخاصة للقرن السادس عشر على اغلب الاحتمالات هو اكتشاف الرياضيين الايطاليين الحل الجبري للمعادلات التكعيبية ومعادلات الدرجة الرابعة، وقد حل استاذ الرياضيات سيبون دل فو (١٤٦٥ - ١٥٢٦) في جامعة بولونيا بحوالي ١٥١٥ جبرياً المعادلة التكعيبية س^{3} + آس = ب معتمداً في عمله على مصادر عربية في الغالب».

ان المتتبع لانجازات العلماء العرب في مجال الطريقة الرياضية لا بد له ان يثمن تثميناً عالياً الجهود العلمية الدؤوبة التي حققوها في ميدان التدوين الرمزي وذلك باستخدام اساليب مختلفة ومتطورة للتعبير عن الاعداد في الحساب، وابتكار اسلوب رمزي جديد للتعبير عن المفاهيم الجبرية.

ونقصد بالتدوين الرمزي مجموعة الطرق في كتابة المسائل الحسابية والجبرية وغيرها، والتعبير عنها بدقة باستخدام الرموز بدلاً عن استخدام الكلمات والجمل في عرض المسائل وحلها.

حدث تطور رياضي جديد في مجال التدوين الرمزي، حيث انتقل التدوين في علم الجبر من استخدام طريقة باسماء وهي طريقة فيها كثير من التعقيد، الى طريقة رمزية جديدة، يمكن اعتبارها اول محاولة علمية في التدوين الرمزي، ففي رسالة حسابية جبرية هي «كشف المحجوب في علم الغبار» لمؤلفها ابوالحسن بن محمد القلصاوي (ت ١٤٨٦م) محاولة فريدة في تدوين الجبر، ولما كان الجبر العربي يتألف من مفاهيم مثل الجذور والمال والشيء؛ وغير ذلك، اضافة الى الاعداد والكسور وما تحتاجه المعادلات.

فقد اختار القلصاوي للجذر التربيعي الحرف الاول (ح) من كلمة جذر ويضع الحرف فوق العدد للدلالة على الجذر التربيعي للعدد (١٧) فمثلاً:

ح٢ تعني ٢ و ح٣ تعني ٣

ويستخدم الحرف ش وهو الحرف الاول من كل (شيء) للدلالة عن (س) الحديث، فمثلاً ٨ش تعني ٨س و٣ش تعني ٣س

ويستخدم الحرف م وهو الحرف الاول من كلمة (مال) للدلالة عن (س^{2}) الحديث، فمثلاً ٣م تعني ٣س^{2} و١٠م تعني ١٠س^{2}

ويستخدم الحرف ك وهو الحرف الاول من كلمة (كعب) للدلالة عن (س^{3}) الحديث، فمثلاً ٢ك تعني

٢ س^{۳} ٥^{ك} تعني ٥س^{۳}

واستخدم الحرف (ل) لرمز التساوي وحرف العطف لاشارة الجمع فمثلاً:

٢^{م} ٧^{ش} ل ٢٠ تعني ٢س^{۲} + ٧س = ٢٠

٣^{م}ل ٢^{ش} ٣٠ تعني ٣س^{۲} = ٢س + ٣٠

وبهذا يكون قد سبق العالم الفرنسي فرانسوا فيتا (١٥٤٠ ـ ١٦٣٠م) الذي ينسب اليه التدوين الرمزي في الجبر والذي من المحتمل انه كان قد اطلع على كتاب القلصاوي الذي تُرجم الى اللاتينية وأخذ عنه مبدأ التدوين الرمزي.

اما اشهر اعمالهم في المسائل السيالة، فكان حول النظرية التالية:

«من المستحيل ايجاد عددين موجبين صحيحين مجموع مكعبيهما هو المكعب لعدد صحيح ثالث».

فقد اعطى كل من الخيام والكرخي والعاملي برهاناً لها.

يمكن وضع هذه النظرية بالصورة الرمزية التالية:

س^{۳} + ص^{۳} = ع^{۳}

أي لا توجد اعداد صحيحة موجبة لكل من س، ص، ع تحقق هذه المعادلة، والصورة العامة لهذه النظرية هي:

س^{ن} + ص^{ن} = ع^{ن}

وتعرف هذه النظرية حالياً باسم العالم الرياضي الفرنسي بيري فرمات (١٦٠١ ـ ١٦٦٥م) حيث برهنها عندما = ٤

وهذا يبين سبق العرب في هذه القضية واثرهم الواضح فيها على اوربا.

اما العلم الثاني الذي يعتبر علماً عربياً فهو «علم المثلثات» فهو كعلم الجبر علمٌ عربيٌ، لان العلماء العرب اول من جعل منه علماً خاصاً مستقلاً عن علم الفلك. لقد برز العديد من العلماء العرب في علم المثلثات واشهرهم، عبدالله بن محمد بن جابر البتاني (٣١٧هـ/٩٢٩م)، وابوالوفاء اليوزجاني (ت٣٨٨هـ/٩٩٨م) وابن يونس المصري (ت١٠٠٨م) وغيرهم.

لقد بنى علم المثلثات العربي على دالة الجيب، وعن طريق العرب وصل علم المثلثات الى اوربا[١٨].

وبهذا الخصوص يقول هوارد ايفز «ان اصل كلمة جيب (Sine) هو غريب بحد ذاته، فقد سماها اريابهاتا[١٩] نصف الوتر (arika—jya) وكذلك وتر النصف (jiua—ardha) وقد اختصر المصطلح بعد ذلك بالرمز وتر (jya) ثم اشتق العرب لفظ جيب(jibu) من (jya) ومن ثم كتبت بالرمز (jp) ثم جاء الكتاب اخيراً مستخدمين الرمز المجرد jp للكلمة العربية jiibe (جيب) ثم حورت الكلمة عند ترجمتها الى اللاتينية الى ما يكافئها من Sinye ومنها رست الى كلمتنا الانكليزية الحالية (Sine)».

اما اسهامات العلماء العرب في علم المثلثات فهي كثيرة وعديدة، فقد وجد البتاني دالة الجيب وجيب التمام وجدولاً للظلال وبحث بالمثلثات الكروية واكتشف قانون جيب التمام للمثلث الكروي. اما ابوالوفاء اليوزجاني فقد ادخل دالة الظل والقاطع وقاطع التمام وحسب جدولاً للجيوب على فواصل ١٥° وكان صحيحاً بدقة لثمانية ارقام عشرية.

وعرف بشكل ما القوانين:

حا (آ + ب) = حآ حتاب + حاآ حاب

حا آ = ٢حا ٢ حتا ٢

٢ حا^{۲} = ١ - حتاآ

اما ابن يونس المصري، فقد توصل الى القانون الآتي في حساب المثلثات:

جتاآ جتاب = ١ [جتا (آ+ب) + حتا (آ − ب)]

وكان لهذا اهمية كبيرة قبل اكتشاف اللوغاريتمات عند علماء الفلك، اذ يمكن بواسطته تحويل عمليات الضرب الى جمع وفي هذا بعض التسهيل لحل المسائل الطويلة المعقدة. ان قوة اللوغاريتم الحسابية تقع في انه بواسطته يمكن تحويل عمليات الضرب والقسمة الى عمليات جمع وطرح بسيطة، ان اساس الفكرة متأتٍ من الصيغة السابقة، والتي كانت معروفةً جيداً في زمن نابير[٢٠]، وهناك احتمال كبير بان تفكير نابير قد ابتدأ من هذه الصيغة.

ومن ممهدات اللوغاريتمات ايضاً ما كتبه ابن حمزة المغربي (علي بن ولي) من رياضيي القرن العاشر للهجرة على المتواليات العددية والهندسية والعلاقة ما بين أسس المتواليات الهندسية واساسات المتوالية العددية، حيث من المعتقد ان هذه العلاقة قد اوحت الى نابير ايضاً في اكتشاف اللوغاريتمات، والتي يمكن تلخيصها كالآتي:

يقول ابن حمزة: «ان اي اساس أي حد في متوالية هندسية تبدأ بالواحد الصحيح يساوي مجموع أسس اساس الحدين اللذين حاصل ضربهما الحد المذكور ناقصاً واحداً».

ولتفسير ذلك ، نأخذ:

المتوالية الهندسية ١، ٢، ٤، ٨، ١٦، ٣٢، . .

والمتوالية العددية ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، . . .

فابن حمزة اعتبر ان حدود المتوالية الثانية هي أسس للاساس في حدود المتوالية الاولى، وهذا صحيح اذا زحفنا المتوالية العددية خطوةً الى اليسار، اي اذا ابتدأنا من الصفر، ان اساس المتوالية الهندسية هو (٢) فاذا اخذنا (١٦) نجد ان العدد الذي يقابله في المتوالية العددية هو (٥)، فاذا اخذنا عددين حاصل ضربهما (١٦) مثل ٢، ٨، فالعددان اللذان يقابلانهما في المتوالية العددية هما ٢، ٤ على التوالي، ان العدد الذي يقابل ١٦ يساوي ٢ + ٤ − ١ = ٥[٢١].

ومن المواضيع الاخرى التي اشتغل بها العلماء العرب هي خواص الاعداد، فقد بحثوا في الاعداد المتحابة والتامة والزائدة والناقصة .

واشتهر ثابت بن قرة في ايجاده قاعدة الاعداد المتحابة لم يسبقه اليها احد، وقبل ان نأتي على هذه القاعدة، فانه من المفيد ان نذكر المقصود بالاعداد المتحابة.

يقال لعددين بانهما متحابان اذا كانت قواسم أي منهما مساوية للعدد الآخر.

فمثلاً، ان العددين ٢٨٤، ٢٢٠ متحابان، لان قواسم ٢٨٤ هي ١، ٢، ٧١، ١٤٢

ومجموع قواسم ٢٨٤ هي ١ + ٢ + ٤ + ٧١ + ١٤٢ = ٢٢٠ .

وقواسم ٢٢٠ هي ، ١، ٢، ٤، ٥، ١٠، ٢٠، ١١، ٢٢، ٤٤، ٥٥، ١١٠

ومجموع قواسم ٢٢٠ هي ١ + ٢ + ٤ + ٥ + ١٠ + ٢٠ + ١١ + ٢٢ + ٤٤ + ٥٥ + ١١٠ = ٢٨٤

اما قاعدة الاعداد المتحابة لثابت بن قرة هي:

اذا كانت ب = ٣ × ٢ن − ١

ن − ١

ح = ٣ × ٢ − ١

٢ن ـ ١

د = ٩ × ٢ − ١

اعداد اولية[٢٢] ن اكبر من واحد

فان س = ٢ن ب ح

ص = ٢ن د

عددان متحابان

ولتحقيق ذلك عندما ن = ٢ ، نجد:

ب = ٣ × $٢^{٢}$ - ١ = ١١

ح = ٣ × $٢^{١}$ - ١ = ٥

د = ٩ × ٨ - ١ = ٧١

وهي اعداد اولية

اذن: العددان المتحابان هما :

س = $٢^{٢}$ × ١١ × ٥ = ٤٤ × ٥ = ٢٢٠

ص = $٢^{٢}$ × ٧١ = ٤ × ٧١ = ٢٨٤

بحثَ بهاء الدين العاملي[٢٣] في خواص الاعداد التامة والناقصة والزائدة ووجد طريقة مبتكرة لايجاد الاعداد التامة.

فالعدد التام: هو ذلك العدد الذي يساوي مجموع الاعداد المكونة له (عوامله)، فمثلاً، العدد ٦ هو عدد تام، لان عوامله هي ١، ٢، ٣ وان ١+٢+٣=٦.

والعدد ٢٨ عدد تام، لان عوامله هي ١، ٢، ٤، ٧، ١٤. وان ١+٢+٤+٧+١٤=٢٨.

والعدد الناقص: هو ذلك العدد الذي يكون أقل من مجموع عوامله فمثلاً، العدد ١٢ هو عدد ناقص، لان عوامله ١، ٢، ٣، ٤، ٦ وان ١+٢+٣+٤+٦=١٦ وهي اكثر من العدد.

والعدد الزائد: هو ذلك العدد الذي يكون اكثر من مجموع عوامله فمثلاً، العدد ٨ هو عدد زائد لأن عوامله ١، ٢، ٤، وان ١+٢+٤=٧ أقل من العدد.

لقد ابتكر العاملي طريقة لايجاد الاعداد التامة فيقول «واذا اردت تحصيل عدد تام، وهو المساوي لاجزائه أي مجموع الاعداد العادّة له:

فاجمع اعداداً متوالية من الواحد على التضاعف، فالمجموع ان لا يعده غير الواحد فاضربه في آخرها فالحاصل تام».

الشرح:

المتوالية المقصودة هي المتوالية الهندسية التي اساسها ٢، وهي: ١+٢+٤+٨+١٦+٣٢+ .... (المقصود على التضاعف) فيقول العاملي اذا جمعت عدة حدود بدءاً من الواحد، وكان مجموع هذه الحدود عدداً اولياً (لا يعده غير الواحد) فان هذا المجموع مضروباً في العدد الاخير من هذه المجموعة يكون عدداً تاماً.

وطبقاً لهذه القاعدة، فالعدد التام الاول هو الواحد، اما العدد التام الثاني فنحصل عليه من:

١ + ٢ = ٣ وهو عدد اولي

ويكون العدد التام الثاني ٣×٢=٦ وهذا صحيح.

ونحصل على العدد التام الثالث من:

١ + ٢ + ٤ = ٧ وهو عدد اولي

٤ × ٧ = ٢٨ وهو عدد تام

ونحصل على العدد التام الرابع من:

١+٢+٤+٨+١٦ = ٣١ وهو عدد اولي

١٦ × ٣١ = ٤٩٦ وهو عدد اولي

وهكذا يمكن الحصول على الاعداد التامة.

اما في الهندسة، فان الدور المهم الذي لعبه العرب، والذي ما زال العالم مدين لهم بفضله هو الحفاظ على التراث الهندسي الاغريقي. ان الاعمال الهندسية للعرب كثيرةٌ نذكر منها ما قام به ابو الوفاء من البرهنة على كيفية وقوع رؤوس متعددة السطوح المنتظم على سطح كرته الخارجية. باستخدام الفرجال. كما ان الحل الهندسي لمعادلات الدرجة الثالثة والرابعة كان الصفة المميزة، اضافة لحل مسائل الدرجة الثانية هندسياً.

وكتب ابو الريحان البيروني (ت ١٠٥٠م) كتاباً في استخراج الاوتار فيه طريقة تثليث الزاوية، اما ثابت بن قرة فقد اعطى تعميماً لنظرية فيثاغورس والتي هي صحيحة لجميع المثلثات.

ان افضال العرب في مجال الهندسة انهم اهتموا بها حينما كانت مهملة عند الشعوب كلها فحفظوها من الضياع وناولوها للاوربيين في زمن باكر جداً، فقد اخذ الاوربيون الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ثم نقلوها الى اللغة اليونانية وظلوا يتدارسونها كما عرفوها عن العرب الى أواخر القرن السادس عشر حينما عثر الباحثون عام ١٥٨٣م على مخطوط من كتاب اقليدس باللغة اللاتينية.

وفي الختام نذكر ما كتبه هوارد ايفز في كتابه مقدمة في تاريخ الرياضيات عن الاسهامات العربية، حيث يقول: «لم تقتصر مساهمة العرب في تطور الرياضيات على اسلوب واتقان بعض العلماء وانما الى الاصالة والعبقرية العالية التي قدموها في اعمالهم وبصورة خاصة في الجبر والمثلثات. لقد اختلف البعض في مدى اسهامات العرب هذه في تطور الفكر الرياضي الانساني، فبخس البعض حقهم وقال بان اعمالهم لم تكن الا ثانوية في كميتها وجودتها بالنسبة الى اعمال الاغريق او بالنسبة للكتاب المستحدثين. الا ان هؤلاء قد نسوا او تناسوا عدداً كبيراً من الانجازات في وقت كان العلم فيه متخلفاً في بقية انحاء العالم في ذلك الزمن. كما ان من جليل اعمالهم هو حفظ التراث العلمي الاغريقي والذي عن طريقهم نقل الى اوربا بعد العصور المظلمة».

الهوامش

١ ـ تاريخ العلم . جورج سارتون ـ الجزء الاول ـ مترجم ـ دار المعارف، مصر.

٢ ـ رياضي اغريقي، ولد في ساموس بحوالي ٥٧٢ق.م. أسس مدرسته المشهورة باسمه، له اعمال رياضية كثيرة، ومعروف حالياً بنظريته الهندسية.

٣ ـ المصدر ـ ١ ـ ص ٤١٧ .

٤ ـ لا يعرف تاريخ ولادته او وفاته، كان استاذ الرياضيات بمدرسة الاسكندرية. له مؤلفات عديدة بالرياضيات اشهرها «اصول الهندسة» ويسمى اقليدس السكندري.

٥ ـ عاش بالاسكندرية بالفترة (٨٥م ـ ١٦٥م) وهو رياضي فلكي اغريقي بارز، اشهر مؤلفاته، كتابه المعروف عربياً المجسطي.

(*) يقصد بالبابليين جميع سكنة ما بين النهرين من سومريين واكديين وبابليين وآشوريين وكلدانيين.

٦ ـ هو من الرياضيين الاسكندريين البارزين في تطوير الجبر، يضعه المؤرخون في القرن الثالث الميلادي، كتب في الجبر والحساب .

٧ ـ ولد في مدينة سيركوس الاغريقية في جزيرة صقلية بحوالي ٢٨٧ق.م وتوفي بحوالي ٢١٢ق.م. له اعمال رياضية عديدة، كما له مبتكرات كثيرة، اهمها قاعدة السوائل المعروفة باسمه حالياً.

٨ ـ من علماء النصف الثاني للقرن الاول ميلادي، رياضي اغريقي، له اعمال هندسية ميكانيكية عديدة.

٩ ـ تاريخ الرياضيات ـ كارل بوير ـ مؤسسة دايلي ١٩٦٨ .

١٠ ـ مصدر ٩.

١١ ـ الجبر والمقابلة، تأليف محمد بن موسى الخوارزمي ، تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد موسى احمد .

١٢ ـ مقدمة في تاريخ الرياضيات ـ هوارد ايفز.

١٣ ـ ابو كامل: شجاع بن اسلم بن الحاسب المصري ، عاش ما بين (٨٥٠ ـ ٩٣٠م) له مؤلفات في علم الحساب، وفي الجبر والمقابلة .

١٤ ـ دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، حكمت نجيب عبدالرحمن ١٩٧٧ .

١٥ ـ تاريخ العلوم عند العرب، د. عمر فروخ ص ٣٣٨ .

١٦ ـ يعطي الخوارزمي امثلة عديدة لكل حالة ، راجع كتاب الخوارزمي «الجبر والمقابلة» .

١٧ ـ التراث العلمي العربي ـ د. ياسين خليل.

١٨ ـ تاريخ الرياضيات ، كارل بوير .

١٩ ـ رياضي هندي، من القرن السادس ميلادي، كان مولده قرب مدينة باستا في كاتكس، كتب في الفلك، وخصص قسماً منه للرياضيات .

٢٠ ـ جون نابير (١٥٥٠ ـ ١٦١٧م) عالم رياضيات انكليزي، ينسب اليه اكتشاف اللوغاريتمات عام ١٦١١ ، والى جوسيت بورجي السويسري (١٥٥٢ ـ ١٦٣٢) الذي نشر نتائجه على اللوغاريتمات عام ١٦٢٠، ان طريقة نابير كانت هندسية، وطريقة بورجي كانت جبرية.

٢١ ـ موجز تاريخ الرياضيات، هاشم احمد الطيار، يحيى عبد سعيد، ١٩٧٧ .

٢٢ ـ الاعداد الاولية هي الاعداد التي لا يقسمها الا الواحد او نفسها مثل ٢، ٣، ٥، ٧، ١١، ١٣، ١٧، ....

٢٣ ـ الاعمال الرياضية ، بهاء الدين العاملي، تحقيق د. جلال شوقي.

د. فوزي رشيد

اهمية كبدوكيه في آسيا الصغرى في نقل مظاهر الحضارة العراقية الى الحثيين والغرب

بداية العلاقات التجارية مع بلاد الانضول:

ان نتائج التنقيبات التي اجريت في مواقع عصور ما قبل التاريخ في الاقسام الشمالية من العراق ، قد اكدت ان الصلات التجارية بين بلاد وادي الرافدين وبين بلاد الانضول قد بدأت منذ فترة عصور ماقبل التاريخ ، حيث ان تلك المواقع قد أظهرت عدداً من الادوات كالسكاكين والمقاشط المصنوعة من حجر الاوبسيدين . وهذا النوع من الحجر كما هو معلوم لا وجود له في العراق ولكنه يتوافر في آسيا الصغرى وبالاخص في منطقة ارمينيا الواقعة شرق بلاد الانضول .

وما دامت أقدم هذه الآلات المصنوعة من حجر الاوبسيدين تعود بتاريخها الى حوالي ٧٠٠٠ق.م ، لذلك يمكننا التأكيد على ان هذه الصلات التجارية قد بدأت منذ التاريخ المذكور. ومما يؤكد استمرارية هذه الصلات التجارية بين العراق وبلاد الانضول من دون ان تنقطع هو ان اعمال التنقيب في موقع تل الصوان (١٥كم جنوب مدينة سامراء)، قد عثرت على النحاس المستورد من بلاد الانضول وعلى الارجح من مدينة ايركاني ، حيث كانت مشهورة بمادة النحاس.

هذا وقد ازدادت هذه الصلات في عصر فجر السلالات خلال الالف الثالث قبل الميلاد، وقد تأكدت لنا هذه الحقيقة من خلال عدد من النصوص المسمارية التي عثر عليها في مواقع بلاد وادي الرافدين الجنوبية وكذلك في موقع ايبلا ، الذي يقع ٧٠كم الى الجنوب من مدينة حلب.

وفيما يخص الفترة الاكدية (٢٣٤٠ - ٢١٩٨ق.م)، فان كتابات الملك سرجون قد اكدت فتوحاته الخارجية ، التي قام خلالها باخضاع المدن الواقعة على طول نهر الفرات والاستيلاء على بلاد الشام وسيطر على مدينة ايبلا (الاسم الحالي تل ماريدخ) ويارموتي ، التي تقع الى الجنوب من مدينة ايبلا ، حتى بلغ غابات الارز الشهيرة ومنها الى الجبال التي ورد ذكرها في كتاباته باسم جبال الفضة ، والمقصود بهذه الجبال طبعاً هو جبال طوروس .

وفضلاً عن ذلك فقد فتح الاجزاء الشرقية من آسيا الصغرى ، ولا سيما منطقة «كبدوكية» ومما يؤيد وصول الملك سرجون الاكدي الى آسيا الصغرى القصة الطريفة التي وردت بعنوان «ملك الحرب» وبالاكدية «شارتمخاري»، وهي ملحمة قصيرة لا يعلم زمن تدوينها ، ولكن النص الذي جاءنا عنها وجد في لوح من الالواح المسمارية التي عثر عليها في تل العمرنة ، في مصر الوسطى ، وهي عاصمة الفرعون الشهير اخناتون ، في القرن الرابع عشر قبل الميلاد[1]، كما وجدت لها نسخة اخرى باللغة الحثية في موقع بوغازكوي ، الذي يمثل

كلية الآداب - جامعة بغداد

العاصمة الحثية «خاتوشاش». هذا وقد أشار الى فتوحات الملك سرجون في آسيا الصغرى الملك الحثي المسمىٰ «خاتوشيلي» الاول ، ١٦٥٠ق.م .

وخلاصة هذه الملحمة ان جماعات من التجار الاكديين كانوا يقيمون في المدينة المسماة «بورشخندا» ارسلوا الى الملك سرجون يستعطفونه في حمايتهم من الاضطهاد الذي حل بهم من جانب حاكم هذه المدينة ، فاستجاب سرجون لشكواهم وخف لنجدتهم بحملة حربية وجهها الى تلك البلاد النائية ولاقىٰ فيها الصعاب ولما بلغ المدينة استسلم له حاكمها، ويبدو ان معاهدة قد فرضت عليه .

واغلب الظن ان تلك الملحمة القصيرة كانت على شيء كبير من الحقيقة التاريخية ، لأن تلك المدينة ، اي بورشخندا قد ذكرت ايضاً من بين الاقاليم التي فتحها حفيده الملك «نرام سين» ٢٢٦٠ - ٢٢٢٣ق.م[٢]. ونتائج التنقيبات في شمال سورية وفي شمال غربي العراق تؤكد ان طرق التجارة بين العراق وبلاد الانضول كانت نشيطة الحركة اثناء حكم الملك نرام سين ، لأن الملك المذكور قد اتخذ من موقع تل براك في شمال سورية نقطة لحماية القوافل التجارية داخل الاراضي السورية ومن موقع باسطكي ، قرب سنجار ، نقطة حماية داخل الحدود العراقية ، حيث عثر للملك المذكور على قصر فخم في تل براك ، وهذا القصر وما رافقه من أبنية كانت بالتأكيد لخدمة الفئة المهيمنة على القوة العسكرية ، المكلفة بحماية طرق القوافل التجارية ، وما عدا ذلك فليس هناك سبب آخر يدفع الملك نرام سين المبناء في تل براك ، وكذلك الحال في موقع باسطكي ، حيث عثر فيه على تمثال برونزي من زمن الملك نرام سين ، وهو من النوع الذي يوضع عند مداخل القصور والحصون والمدن ، وان دل هذا التمثال على شيء فانما يدل على وجود بناء ضخم في الموقع المذكور ، وان هذا البناء كان ايضاً لخدمة القوافل التجارية وحمايتها اثناء تنقلها . ومن أشهر المستعمرات التجارية التي أقامها الاكديون في بلاد الانضول كانت في مدينة ايركاني ، الواقعة عند منابع نهر الفرات، لأنها كانت من أهم مصادر النحاس في بلاد الانضول .

الصلات التجارية بين آشور وبلاد الانضول:

وفيما يخص فترة العصر الآشوري القديم ، فان معلوماتنا عن علاقات سكان هذه الفترة مع بلاد الانضول تعتمد بالدرجة الاساس على النصوص المسمارية التي عثر عليها في موقع «كول تبه» في منطقة كبدوكيه . وهذا الموقع يبعد مسافة ٢٠كم الى الشمال الشرقي من مدينة قيصري التركية . واول ظهور لنصوص الموقع المذكور كان عام ١٨٨٠م ، وذلك بسبب الحفريات غير الشرعية، التي كان يقوم بها سكان القرية المجاورة للموقع .

وبعد ثلاثة عشر عاماً من التاريخ المذكور تمكن تجار الآثار من الحصول على اعداد كبيرة من نصوص كول تبه ، فشجع ذلك الآثاري «جانتريه - E.CHANTRE» على القيام باعمال الحفر في الموقع المذكور ، أملاً منه في الوصول الى مكان الرقم الطينية ، الا انه لم يتمكن من العثور على أي رقيم كان، لأن سكان القرية المجاورة لم يخبروه بالمكان الحقيقي ، الذي استخرجوا منه النصوص المسمارية[٣].

وفي عام ١٩٠٦م زار موقع كول تبه المنقب «هـ . فنكلر - H.WINKLER» وقام باجراء حفريات سريعة ، ولكنه ايضاً لم يتوصل الى مكان الرقم الطينية ، لأن سكان القرية لم يخبروه ولم يخبروا غيره عن مكان الرقم الطينية الحقيقي، لأنهم كانوا مستفيدين كثيراً من بيع الرقم التي يعثرون عليها الى تجار الآثار في مدينة قيصري القريبة من موقع كول تبه[٤].



تمثال برنزي من زمن الملك نرام سين ، عثر عليه في موقع باسطكي . حول ترجمته الكتابة المسمارية على قاعدته يمكن الرجوع الى مجلة سومر ، المجلد ٣٢ ، ص ٤٩ ـ ٥٧

وعلى الرغم من ان تنقيبات سكان القرية المجاورة للموقع كانت عشوائية وغير اصولية ، الا انها مع ذلك مكنتنا من الحصول على اعداد كبيرة من الرقم الطينية ، بحيث بلغ عددها حوالي ثلاثة آلاف رقيماً ، وقد توزعت بسبب تجار

الآثار بين مختلف المتاحف والمجاميع الشخصية ، ومع هذا التناثر لنصوص كول‌تبه ، الا انها جميعاً قد أستنسخت وتم نشرها ايضاً[٥] .

وبعد مرور حوالي عشرين عاماً على التنقيبات التي قام بها «فنكلر» أي في عام ١٩٢٥م ، اجرى المنقب الجيكي «ب . هروزني ـ BEDRICH HROZNY» تنقيبات اصولية في موقع «كول‌تبه» ضمن منطقة كبدوكيه . وفي بداية الامر لم يتمكن «هروزني» ايضاً من الوصول الى مكان الرقم الطينية ، على الرغم من كشفه لبقايا بناية كبيرة ، غير ان اثنين من العمال الاتراك الذين كانوا يعملون معه قد أفشيا له سر مكان الرقم الطينية الحقيقي ، حيث قالا له ان الرقم الطينية لم تستخرج من موقع كول‌تبه نفسه ، بل من حقل مجاور للموقع ، وبذلك تمكن هروزني من العثور على مكان النصوص المسمارية ، والذي كان يمثل مجموعة من منازل السكن ، ويقع الى الشرق من موقع كول‌تبه[٦] .

ومنذ عام ١٩٤٨م تولت الجمعية التركية مهمة تنقيب موقع كول‌تبه ، ولذلك أخذت ترسل اليه سنوياً بعثات تنقيبية حتى تمكنت من كشف معالم الموقع باكمله . والاستاذ «تحسين أوزجوك ـ TAHSIN OZGUC» كان المدير المشرف على اعمال التنقيب ، ولذلك قام باصدار سلسلة من التقارير عن اعمال الحفريات ، تلك التقارير التي مكنت المهتمين بالموضوع من الحصول على معلومات وافية عن الموقع وعن تاريخه[٧] .

ومن خلال ترجمة عدد من النصوص المكتشفة في موقع كول‌تبه ، تبين لنا بأن الاسم القديم للموقع يلفظ «كانش ـ KANESH» وكان يعرف ايضاً تحت اسم «نيشا ـ NESHA»[٨] ، الا ان الاسم «كانش» ، كان اكثر استعمالاً واوسع انتشاراً من الاسم «نيشا» .

وفضلاً عن ذلك فان محتوى النصوص قد اكد لنا الدور البارز الذي لعبته مدينة كانش ضمن الدولة الحثية ، التي تأسست في آسيا الصغرى خلال الالف الثاني قبل الميلاد . والحثيون كما هو معروف من الاقوام الهندية الاوربية . المحتوى للنصوص المذكورة نفسه قد اكد على احتواء مدينة كانش على مستعمرة تجارية آشورية ، وان معظم سكان هذه المستعمرة هم من الحثيين ، ولكن قيادتها كانت بيد التجار الآشوريين .

وأهمية هذه المستعمرة التجارية تبرز واضحة من خلال عدد النصوص المسمارية التي اخرجت منها ، حيث ان اعمال الحفر غير الاصولية قد أظهرت حوالي ثلاثة آلاف رقيمٍ طيني واعمال الحفر الاصولية قد اظهرت ما يقدر بسبعة آلاف رقيمٍ ، وبذلك يكون مجموع النصوص المسمارية المستظهرة من موقع كول‌تبه ، حوالي عشرة آلاف نصٍ مسماري . واللغة التي كتبت بها هذه النصوص هي اللغة الآشورية ، ولكنها بلهجة العصر الآشوري القديم ، أي باللهجة التي كانت سائدة في حدود ١٨٠٠ق.م[٩] . والسبب في ذلك يعود الى ان النصوص المذكورة هي من انتاج التجار الآشوريين ، الذين كانوا يعيشون في كبدوكيه ، ولهذا ايضاً وجدنا بان هذه النصوص تتعلق بأمور اقتصادية وتجارية وبعضها يتعلق بالشؤون القضائية الخاصة بالمستعمرة التجارية وبالتجار الذين يتعاملون معها .

ومن خلال الطبقات التي ظهرت نتيجة اعمال الحفر والتنقيب تبين لنا بأن المستعمرة التجارية في كانش قد دامت حوالي ثلثماية سنة ، لأنها كانت تتألف من دورين حضاريين[١٠] . والمعلومات تؤكد على انها كانت مقتصرة على التجار الآشوريين ولم يشاركهم فيها تجار من اماكن اخرى ، علماً بان المستعمرة التجارية في مدينة كانش وفي غيرها ما كانت تخلو من سكان البلاد الاصليين ، الا انهم كانوا يعملون تحت أمرة التجار الآشوريين كما سبق وان ذكرنا . وفيما يخص تجار البلدان الاخرى فقد كانت لهم

علاقات تجارية مع بلاد الانضول ولكنهم لم يقيموا في مستعمرات تجارية كما فعل التجار الآشوريون ، لأن النصوص المسمارية قد بينت ان تجاراً من تدمر وآخرين من ايبلا كانوا يتعاملون مع تجار من آسيا الصغرى.

وفيما يخص وصف المستعمرة التجارية الآشورية في كانش (= كول‌تبه) فقد سبق ان ذكرنا انها كانت تقع خارج الموقع الاصلي ، وعلى الجانب الشرقي منه وخالية من أي سور لحمايتها . وتتألف من عدد غير قليل من المنازل والمخازن والدكاكين ، التي كانت مخصصة لاغراض البيع والشراء. والمنزل الواحد كان يتألف من طابقين . الطابق العلوي يحتوي على عشرة غرف ، والطابق السفلي مصمم على هيئة دكاكين ومخازن . والغرفة الرئيسة في الطابق العلوي كانت تحتوي في وسطها على موقد ، وعلى امتداد جدرانها الداخلية توجد دكات للجلوس . وفي احدى زوايا هذه الغرفة يوجد صندوق مبني بالطابوق ، وهو مخصص كمخزن للحبوب . وكل بيت من بيوت المستعمرة كان مبنياً بمادة اللبن ، الا ان أسسه كانت مرصوفة بالحجر ، والبناء ذو طراز حثي[11].

والمعلومات المتوفرة تؤكد ان التجار الآشوريين كانوا اثناء اقامتهم في هذه المستعمرات قد تزوجوا من نساء حثيات، وذلك من أجل ان يوثقوا العلاقة بينهم وبين الحثيين من جهة، وتقوم النساء من الجهة الاخرى بتلبية حاجات ازواجهن، مضافاً الى ذلك العناية بالمستعمرة ذاتها.

وعلى الرغم من توثيق التجار الآشوريين لعلاقتهم ببلاد الانضول من حيث الاقامة فيها والزواج من نسائها ، الا انهم لم يفقدوا حنينهم وحبهم الى بلاد آشور ، لأن الاشارات قد اكدت على ان عدداً غير قليل من التجار الآشوريين الذين توفوا في بلاد الانضول كانت القوافل التجارية تنقل معها رفات من يوصي بدفن نفسه في بلاد آشور .

ولو تذكرنا ان المسافة كخط مستقيم ما بين آشور كانش تعادل الف كيلومتر وان واسطة النقل لا تتعدى الحمير والعربات التي تجرها الحمير، يبدو لنا واضحاً كم تحتاج الجثة الواحدة من عناء وتكاليف لنقلها من مدينة كانش الى آشور. وتحمل هذا العناء والتكاليف يبرز في الوقت نفسه الحب الكبير للتجار الآشوريين لأرض الوطن[12].

حماية المستعمرات التجارية وضرائبها:

ان مستعمرة كانش التجارية وغيرها من المستعمرات التجارية في آسيا الصغرى كانت تحت حماية حاكم المدينة التي تقع فيها تلك المستعمرة، ومقابل هذه الحماية كان التجار الآشوريين يدفعون ضريبة الى الحاكم تساوي ١/ ٢٠ من قيمة الاقمشة المستوردة و٢/ ٦٥ من قيمة مادة القصدير ، ومثل هذه الضريبة كانت تسمىٰ باللغة الآشورية «نسخاتوم» ، لأن الاقمشة والقصدير كانت من أبرز البضائع التي تاجر بها الآشوريون في بلاد الانضول. وفضلاً عن هذه الضرائب التي كان يحصل عليها حاكم المدينة ، فقد كان له حق الاسبقية في شراء١٠٪ من المواد التي يستوردها التجار الآشوريون وبالاخص المنسوجات. اما الحديد النادر آنذاك فلا يستطيع احد منافسة الحاكم في شرائه.

وفضلاً عن هذه الضرائب فقد كان على التجار الآشوريين ان يدفعوا عن الاقمشة ضريبة مقدارها ٥٪ من قيمتها وعن القصدير ٣٪ الى المستعمرة التجارية نفسها، ومثل هذه الضريبة كانت تسمى باللغة الآشورية «داتوم» لأن المستعمرة هي التي كانت تنظم الاستيراد والتصدير وحساب الضرائب للمواد التجارية ، ولهذا كان للمستعمرة مورد مالي منتظم ، بحيث مكنها ذلك من اقراض التجار الذين يتعاملون معها المال الذي قد يحتاجون اليه ، وعليه يمكننا

القول بان المستعمرة التجارية كانت بمثابة البنك ايضاً بالنسبة للتجار(١٣).

وفضلاً عن كل الضرائب التي ورد ذكرها فقد كان على التجار الآشوريين ان يدفعوا ما يعادل ١٠٪ من قيمة البضاعة التي يحملونها الى حاكم كل ولاية يرغبون المرور من خلالها، وعلى حاكم الولاية طبعاً ان يوفر الحماية للقافلة التي تمر بأراضيه .

وبسبب كثرة الضرائب التي كان على التجار الآشوريين دفعها فقد لجأ بعضهم الى ممارسة التهريب بغية تفادي دفع الضرائب والحصول على ربح وفير ، وبسبب هذه الظاهرة كان على تجار كل مستعمرة من المستعمرات التجارية ان يتعهدوا الى حاكم المدينة بعدم ممارسة التهريب او تشجيعه ، ومع ذلك فان بعض الرسائل كانت تشير الى اعمال التهريب ، وكيف كان بعض التجار المهربون يتفادون المرور من نقاط السيطرة الواقعة على الطرق التجارية(١٤).

هذا وان المستعمرات التجارية لم تقتصر على مدينة كانش ، بل انتشرت في مدن عديدة من بلاد الانضول ، وزاد عددها على عشرة مدن ، ومنها كانت ختوشاش عاصمة الدولة الحثية نفسها. واما المدن الصغيرة فلم تحتو على مستعمرات تجارية، بل على محطات تجارية ، وتسمى الواحدة منها باللغة الآشورية «وبارتوم».

وبناءً على ذلك فان بلاد الانضول كانت مغطاة بشبكة من المستعمرات والمحطات التجارية الآشورية . وهذا وحده يدلل على المدى الذي سيطر فيه التجار الآشوريون على التجارة في بلاد الانضول وعلى حاجة بلاد الانضول الى خدمات هؤلاء التجار(١٥).

لقد ذكرنا فيما تقدم أننا قد عثرنا بين النصوص المسمارية التي لها علاقة بالمستعمرات التجارية الآشورية على عدد من النصوص القضائية ، وهذا مما يشير الى ان للمستعمرة التجارية سلطة قضائية على افرادها وعلى التجار الذين يتعاملون معها من الآشوريين ، وقد ورد في احدى هذه النصوص الجملة التالية :

«كاروم دينام ايدن» لقد حسم الكاروم (= المستعمرة التجارية) قضية قضائية».

وفضلاً عن النصوص القضائية وصلتنا ثلاثة رقم طينية ناقصة تتضمن بعضاً من المواد القانونية الخاصة بالمستعمرات التجارية وبشؤون التجار الذين يعيشون داخل هذه المستعمرات. علماً ان هذه الرقم قد نشرت لاول مرة مع ترجمتها من قبل الباحث المسماري : J.LEWY, ALTORIEN-TALISCHE STUDIEN, 1927 وآخر دراسة لهذه الرقم الثلاثة منشورة في المصدر الآتي :

G.R.DRIVER AND J.C.MILES, THE ASSYRIAN LAWS, OX-FORD, 1935.

وفيما يلي نقدم ترجمة رقيمين من هذا الرقم الثلاثة. اما الرقيم الثالث فهو تالف ولم يبق منه ما يستحق الذكر:

﴿الرقيم الاول﴾

«ارادة قضائية : الكاتب سيقسم نواب المقاطعات الى ثلاثة اقسام ، وعليهم بعد ذلك القيام بمهمة القضاء. فلو اجتمع نواب المقاطعات ، خُمس السنة، فعلى رئيس المدينة ان يحضر الاجتماع ..... لحساب ..... لا .... ، عليهم ان يأخذوا اماكنهم . وعلى الكاتب ان يقسمهم الى ثلاثة اقسام وبعد ذلك ، عليهم ان يبدأوا بحسم القضايا. وحينما لا يحسمون أية قضية اثناء اجتماعهم ، فعلى الصغير والكبير ان يحسم قضية نواب المقاطعات في اثناء شهر الاغلبية، ومهما تكن شخصية الحاضر في شهر الاغلبية، فعلى الحاضرين حسم القضية».

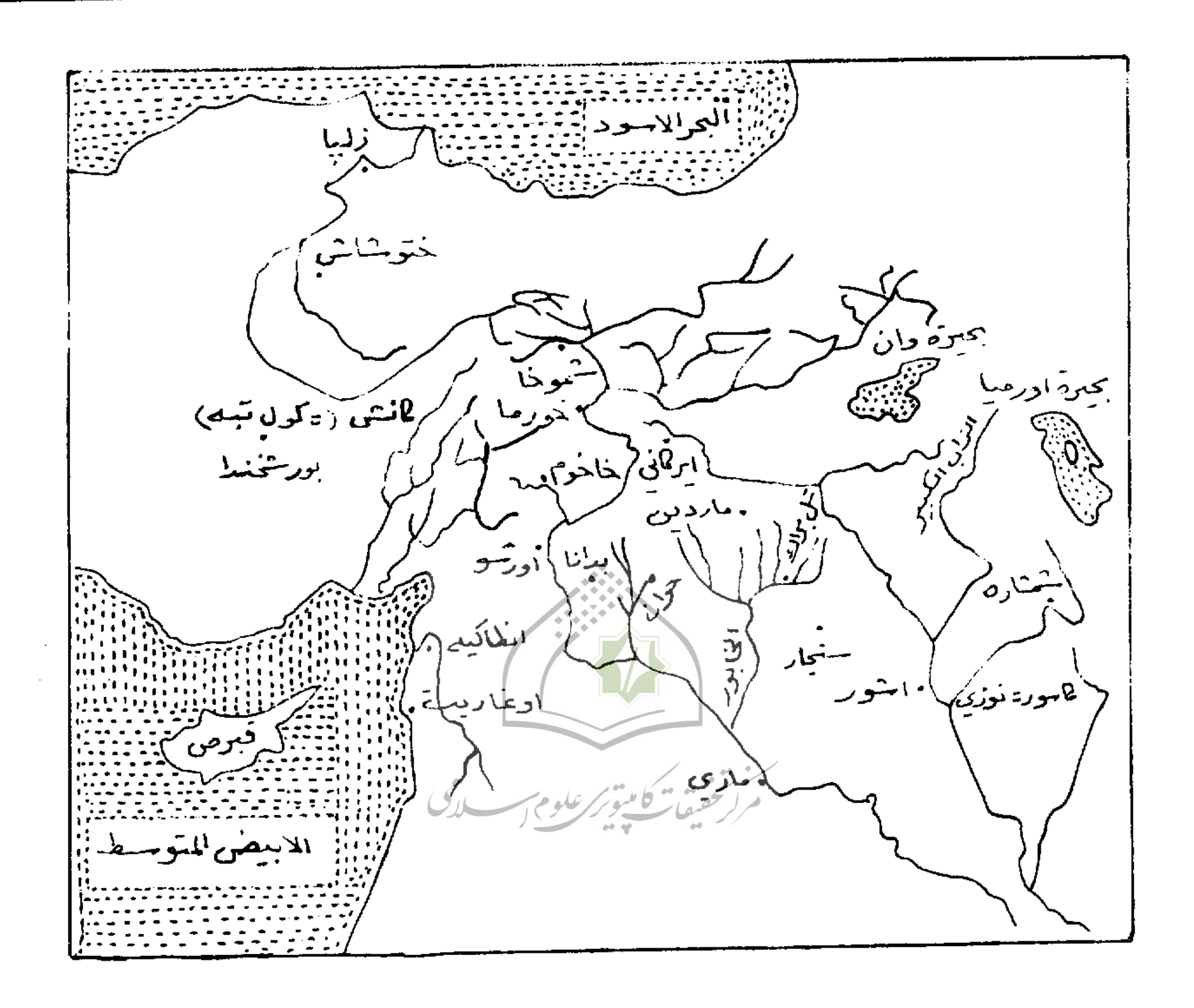
« . . . . . . قضاياهم . . . . . . وسوف يتمتع الصغير والكبير بسبب الكتاب في اجتماعهم، وعلى الكاتب ان يجمع الصغير والكبير ، دون أخذ موافقة الرجال العظام ، أي مجمع التجار . ولا يوجد لأحد الحق في ان يصرح باسماء العاملين في البنك الى الكاتب. واذا دعا الكاتب، الصغير والكبير من دون موافقة الرجال العظام ، بل كانت دعوته بأمر من شخص ما ، فعلى الكاتب ان يدفع غرامة قدرها عشرة شيقلات من الفضة (الشيقل = ٨ر٤غم). ولا يجوز لأي من الصغار ان يقدم دعوة ضد الرجال العاملين في البنك ، وعليه ألاّ يستمر في مراجعة غرفة المحكمة. اذا . . . . . . الغرفة . . . . . اذا حضر بعض التجار في قضية متعلقة بفضة او ذهب وجلسوا في اماكنهم في قاعة المحكمة وحسموا القضية. . . . . . فرجال الاجتماع . . . . . . سوف يخدعون المجلس»[١٦] .

هذا وقد يسأل البعض ويقول: اذا كانت في آسيا الصغرى اكثر من مستعمرة تجارية آشورية، فلماذا كانت مستعمرة مدينة كانش أشهرها وأهمها، بدليل ان معظم النصوص المسمارية قد جاءت من المستعمرة المذكورة ؟ للجواب على ذلك نقول : ان جبال طوروس كانت وما تزال تفصل ما بين العراق وبلاد الانضول ، ومعنى ذلك ان أي عراقي سواء كان آشورياً أم بابلياً اذا اراد الذهاب الى بلاد الانضول عليه ان يخترق جبال طوروس ، وهذه الجبال ليست سهلة المرور إلا في اماكن معينة . ومدينة كانش كانت تقع على مفترق الطرق ، الذي يوصل ما بين الطريق الآتي من جبال طوروس وبين مدن بلاد الانضول المختلفة. وفضلاً عن ذلك فانها تقع في منطقة سهلة تكثر فيها الاراضي الخصبة والمياه الجوفية العذبة ، ولذلك فهي وفيرة الماء والغذاء باستمرار ، ولهذا فقد اتخذتها القوافل الآشورية التي تعبر جبال طوروس محطة للاستراحة ونقطة ارتكاز ينطلق منها التجار الى بقية مدن بلاد الانضول . وهذه الحقيقة ولا شك تبرز اهمية هذه المدينة وتجعلها من اهم المحطات التجارية في نظر التجار الآشوريون . هذا واذا ما علمنا بان الثلوج في فصل الشتاء كانت تحاصر احياناً القوافل التجارية وتعرضها لخطر المجاعة، فلا بد ان مدينة كانش التي كانت تستقبل مثل هذه القوافل قبل غيرها من مدن بلاد الانضول ، كانت تمثل الهدف المنشود في نظر التجار الآشوريين[١٧] .

كيف حقق الآشوريون الارباح؟:

بعد ان علمنا ان المسافة التي تفصل ما بين آشور وكانش تزيد على ألف كيلومتر وان ثلوج جبال طوروس كانت تحاصر القوافل التجارية احياناً، وان الضرائب التي يدفعها التجار سواء في آشور (وكانت تساوي ١ / ١٢٠ من قيمة البضاعة) واثناء مرور القوافل عبر المدن وما يدفعونه للمستعمرة التجارية ولحاكم المدينة التي تقع فيها المستعمرة، كانت كثيرة، مضافاً الى ذلك اخطار السراق الذين يتعرضون بين الحين والآخر للقوافل التجارية . . . فاننا نتساءل عن الدافع الذي يشدّ من عزم التجار الآشوريين على مواصلة تجارتهم مع بلاد الانضول ، على الرغم من كثرة الضرائب والمخاطر التي كانت تتهددهم وتتهدد قوافلهم التجارية . وجواباً على هذا التساؤل نقول: لا يوجد دافع يكمن وراء هذا الموضوع سوى الربح الكثير، حيث ما عدا ذلك لا يوجد ما يدفع هؤلاء التجار الى المغامرة والعيش خارج ارض الوطن ولمدة ليست قصيرة .

ولبيان هذا الموضوع نشير الى ان المواد التي تاجر بها الآشوريون مع بلاد الانضول كانت تتمثل بالدرجة الاساس بمادة القصدير والمنسوجات الصوفية، لأن بلاد الانضول تمتلك معدن النحاس ولكنها تفتقر الى معدن القصدير. والبرنز كما نعلم لا ينتج الا من خلط القصدير مع النحاس،



خارطة تبين مواقع المدن القديمة في بلاد الانضول ، التي اقام فيها الآشوريون مستعمراتهم التجارية

ولهذا السبب فان بلاد الانضول كانت بأمس الحاجة الى مادة القصدير. وبناءً على هذه الحاجة قام التجار الآشوريون بالمتاجرة بالمادة المذكورة مع بلاد الانضول فحققت لهم نتيجة ذلك الربح الوفير ، لأن الطلب عليها كان كبيراً .

علماً ان مادة القصدير كانت تنقل باكياس معمولة من الجلد، وكان كل كيس يغلق باحكام ويختم ايضاً ، وذلك منعاً للتلاعب ، ولهذا السبب فان اكياس القصدير ما كانت تفتح الا بحضور الشهود، الذين يؤيدون وصول البضاعة كاملة غير منقوصة . وأي شخص يؤتمن على هذه الاكياس ويتلاعب بها يعتبر من صنف المجرمين. والمنا الواحد (= ٥٠٥غم) من القصدير كان يباع في بلاد الانضول بسعر يتراوح ما بين ٥و٦ شيقلات من الفضة (الشيقل = ٨ر٤غم). علماً ان مدينة آشور ما كانت تحتوي على مادة القصدير، ولكن الآشوريين كانوا يحصلون عليها

من اماكن تقع على نهر دجلة.

وفيما يخص المنسوجات، فالمعلومات تؤكد ان صناعة الاقمشة ما كانت متطورة في بلاد الانضول، كما كانت عليه في بلاد وادي الرافدين، ولذلك كان سكان آسيا الصغرى بحاجة ماسة الى منسوجات بلاد وادي الرافدين. والتجار الآشوريون كانوا يحصلون على المنسوجات بالدرجة الاولى من بلاد بابل، وعلاوة على ذلك فقد كانوا يشترون ايضاً الاصواف وينسجونها في مدينة آشور حسب طلبات تجار بلاد الانضول، لأن مدينة آشور كانت على ما يبدو تحتوي على مصنع كبير للمنسوجات الصوفية[18].

وفضلاً عن القصدير والمنسوجات فان الآشوريين كانوا يتاجرون مع بلاد الانضول بالحمير ايضاً، لأن القوافل التجارية الآشورية كانت تنقل بضائعها الى هناك على الحمير. وعندما تصل القافلة الى هدفها يباع عددٌ كبيرٌ من حيوانات القافلة، لأن الحمير تعد من الحيوانات النادرة في بلاد الانضول. واضافة الى ذلك فانها كانت نافعة، من ناحية انتاج البغال، لأن بلاد الانضول لا تمتلك الحمير، بل الخيول فقط. وسرعة الحصان كانت لا تتناسب ومتانة العربات، وسرعة وسائط نقل ذلك الزمان، ولذلك فان الحيوان المرغوب كثيراً كان البغل وليس الحصان، لأن البغل يمتلك القوة من جهة والسرعة المعتدلة من الجهة الاخرى، أي السرعة المناسبة لوسائط النقل.

وبما ان البغال تنتج من تزاوج الحمير مع اناث الحصان، لذلك كانت الحمير مطلوبة في بلاد الانضول لاغراض النقل من جهة ولاغراض توليد البغال من الجهة الاخرى.

وبناءً على هذه الحقيقة الخاصة ببيع عدد كبير من حمير القافلة، فان السلع التي كان يجلبها التجار الآشوريون من بلاد الانضول الى بلاد آشور، لا بد وان كانت خفيفة الوزن وغالية الثمن. وسبب ذلك يعود طبعاً الى ان عدد الحيوانات العائدة الى بلاد آشور أقل بكثير من عدد الحيوانات التي كانت تقصد بلاد الانضول، ولذلك كان التجار الآشوريون يجلبون في الغالب الفضة واحياناً الذهب الى مدينة آشور، لا لسبب خفة الوزن فقط، وانما لأن العراق عموماً يخلو من هاتين المادتين. أما النحاس الذي كانوا يستوردونه بكميات قليلة من مدينة ايركاني، فقد كان ينقل الى بلاد آشور بواسطة العربات بدلاً من استخدام عدد كبير من الحمير.

ونقل الآشوريين لبضائعهم بواسطة الحمير، التي كانت تمثل في الوقت نفسه بضاعة للبيع في بلاد الانضول، هو الذي كان يوفر لهم الربح الكثير، لأن ذلك يكاد يعني انهم كانوا ينقلون بضائعهم الى بلاد الانضول بلا أية كلفة مادية، مادامت الحمير نفسها كانت تباع وتحقق لهم ربحاً تفوق ما كان يصرف عليها من علف اثناء الرحلة. علماً ان العراقيين عموماً كانوا يحصلون على الحمير من مدن الخليج العربي وبالاخص من منطقة الاحساء.

هذا وان النصوص المسمارية قد ذكرت ان القافلة الواحدة كانت تتألف من حوالي ١٧ حماراً، وان الحمار الواحد كان يحمل ما زنته ٩٠كيلوغراماً، اضافة الى علفه اثناء الرحلة التجارية. ومن أشهر التجار الآشوريين آنذاك، تاجر اسمه «اينليل باني»، حيث قضى هذا التاجر ما يزيد على الخمسين عاماً وهو يمارس التجارة بين آشور وبلاد الانضول. والنصوص المسمارية العائدة الى التاجر اينليل باني، عثر عليها «والتراندريه» الالماني الجنسية في مدينة آشور خلال تنقيباته ما بين ١٩٠٣ - ١٩١٤م[19].

هذا وان القوافل التجارية الذاهبة الى بلاد الانضول كانت لا تسير بمحاذاة نهر دجلة، ولكنها بمجرد ان تنطلق من آشور تتوجه نحو نهر الفرات، ثم تستمر بالسير بمحاذاته او محاذاة فروعه حتى تصل الى اهدافها المقصودة.

التاثيرات الحضارية على بلاد الانضول:

مما تقدم يبدو واضحاً ان التجار الآشوريين هم الذين سيطروا على التجارة بين العراق وبلاد الأنضول ، بحيث أننا لم نجد تاجراً واحداً من بلاد الانضول زاحم التجار الآشوريين في هذا المجال. وفضلاً عن ذلك فان المعلومات المتوفرة تؤكد على ان التجار الآشوريين دون غيرهم من بقية التجار، كونوا لأنفسهم مستعمرات ومحطات تجارية في جميع انحاء آسيا الصغرى . وان دلت هذه الحقيقة على شيء فانما تدل على الهيمنة المطلقة للتجار الآشوريين على بلاد الانضول ، وتدل ايضاً على انهم اول من ابتكر نظام المستعمرات التجارية، الذي لم يكن هناك مايماثله من قبل. وهذه الهيمنة ولا شك قد مكنت التجار الآشوريين من ترك بصمات الحضارة العراقية القديمة في معظم انحاء بلاد الانضول، فضلاً عن تسببهم في ان يتبنى الحثيون الخط المسماري لتدوين لغتهم.

وتبني الحثيين للخط المسماري في تدوين لغتهم جعلهم يشعرون على ما يبدو باستمرار بفضل الحضارة العراقية عليهم وعلى حضارتهم، ولذلك حاولوا ان يتخلصوا من هذا الشعور بابدال الخط المسماري بالخط الهيروغليفي ، وذلك منذ حوالي ١٥٠٠ق.م، الا ان محاولتهم هذه لم يكتب لها النجاح التام ، لان العديد من الحثيين ظلوا يفضلون استخدام الخط المسماري على الخط الهيروغليفي ، لأن الخط المسماري ، خط يستطيع ان يتعلمه أي فرد كان ، بينما الخط الهيروغليفي يتطلب من متعلمه ان يكون له بعض الالمام بفن الرسم، فضلاً عن ان مادة الطين ، التي تستخدم لاغراض الكتابة عليها بالخط المسماري، متوفرة وسهلة التحضير ، بينما الخط الهيروغليفي يحتاج الى مادة الحجر او البردي، وكلتا المادتين لا يحصل عليهما بسهولة الحصول على الطين .

فضلاً عن ذلك فان الخط المسماري هو الخط المدون بواسطته اروع الانتاجات العلمية واجود انواع الملاحم والاساطير والقطع الادبية ، فمن يبغي العلم والثقافة لا يستطيع الاستغناء عن الخط المسماري .

ومما يلفت النظر في محاولة الحثيين ابدال الخط المسماري بالخط الهيروغليفي هو ان سكان بلاد الانضول قد قاموا في القرن العشرين بعد الميلاد بمحاولة مماثلة، وذلك عندما قرروا ابدال الخط العربي بالحروف اللاتينية . ورغم ذلك فمن يزر تركيا في الوقت الحاضر يرَ بأم عينه الدور البارز، الذي لعبه الخط العربي في حياة الاتراك، والذي لا يمكن ان يزول أثره بسهولة.

وفيما يخص تأثير المستعمرات التجارية الآشورية على بلاد الغرب، فالمعلومات تؤكد ان اوربا كانت ايام تلك المستعمرات ، أي في حدود ١٨٠٠ق.م، غارقة في دياجير الظلام والجهل، ولذلك كان تأثرها بما قدمه التجار الآشوريون لبلاد الانضول ضئيلاً ، ولم نتمكن من تلمسه بشكل واضح ، ومع ذلك فان انتشار الخط المسماري في آسيا الصغرى قد تسبب في انتقال علوم وآداب العراق القديم الى الحثيين ، ومن خلالهم تم انتقالها الى بلاد اليونان.

ومن يعمل أية مقارنة بين شجرة انساب الالهة العراقية والحثية واليونانية سوف يجد التأثر الكبير للالهة الحثية واليونانية بالالهة العراقية ، وفضلا عن ذلك سوف يجد ان معظم الملاحم والاساطير اليونانية قد قامت على أسس لملاحم واساطير عراقية[٢٠] ، وحتى المسرح الذي يعتقد انه من ابتكار اليونان فان نتائج الدراسات الحديثة ، قد بينت بانه يعتمد على اصول عراقية[٢١]، وخير شاهد على ذلك هو ان اقدم المسرحيات العراقية قد استخدمت الذباب للقيام بدور معين ، وبسبب تأثر اولى المسرحيات اليونانية

بالمسرحية العراقية فقد استخدمت ايضاً الذباب ومنحته دوراً ضمن احداثها. وكما هو معروف ان الاديب الفرنسي جون بول سارتر قد تأثر بأولى المسرحيات اليونانية (= اليكترا) ، فكتب على أثر ذلك مسرحية جديدة وسماها الذباب ، لأن المسرحية اليونانية قد استخدمت الذباب ضمن احداثها.

الهوامش

١ ـ الاستاذ طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، منشورات دار البيان رقم ٥٣ ، ص ٣٦٣ .

٢ ـ الاستاذ طه باقر ، المصدر السابق ، ص ٣٦٤ .

3 — H.KLENGEL. HANDLERIM ALTEN ORIENT,S.06.

٤ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها.

5 — K.HECKER, GRAMMATIK DER KULTEPE — TEXTE, ANOR44, ROMA, 1968, S. 1 — 9.

6 — M.T.LARSEN, MESOPOTAMIA4, THE OLD ASSYRIAN CITY — STATE AND ITS COLONIES, COPENHAGEN, 1976, P.50.

7 — L. ORLIN, ASSYRIAN COLONIES IN CAPPADOCIA, THE HAGNE, 1970, P.199 — 216.

8 — H.G. GUTERBOCK, KANES AND NESHA: TWO FORMS OF ONE ANATOLIAN PLACE NAME, 1958, P. 46 — 50%

٩ ـ لارسن ، المصدر السابق (تسلسل٦)، ص ٥١ .

10 — TAHSIN OZGUC , ANATOLIA8, 1964, S.27FF.

١١ ـ تحسين اوزجوك، المصدر السابق (تسلسل١٠) والصفحات نفسها.

١٢ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق (تسلسل٣)، ص ١١١ .

١٣ ـ لارسن ، المصدر السابق (تسلسل ٦)، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ .

١٤ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق (تسلسل٣)، ص ١٢٣ ـ ١٢٦ .

١٥ ـ لارسن ، المصدر السابق (تسلسل ٦)، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٠ .

١٦ ـ الدكتور فوزي رشيد ، الشرائع العراقية القديمة ، الطبعة الثانية ، سلسلة دراسات (١٨٨)، ١٩٧٩ ، ص ١٧٧ ـ ١٧٩ .

١٧ ـ هورست كلنكل ؛ المصدر السابق (تسلسل ٣) ، ص ١١٢

١٨ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق (تسلسل ٣)، ص ١١٥

19 — WALTER ANDRAE, DAS WIEDERERSTANDENE ASSUR, LEIBZIG, 1938, ZWEITE AUFLAGE, MUNCHEN, 1977.

٢٠ ـ دريني خشبة ، اساطير الحب والجمال عند اليونان، ج١، ص ١٧ ـ ١٨ .

٢١ ـ الاقلام ، العدد السابع ، تموز، السنة الحادية والعشرون، الدكتور فوزي رشيد ، مدخل الى العالم السفلي ، ص ٣٦ ـ ٤٧ .

د. علي شلش

لغز مكتبة الاسكندرية : هل احرق العرب كتب اليونان والرومان ؟

التاريخ القديم والحديث مليء بالألغاز . ولكن حل هذه الالغاز يتوقف عادة على الوثائق الدامغة التي لا تقبل الشك . وقد تأتي هذه الوثائق في صورة آثار مادية تتعلق بالواقعة التاريخية موضوع اللغز ، مثل النقوش على الحجر او الكتابة على الورق. وقد تأتي ايضاً في صورة آثار معنوية ، مثل روايات المعاصرين للواقعة او شهادات شهودها . وفي كلتا الحالتين تخضع الوثائق التاريخية للفحص والتمحيص الدقيقين ، قبل البت في صحتها، وصلاحيتها للحكم على حدوث الواقعة او عدم حدوثها. فإذا لم توجد وثائق من هذا النوع او ذاك يأخذ المؤرخون بالمنهج الأضعف ، أي تغليب الظن على اليقين .

وكلما بَعُد العهد بالواقعة التاريخية ، في غياب الوثائق الدالة عليها، ازداد الظن والتخمين ، وصارت الواقعة لغزاً . ومع ذلك قد تكون الواقعة ذاتها مزيفة ، او مبنية على شائعة ، لخدمة غرض معين غير معلوم. وعند ذاك يصبح اللغز ، غير مُغْرٍ ، حتى لو تعرض له المؤرخون بالحل والتفسير .

وحكاية إحراق العرب لمكتبة الاسكندرية عند فتح مصر على يد عمرو بن العاص تشكل لغزاً تاريخياً من هذا النوع ، الذي لا تسنده وثيقة مادية او معنوية دامغة لا تقبل الشك. ومع ذلك شغل هذا اللغز كثيرين من المشتغلين بالتاريخ القديم، وانقسموا معه قسمين : قسم مؤيد وقسم معارض . وكانت حجج القسمين عقلية ، ظنية ، في النهاية، نظراً لغياب الوثائق المادية او المعنوية الدامغة . ولكن ما يذكرنا بهذا كله هو وضع اساس بناء مكتبة ضخمة في ذات المكان الذي قيل في التاريخ ان المكتبة القديمة كانت تشغله . وقد جاءت هذه الخطوة مشفوعة بنداء من منظمة اليونسكو أهابت فيه بحكومات العالم ومؤسساته وأفراده ان يسهم الجميع ـ نقداً او عيناً ـ في تحقيق جهود الحكومة المصرية نحو بناء مكتبة الاسكندرية وتجهيزها بالكتب والأدوات. وقدرت تكاليف المشروع بنحو ١٦٠ مليون دولار، اسهمت فيها مصر بالارض التي قدرت قيمتها باربعين مليوناً من الدولارات .

قصة المكتبة:

تعيدنا هذه الانباء الى حكاية المكتبة القديمة التي قيل ان العرب احرقوها، وتدعونا الى التساؤل مقدماً:

كيف كانت المكتبة القديمة؟ ما قصتها؟ متى ظهرت دعوى الاحراق؟ كيف انقسم المؤرخون بين مؤيد ومعارض؟ هل حقاً أحرق العرب المكتبة؟

ولنعد الى البداية :

عندما انشأ الاسكندر المقدوني المدينة التي حملت اسمه لم يرو عنه انه فكر في إقامة مكتبة بها. وربما فكر في ذلك ، ولكن الفكرة لم تظهر الا في عهد خلفائه البطالمة . ففي عام ٣٢٣ق.م حكم مصر البطليموس سوتر الذي كان جنرالاً في جيش الاسكندر . وامتد حكمه ٤٠ عاماً حتى وفاته. وفي السنتين الاخيرتين من حياته عين ابنه فيلادلفيوس مساعداً له. وعند ذاك ظهرت فكرة انشاء مكتبة كبيرة تليق بعاصمة الامبراطورية الجديدة، ولكن تحقيق الفكرة جاء ضمن مُجَمَّع علمي أشبه بالجامعة المجهزة بقاعات للمتحف والدرس والمعامل والمراصد ، فضلاً عن قاعة طعام ومتنزه وحديقة للحيوان. وفي هذا المُجَمَّع احتلت المكتبة اكبر مساحة وأهمها. ولكنها لم تكن مكتبة واحدة في بناية واحدة ، وإنما كانت مكتبتين في بنايتين مختلفتين: إحداهما كبيرة تقع في حي القصر الملكي المطل على البحر، ويمكن ان نسميها من الآن فصاعداً مكتبة القصر، والأخرى صغيرة تقع في حي معبد سيرابيس، او السيرابيوم، القريب من قرية راقوتيس التي اقيمت المدينة حولها، ويمكن ان نسميها من الآن فصاعداً ـ ايضاً ـ مكتبة المعبد .

ومع انه لم يبق من المكتبتين كتاب واحد فالمؤرخون القدماء يقولون إنهما ضمتا عند تأسيسهما كتبا من جميع الامم القديمة، ورجالاً عرفوا بجهودهم العلمية في الفلك والجغرافيا والترجمة وتحقيق التراث الاغريقي . وتوالى تزويد المكتبتين ـ ولا سيما الكبرى ـ بالكتب والمجلدات، فاضيفت اليهما مكتبة ارسطو التي اشتراها فيلادلفيوس من خليفة الفيلسوف اليوناني في التعليم بأثينا ، ومكتبة ابوقراط أبي الطب القديم ، ثم جاءتهما إضافة اخرى في عهد كليوباطرا ،حين أهداها عاشقها انطونيوس محتويات مكتبة البرجاموم التي نهبها من المدينة البيزنطية المعروفة اليوم باسم برجاما Bergama في غرب تركيا. وكانت هذه المكتبة الاخيرة تضم نحو ٢٠٠ الف مجلد كما يقول المؤرخ اليوناني بلوتارك[1]. وبذلك بلغ عدد الكتب الموجودة في مكتبة الاسكندرية ـ الكبيرة والصغيرة معاً ـ اكثر من نصف مليون كتاب (٤٩٠ الفاً في مكتبة القصر، ٤٢٨٠٠ في مكتبة المعبد) ولذلك وصف المؤرخون المكتبة بانها اكبر مكتبة في العالم القديم.

غير ان هذه المكتبة الكبرى وشقيقتها الصغرى، او الأم والابنة كما يسميها بعض المؤرخين، لم تعيشا في سلام منذ عهد الامبراطور الروماني يوليوس قيصر. ففي عام ٤٨ق.م غزا قيصر الاسكندرية ، وأحرق قطع الاسطول المصري الراسية في الميناء قرب القصر الملكي ، ودمر المكتبة العظيمة، على حد قول بلوتارك[2] . وقدر الفيلسوف الروماني سنيكا عدد الكتب المحترقة بنحو ٤٠٠ الف كتاب. ولكن الكتاب والمؤرخين مالبثوا ان اختلفوا بعد ذلك حول هذا الرقم. فبينما رفعه اولوس جيليوس (القرن الثاني) وأميانوس مارشيللينوس الأنطاكي (القرن الرابع) الى ٧٠٠ الف أنقصه ابيفانيوس (القرن الرابع) الى ٥٤٨٠٠ فقط . وبذلك يظل تقدير سنيكا أقرب الى التصديق لأنه سجله بعد عام واحد من حريق الاسطول الذي امتد الى مكتبة القصر. وقد أخذ بهذا التقدير المؤرخ أوروزيوس (القرن الخامس) وأضاف ان النار امتدت من الاسطول الملكي (المصري) الى جزء من المدينة «فاحرقت ٤٠٠ الف كتاب كانت مودعة داخل بناية تصادف قربها»[3].

ومع ذلك لم يختلف احد من هؤلاء حول واقعة حريق الكتب عند غزو قيصر لمصر ، وإنما اختلفوا ـ كما رأينا ـ حول عدد الكتب التي راحت ضحية الحريق.

ولكن ثمة حكاية أخرى كما يقول الباحث الانكليزي آرثر آستبرلي ، مفادها ان كليوباطرا دعت قيصر ـ قبل

الهجوم عليه ورده على ذلك بإحراق الاسطول ـ الى مشاهدة المكتبة الأم ، وانها أهدته بعض نفائسها، فنقلها الى ارصفة الميناء ، ويحتمل ان تكون ضحية الحريق الذي شب حولها . ومعنى هذا ان تلك النفائس التي قدمت هدية لقيصر أقل من العدد الذي ذكره سنيكا، وإلا احتاج الامر الى ١١١ دقيقة لمجرد القاء نظرة على محتويات المكتبة واختيار ٤٠٠ الف لفيفة منها. واذا كانت هذه مسألة صعبة التحقيق، فلا بأس من الافتراض ـ كما ذكر المؤرخ الانكليزي ب.م. فريزر ـ ان محتويات المكتبة الملكية (الأم) قد نقصت الى درجة كبيرة على الاقل في حريق عام ٤٨ ، إن لم تكن تعرضت للدمار الشامل[٤] .

يضيف آستبري:

«لعل الكارثة الاكبر هي التي اصابت بعد ذلك المكتبة الثانية في معبد السيرابيوم. فقد تعرض هذا المعبد الوثني للنهب والسلب عام ٣٩١ ، حين صارت المسيحية الديانة الرسمية للامبراطورية الرومانية الشرقية التي شكلت مصر جزءاً منها»[٥] .

وذلك ان الوثنيين في الاسكندرية اعتصموا بالمعبد، وجعلوه حصناً يغيرون منه على المدينة كي يعملوا القتل في المسيحيين من أبنائها. واضطر المسيحيون الى محاصرة المعبد، فهرب الوثنيون، وصعد المسيحيون الى المعبد تحت قيادة البطريرك ثيوفيلوس ، فجعلوا عاليه واطيه ، حتى لم يبق منه حجر على حاله. ومع ان احداً من المؤرخين الذين سجلوا هذه الواقعة لم يشر الى دمار المكتبة ، فليس من المعقول ان تبقى بعد ذلك الدمار الشامل الذي لحق بالمعبد .

إذا كان حريق مكتبة القصر يشكل لغزاً صغيراً إذا صح التعبير فدمار مكتبة المعبد يشكل لغزاً اكبر قليلاً. ولكنهما معاً لا يتساويان في الصيت والضجيج اللذين أحدثهما اللغز الثالث الاكبر، لغز إحراق المكتبة عند دخول جيش عمرو بن العاص مدينة الاسكندر. ومع ذلك فتاريخ المدينة يلقي بعض الاضواء المهمة على الفترة الواقعة بين اللغزين الأولين ، أي بين عامي ٤٨ و٣٩١ . وفي ذلك يقول آستبري: «ان تاريخ الاسكندرية من حوالي عام ٢٠٠ الى الفتح العربي يعد سجلاً للصراع والدمار»[٦] ففي عهد الامبراطور أورليان (٢٧٠ ـ ٢٧٥) تحولت المنازعات بين المواطنين الى صراع مميت ، وخربت أسوارها، وهدمت بنايات حي القصر الذي كانت تسكنه علية القوم ، ثم جاءت فترة العصيان الكبير في عهد ديوقليشيان (٢٨٤ ـ ٣٠٥) التي ضاعفت خراب المدينة بعد حصار دام ثمانية اشهر عامي ٢٩٥ ـ ٢٩٦ .

«ومن الصعب - كما يقول آستبري - ان نصدق ان محتويات المكتبتين لم تتعرض للخسارة المادية المباشرة في عهد أورليان وديوقيلشيان . بل ان الاصعب على التصديق ألا تكون المكتبتان قد عانتا خسارة اكبر بسبب الاضطراب الاقتصادي والاداري في أثناء تلك الحروب الأهلية وبعدها. (ناهيك عن الزلازل الأربعة المعروفة، في اعوام ٣١٢، ٣٥٨، ٣٦٥، ٣٩٦، التي تسبب أحدها - وهو زلزال ٣٦٥ على وجه الخصوص - في إلحاق ضرر كبير بالاسكندرية) ولذلك يجب ان ندخل في حسابنا إمكان تضاؤل «خزون الكتب، وصعوبة التزويد او انعدام كفاءته او انعدام وجوده ، وإهمال التخزين وضعفه، فضلاً على ان اللفائف Scrolls التي بقيت الى زمن عمرو نقصت. أو رثّت حالها، نتيجة تلك الاضطرابات»[٧] .

وإذا كان هذا كله معقولاً فالأقرب الى التصديق ان ما بقي من مكتبة الاسكندرية ، بجناحيها، حتى دخول عمرو بن العاص ، كان محدودا جدا بالقياس الى تقدير سنيكا لما أحرق من لفائفها على الأقل ، وان ذلك المحدود الباقي لم يكن يشغل البنايتين الاصليتين ، بعد تدهور حي القصر وهدم المعبد، وإنما كان موزعاً بين المكتبات الخاصة

للأهالي ومكتبات الكنائس المسيحية والمعابد اليهودية . واذا علمنا ان هذه المكتبات الدينية للكنائس والأديرة والمعابد لا تسمح بوجود كتب وثنية، فلنا ان نتخيل مقدار الباقي من مكتبة الاسكندرية، بعد تقلبات الزمن، وتغير العقيدة، وكوارث البشر والطبيعة. ومعنى هذا باختصار انه لم يكن ثمة مكتبة بالمعنى المفهوم عند دخول عمرو بن العاص المدينة عام ٦٤١ .

مصدر الرواية:

ولكن، من أين جاءت رواية إحراق العرب لمكتبة الاسكندرية ؟

يلفت الانتباه ان هذه الرواية ظهرت في الكتابات التاريخية للعرب قبل ان تظهر في كتابات غيرهم. ومع ان ظهورها جاء في وقت متأخر جداً عن تاريخ الفتح العربي لمصر فقد نقلها الى الغرب مؤرخ عربي ايضاً، ثم شاعت بعدها في الكتابات التاريخية والاستشراقية الأوربية. ولكن شيوعها لم يحل دون الاختلاف حولها. فقد انقسم الرأي حولها قسمين: مؤيد ومعارض. وكان لهذا الانقسام أثر في اضعافها على أي حال، كما سنتبين عند عرض آراء المؤيدين والمعارضين.

ويلفت الانتباه ايضاً ان اول مؤرخ تعرض لهذه الرواية، وهو عبداللطيف المعروف بالبغدادي (١١٦٠ - ١٢٣١) وهو لم يكن من أهل مصر ، وإنما جاءها من بغداد، فطوف فيها، وكتب عن مشاهداته بها. وكان مما ذكره، في وصف بعض آثار الاسكندرية ، مما نقله عنه جرجي زيدان دون مناقشة :

«رأيت ايضاً حول عمود السواري من هذه الاعمدة بقايا صالحة، بعضها صحيح، وبعضها مكسور. ويظهر من حالها انها كانت مسقوفة، والأعمدة تحمل السقف. وعمود السواري عليه قبة هو حاملها. وأرى أنه الرواق الذي كان يدرس فيه ارسطوطاليس وشيعته من بعده، وأنه دار العلم التي بناها الاسكندر حين بنى مدينته . وفيها كانت خزانة الكتب التي أحرقها عمرو بن العاص»[8] .

من الواضح في هذه الرواية ان البغدادي اعتمد على المعلومات الشعبية غير المحققة . فعمود السواري لا علاقة له بدار العلم التي بناها الاسكندر كما يعتقد ، وإنما ينسب الى بومبي . ودار العلم لم يبنها الاسكندر ، وانما بناها سوتر وابنه من بعده. وارسطو لم يدرِّس في الاسكندرية ، ولا كانت دار العلم ذاتها في منطقة عمود السواري ، وإنما كانت بجوار القصر المطل على البحر . ولكن الذي كان في تلك المنطقة هو المعبد الذي هدمه المسيحيون من أبناء المدينة ، ولم يبق منه سوى بقايا الاعمدة التي رآها البغدادي . وأغلب الظن انه تلقى هذه المعلومات من بعض أهل الاسكندرية ، وان هؤلاء كانوا غير عارفين ، او كانوا من محترفي مصاحبة السياح واشباع فضولهم الى المعرفة بمعلومات أشبه بمعلومات التراجمة في منطقة اهرامات الجيزة. وتميل مثل هذه المعلومات عادة الى المبالغة ، والاختلاق ، والتمسح بالمشاهير، وزج اسمائهم في غير موضعها.

وإذا كانت معلومات البغدادي الشعبية غير الدقيقة هذه خاطئة تاريخيا، فلا نريد ان نرتب على خطئها خطأ معلومته عن المكتبة وإحراقها ، وإنما سنأخذ الخطأ في كل المعلومات السابقة عليها قرينة على احتمال ضعف مصادرها السماعية. فلا شك انه سمع عن إحراق المكتبة مثلما سمع عن الاسكندر الذي بنى دار العلم ، وأرسطو الذي علمَّ بها. ومثلما اختلط الزمن في المعلومات الاخرى يمكن ان يختلط هنا، ويصبح عمرو حارق المكتبة لا قيصر. ومع انه روى المعلومة كما لو كانت حقيقة مقررة ومعروفة فمن المحتمل ان تكون معلومة مصنوعة. ومن المحتمل ايضاً ان تكون قد عاشت في الذاكرة الشعبية منذ

أقدم حريق تعرضت له المكتبة، ثم اضيف اليها اسم عمرو لسبب ما، او كنوع من إضفاء الاهمية والتوثيق عليها. ومجال الخيال الشعبي هنا واسع، ولا سيما انه لعب دوره في المعلومات الاخرى الخاطئة في رواية البغدادي.

غير ان هذه الرواية ما لبثت ان ظهرت بصورة اكثر تفصيلاً على يد مؤرخ آخر معاصر للبغدادي، هو جمال الدين ابو الحسن القفطي (١١٧٢ - ١٢٤٨) في كتاب له بعنوان «إخبار العلماء باخبار الحكماء». ومع انه ينتسب الى مدينة قفط في صعيد مصر، فقد عاش حياته بمدينة حلب، حيث عمل بالقضاء والتأليف. وقد نقل روايته جرجي زيدان دون مناقشة ايضاً، وان كان اختصر بعضها. وفي الجزء الذي حذفه زيدان روى ابن القفطي سيرة رجل قبطي، يدعى يحيى النحوي، من أهل الاسكندرية. وكان بطريركاً لكنيستها قبل الفتح العربي، ولكنه خرج على تعاليم الكنيسة بعد تبحره في قراءة كتب الفلسفة وتأثره بارسطو، فكفر بالثالوث المقدس، واعتنق مبدأ الوحدانية. وشاع أمره فاجتمع رؤساء الكنيسة لمناقشته، ولما انتصروا عليه في المناقشة نصحوه بالرجوع عن معتقده فأبى. وانتهى به الأمر الى الحرمان من رتبته والمعاناة في الحياة. وعند هذا الحد تبدأ بقية الرواية كما رواها زيدان. وهذا نصها:

«وعاش يحيى النحوي الى ان فتح عمرو بن العاص مصر والاسكندرية. ودخل على عمر وقد عرف موضعه من العلم، واعتقاده، وما جرى له مع النصارى. فاكرمه عمرو، ورأى له موضعاً. وسمع كلامه في إبطال التثليث، فاعجبه. وسمع كلامه ايضاً في انقضاء الدهر ففتن به، وشاهد من حججه المنطقية، وسمع من الفاظه الفلسفية التي لم يكن للعرب بها أنسة ماهاله.

«وكان عمرو عاقلاً، حسن الاستماع، صحيح الفكر، فلازمه، وكاد لا يفارقه. ثم قال له يحيى يوماً: إنك قد احطت بحواصل الاسكندرية، وختمت على كل الأجناس الموصوفة الموجودة بها. فأما مالك به انتفاع فلا اعارضك فيه. وأما ما لا نفع لكم به فنحن أولى به، فأْمر بالافراج عنه. فقال له عمرو: وماالذي تحتاج اليه؟ قال: كتب الحكمة في الخزائن الملوكية، وقد أوقعت الحوطة عليها، ونحن محتاجون اليها، ولا نفع لكم بها. فقا له: ومن جمع هذه الكتب وماقصتها؟ فقال له يحيى: ان بطولوماوس فيلادلفوس من ملوك الاسكندرية لمَّا ملك حبب اليه العلم والعلماء، وفحص عن كتب العلم، وأمر بجمعها، وأفرد لها فجمعت. وولى أمرَها رجلاً يعرف بابن مرة (زميرة) وتقدم اليه بالاجتهاد في جمعها، وتحصيلها، والمبالغة في أثمانها، وترغيب تجارها، ففعل.

«واجتمع من ذلك في مدةٍ خمسون الف كتاب ومائة وعشرون كتاباً. ولما علم الملك باجتماعها، وتحقق عدَّتها قال لزمير: أترى بقي في الارض من كتب العلم ما لم يكن عندنا؟ فقال له زميرة: قد بقي في الدنيا شيء في السند والهند وفارس وجرجان والأرمان وبابل والموصل وعند الروم، فعجب الملك من ذلك وقال له: دُم على التحصيل. فلم يزل على ذلك الى ان مات. وهذه الكتب لم تزل محروسة محفوظة يراعيها كل من يلي الأمر من الملوك وأتباعهم الى وقتنا هذا.

«فاستكثر عمرو ما ذكره يحيى، وعجب منه، وقال له: لا يمكنني ان آمر فيها بأمر إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وكتب الى عمر، وعرَّفه بقول يحيى الذي ذكر، واستأذنه ما الذي يصنعه فيها. فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها مايوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى. وإن كان فيها مايخالف كتاب الله تعالى فلا حاجة اليها، فتقدمْ بإعدامها. فشرع عمرو بن العاص في تفريقها على حمامات الاسكندرية، وإحراقها في مواقدها. وذكرت عدة الحمامات يومئذ، وأُنسيتها. فذكروا أنها استنفدت في مدة ستة أشهر. فاسمع

ما جرى واعجب»[9].

وقبل ان نناقش رواية القفطي المطولة هذه لا بد من الاشارة الى انها كانت مصدر رواية اخرى نقلت الى اللاتينية في وقت مبكر، واعتمد عليها المؤرخون، والمستشرقون الأوائل، في أوربا. وكان صاحب الرواية الجديدة أبا الفرج الملطي، او جريجوري با الفرج بارهبرايوس (١٢٢٦ - ١٢٨٦)، وهو رجل شامي مسيحي، ولد لأب اعتنق المسيحية بعد يهوديته، ويعرف في اللاتينية باسم «أبوالفرجيوس» Abulpharagius. ولكن روايته جاءت مختصرة كثيراً عن رواية القفطي. ومع أنه لم يشر الى مصدره فيها، فمن المرجح - كما ذكر زيدان - انه نقلها عن القفطي[10] ومع ذلك لاحظ آستبري ان أباالفرج حَوَّر في صياغة بعض الكلمات المنسوبة الى عمربن الخطاب، ولكن هذا التحوير يعود - في الحقيقة - الى المترجم الذي نقل الأصل العربي الى اللاتينية[11].

لا بد من الاشارة هنا ايضاً الى قضية المصدر الذي نقل عنه البغدادي والقفطي، وقد أثار القضية جرجي زيدان بعد ان رجح نقل أبي الفرج عن القفطي، فذكر ان مصدر البغدادي والقفطي ربما ضاع ضمن «ماضاع من مؤلفات العرب»، ولكن خبر إنشاء مكتبة الاسكندرية على يد زميرة مذكور في كتاب «الفهرست» لابن النديم، ومنسوب الى رجل يدعى اسحق الراهب. ويبدو ان الراهب هذ ألف كتاباً تاريخياً ضائعاً أورد فيه ماتوصل اليه من معلومات عن إنشاء المكتبة، وهي معلومات شديدة الصلة بالمعلومات التي أوردها القفطي، مما يرجح نقل الاخير لها حرفياً. ويخلص زيدان من عرضه لقضية المصدر الى ان «حكاية إحراق مكتبة الاسكندرية لم يختلقها ابو الفرج لتعصب ديني، ولا دسَّها أحد بعده، بل هو نقلها عن ابن القفطي ... وإن ابن القفطي وعبداللطيف البغدادي أخذا عن مصدر ضائع»[12]. ومهما كان هذا المصدر فمن الواضح أنه متأخر، لم يظهر في زمن الفتح العربي، وإلّا تناقله المؤرخون الكثيرون الذين تعرضوا للموضوع، فضلاً عن ان زميرة هذا الذي ذكره القفطي - نقلاً عن اسحق الراهب - لا ذكر له على هذه الصورة في المصادر اليونانية والرومانية. فمن المعروف ان البطليموس سوتر عهد بتنظيم المكتبة - إنشاءً وتزويداً وتجهيزاً - الى ديمتريوس الفاليري، تلميذ أرسطو وحاكم أثينا سابقاً، وان الفاليري ربما كان أول أمين للمكتبة ايضاً، وإن كانت ثمة قائمة ظهرت حديثاً للأمناء بعد زينودوتوس الأفسوسي، وكاليماخوس الناقد الشاعر النحوي، وتضم هذه القائمة بترتيب ورود الاسماء: ابوللونيوس، إراتوثينيس، أريستوفانيس البيزنطي، اريستارخوس، ابوللونيوس الاسكندري (غير أبوللونيوس الآخر المنسوب الى جزيرة رودس)، أريستارخوس ابن أريستارخوس الاسكندري، سيداس، أمونيوس، زينودوتوس (آخر)، ديوقليس، أبوللودوروس النحوي. وهؤلاء توالوا الى ما بعد البطليموس التاسع، وليس بينهم زميرة ولا تحريف لأسمه[13].

ولا بد من الاشارة أخيراً الى ان رواية البغدادي المقتضبة ظهرت في كتابات اثنين من المؤرخين العرب بعده، وهما أبو الفدا (١٢٧٣ - ١٣٣١) والمقريزي (١٣٦٤ - ١٤٤٢) ومع ذلك لم ترد أي اشارة اليها عند عدد كبير من أهم المؤرخين، عرباً وغير عرب، وهم على التوالي: يوحنا اليعقوبي (نهاية القرن السابع او بداية القرن الثامن) وثيوفانيس (القرن التاسع) ونيكسيفوروس (٧٥٨ - ٨٢٩) وابن عبدالحكم (توفي عام ٨٧١) والطبرى (٨٣٩ - ٩٢٣) والمسعودي (٩٠٠ - ٩٥٦) وإيوطيخوس او ابن البطريق (٨٧٦ - ٩٤٠) والمكين (١٢٠٥ - ١٢٧٣) والمرتضى (القرن الثالث عشر) وبعض هؤلاء مثل اليعقوبي وثيوفانيس وابن عبدالحكم كانوا اكثر قرباً زمنياً من تاريخ فتح مصر، وأشد حرصاً على تسجيل دقائق احداث تلك الفترة.

تحليل نص القفطي :

نعود الى نص رواية القفطي الذي لم يتوقف عنده أحد من القدماء او المحدثين بالتحليل ، او الجرح والتعديل اذا شئنا احد المصطلحات العربية القديمة في تحقيق الروايات والنصوص . وسنحاول تحليله من حيث هو نص او قول ذو معنى ، بغض النظر عن صحته التاريخية ، وظهوره بعد اكثر من خمسة قرون على الواقعة التاريخية للفتح العربي ، ودعوى إحراق مكتبة الأسكندرية ، بل بغض النظر عن صحة المعلومات الواردة فيه او عدم صحتها.

ولعل أهم انطباع عن النص بعد قراءته في ضوء الظروف التاريخية المحيطة بالقضية هو انه نص درامي أشبه بسيناريو فيلم قصير، مكتوب بعناية شديدة لاحداث أثر معين في قارئه او متلقيه . ولكن الدراما المبني عليها أقرب الى الميلودراما ، إذا شئنا مصطلح فنياً آخر ، أي انها مبنية على حدث مثير ، وعقدة مصطنعة ، وحوار فج ينم عن الجهل، ورسم ذي بعد واحد للشخصيات ، ونهاية مفاجئة ومفتعلة . وسنتوقف هنا عند كل عنصر من هذه العناصر:

١ - الحدث المثير يكمن في وجود كتب كثيرة في الحكمة ، أي في الفلسفة بالتعبير العصري . وما كان يتفرع منها وقتذاك من منطق واخلاق وإلهيات وميتافيزيقا. وهذه الكتب تضمها خزائن القصر ، أي مكتبة القصر الكبرى، او الأم ، كما مر بنا. وقد جاء يحيى في طلبها من عمرو ، لا لنفسه وإنما لقومه وأهل عقيدته، كما هو واضح من النص في الحديث بصيغة الجمع على لسان يحيى ، مقابل الحديث بصيغة المفرد على لسان عمرو.

٢ - العقدة المصطنعة تكمن في استكثار عمرو لما ذكره يحيى ، وعجبه منه ، وإحالته الأمر الى الخليفة لاستئذانه فيما لا يحتاج الى الاستئذان. ولاسيما ان قائد جيش الفتح كان مأموراً بتأمين أهل الذمة ، وتوفير حرية العبادة لهم، وعدم المساس بثقافتهم وتقاليدهم ، فضلاً عن ان هذه الكتب المطلوبة لم تكن بالعربية حتى يخشى منها على العرب المسلمين .

٣ - الحوار الفج الذي ينم عن الجهل يتمثل في قول يحيى ان كتب الحكمة تحفظ عليها عمرو، ثم يبدو عمرو بعد ذلك جاهلاً بقصتها ، فكيف تحفظ عليها إذن ؟ وهل كانت عدة المكتبة من الكتب (٥٠١٢٠ كتاباً) لتخفى - على هذا النحو - عن قائد فاتح ، وصفه صاحب النص بانه عاقل ، صحيح الفكر، قضى - كما سجل التاريخ - ١١ شهراً في حصار المدينة قبل ان يدخلها منتصراً ؟ هل كانت هذه الكتب كلها في الحكمة وحدها ؟ أكان أهل الاسكندرية لا يقرأون سوى الحكمة ؟ وهل بلغت كتب الحكمة عند اليونان وأمم الأرض القديمة ذلك الرقم الكبير ؟

٤ - رسم الشخصيات في بعد واحد واضح في شخصيات الميلودراما الثلاثة: يحيى ، عمرو ، عمر . فيحيى رجل يلف ويدور حول طلبته من الكتب ، وعمرو رجل لا يفقه من الكتب شيئاً ، وعمر رجل متعصب لدينه . ومع ذلك لا يسلم هذا الرسم الأحادي من التناقض . فيحيى رجل مخلوع من مناصبه وعقيدته، ويريد الكتب لأولئك الذين خلعوه وكفّروه. وعمرو رجل عاقل صحيح الفكر ، ويفرق الكتب على الحمامات ولايحرقها حيث هي ، خوف ان تختلس او تتسرب الى يدي طالبها نفسه . وعمر رجل يأمر قائده برعاية أهل الذمة ثم يأمره بحرمانهم من الكتب !

٥ - النهاية مفاجئة ومفتعلة ، لأنه لو كان عمرو طلب الرأي حول إبقاء الكتب للعرب الفاتحين لكان من

المقبول والمعقول ان يأمره عمر بإعدامها، ولكن عمرو طلبها ليحيى وقومه. ثم يزداد الافتعال بتفريق الكتب على الحمامات، في الوقت الذي كان من المنطقي ان تعدم في مطرحها، او تعطى للرجل الذي جاء في طلبها، مادامت لن تفيد المسلمين الذين يقرأون العربية .

وهكذا صور السيناريو الميلودرامي حكاية مثيرة، مثل تصوير السير الشعبية للبطولات والخوارق . ولعب الخيال والتلفيق دورهما في التصوير فصنعا من الحكاية دراما غير معقولة. وحتى لا نظلم السيناريست هنا فمن الأوفق أن نبحث له عن مصدر لما صنعه ، ومبرر لما صوره . ولا نجد لهذا المصدر غير الشائعات التي يبدو أنها انتشرت في مصر لهدف ما بعد استقرار العرب بها ، أي بعد الفتح بزمن طويل، ربما يصل الى اكثر من قرن. ولا نجد لمبرر إطلاق الشائعة غير السخط من أهل مصر على العرب في وقت متأخر، او الرغبة في التنكيت عليهم بالطريقة المصرية . ويتمثل ذلك اكثر ما يتمثل في العبارة التي انتهى بها النص: «فاسمع ما جرى واعجب».

رد الفعل عند الباحثين:

ماذا كان رد الفعل عند الباحثين والمؤرخين الذين تعرضوا لهذه الرواية ؟

لم يتعرض لها أحد من العرب ، على أي حال، إلا في العصر الحديث ، بعد ان واجهوها في الكتابات الأوربية . ولكنها لم تصل الى هذه الكتابات إلاّ في العصر الحديث ايضاً بعد عام ١٩٠٤ على وجه التحديد الذي ظهر فيه الجزء الثالث من كتاب «تاريخ التمدن الاسلامي» لجرجي زيدان. أما قبل ذلك فقد اعتمد الأوربيون على النسخة المختصرة لهذه الرواية كما جاءت عند أبي الفرج الملطي . وكان أول من ناقشها من الأوربيين المؤرخ الانجليزي إدوارد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤) مؤلف الكتاب الضخم المشهور بعنوان «تاريخ تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها» ، ثم تلاه عدد من المؤرخين والمستشرقين في فرنسا وايطاليا والمانيا، حتى خصها المؤرخ الانجليزي الفرد بطلر بفصل كامل في كتابه «فتح العرب لمصر» الذي ظهر عام ١٩٠٢ . ومع انه سبق ظهور كتاب زيدان المذكور فلم يتح للاخير الاطلاع عليه فيما يبدو. ونظراً لأن بطلر لم يطلع بدوره على رواية القفطي ، فقد كان ظهور هذه الرواية عند زيدان إيذاناً بمناقشات جديدة للموضوع . ومن أهم هذه المناقشات وأخطرها فصل في كتاب كبير بعنوان «مكتبة الاسكندرية: مفخرة العالم اليوناني» للباحث المؤرخ الانجليزي إدوارد بارسونز وقد ظهر عام ١٩٥٢ .

وسنتوقف هنا مرة اخرى عند هذه المناقشات ابتداء من جيبون الى بارسونز، مرورا ببطلر وزيدان، لنرى الى أي حد وصل البحث العلمي في الموضوع ، وكيف بنى هؤلاء آراءهم الظنية :

١ ـ إدوارد جيبون:

رجع جيبون الى رواية أبي الفرج المختصرة ، وفسرها بان عمرو مال الى تحقيق رغبة يوحنا (يحيى) النحوي ، لولا ان «نزاهته الصارمة منعته من التصرف في أدنى شيء بغير موافقة الخليفة ، وجاء رد عمر المشهور مستلهماً من جهل رجل متعصب»[١٤] ، فنفذه عمرو بطاعة عمياء . ومع ذلك يضيف جيبون:

«أما من ناحيتي فإني شديد الميل الى إنكار الحقيقة (الواقعة) وما ترتب عليها . فالحقيقة مدهشة بلاشك ، إذ يقول المؤرخ نفسه: إقرأ واعجب. والخبر الوحيد الذي ساقه رجل غريب ، كتب بعد نحو ستمائة سنة ، على حدود

بلاد العرب ، يرجعُ عليه صمت اثنين من المؤرخين ينتميان الى زمن أسبق بكثير ، وكلاهما مسيحي من أهل مصر . وأقدمهما، وهو البطريرك ايوطيخوس ، وصف فتح الاسكندرية وصفاً مسهباً. أما الجملة الصارمة المنسوبة الى عمر فتتعارض مع المبدأ الاصولي السليم عند المشتغلين بالإفتاء في الاسلام . فهؤلاء يعلنون بوضوح ان الكتب الدينية لليهود والمسيحيين التي يتم الاستيلاء عليها، بمقتضى حق الحرب لا يجوز القاؤها في النار ، وان الكتب الوثنية في العلوم، للمؤرخين او الشعراء او الاطباء او الفلاسفة ، يجوز شرعاً ان ينتفع بها المؤمنون . وربما ينسب لأتباع محمد(ﷺ) الأوائل هوس تدميري اكبر، ولكن الحريق في هذه الحالة ماكان ليدوم ، لأن صعوبة اشتعال المواد المصنوعة منها الكتب كانت ستخمده بسرعة»[١٥] .

وأشار جيبون الى ما سبق ان فصله في الجزء الثالث من كتابه الضخم حول الكوارث السابقة التي لحقت بمكتبة الاسكندرية ، والنار التي أضرمها قيصر دفاعاً عن نفسه ، والتعصب الاعمى الذي قاد المسيحيين الى تخريب آثار الوثنية . ولكنه أوضح ان الكتب التي بقيت في مكتبتي القصر والمعبد لا يمكن ان تصل الى ٤٠٠ او٧٠٠ الف كما كانت الحال عند تأسيس المكتبتين ، وان ما بقي منها ربما استولت عليه الكنيسة ومقر البطريرك . واختتم تعليقه القصير بشيء من السخرية ، قائلاً ان الكتب الكثيرة التي اشتدت في اللجاج حول الطبيعة الواحدة للمسيح لو كانت استهلكت في الحمامات العامة ـ كما قيل ـ لكان ذلك خيراً للبشر ، وإن ما بقي من كنوز الامبراطورية الرومانية بعد كل كوارثها يثير الدهشة في النهاية . ومع ذلك أشار محقق الكتاب الى ان عمربن الخطاب سبق له الاذن بإلقاء كتب الفرس في الماء عند فتح العرب لفارس. «ومن المعقول تماماً ـ كما يقول المحقق ـ ان تعدم كتب عبدة النار بأوامر من عمر . وربما كانت هذه الواقعة سبباً في نشوء أساطير إعدام الكتب في غير فارس»[١٦] .

٢ ـ الفرد بطلر:

إذا كان جيبون لم يهتم كثيراً بواقعة إحراق المكتبة إلا من حيث هي حادثة صغيرة من حوادث تاريخ سقوط الامبراطورية الرومانية ، فقد اهتم بها بطلر من حيث هي حادثة من حوادث فتح العرب لمصر. وربما نتج اهتمامه بالموضوع كله عن اشتغاله في مصر مُعلماً لأولاد الخديو توفيق، وقد رجع في تحقيق الواقعة الى جيبون وأبي الفرج والمؤرخين اليونانيين والاقباط والعرب. وأشار في مستهل الفصل الذي عقده لمكتبة الاسكندرية الى انقسام الرأي حول واقعة إحراق العرب لها ، واعتماد الأوربيين على رواية أبي الفرج وحدها. ولاحظ ان هذه الرواية كانت جارية ـ في الغالب ـ على الألسن قبل ان يسجلها أبوالفرج ، وان الحديث بها مازال يجري بين الاقباط حتى وقت تأليفه للكتاب في مطلع هذا القرن ، وربما عاشت مئات السنين قبلها ضمن التراث الشعبي القبطي ، مع ان هذا التراث يحدد فترة الحريق بسبعين يوماً لا بستة اشهر كما نصت الرواية. ولكن لا يوجد ما يدل على ان هذه الرواية أقدم من أبي الفرج، وإن كان مما يضعفها انها ظهرت بعد اكثر من خمسة قرون على وقوع الحادثة التي صورتها .

وحين شرع بطلر في مناقشة الرواية ـ كما هي على حد قوله ـ شهد بأنها تصويرية مثيرة، وان «رد عمر(بن الخطاب) يتميز بالنكهة الشرقية الحقيقية، وهذه أقوى نقطة فيها»[١٧] وأشار الى ان هذا الرد شبيه برد آخر لعمر حول اعدام الكتب في إيران عند فتحها، مما أشار اليه الكاتب التركي حاجي خلفه (مات سنة ١٦٥٨)[١٨] . ثم افترض صحة الرواية وتوزيع الكتب على الحمامات فتبين له انها مسألة غير معقولة . وأضاف :

«لو ان الكتب تقرر إعدامها لأحرقت في مكانها. ولو ان عمرو رفض منحها لصديقه فيلوبونوس (النحوي) لوضعها بذلك تحت رحمة جميع ملاحظي حمامات المدينة. ولو انه فعل وسلمها للحمامات لاستطاع حنا فيلوبونوس، أو أي شخص آخر، ان ينقذ الكثير منها بثمن زهيد خلال الاشهر الستة التي قيل انها استغرقتها في الحرق، فضلاً عن انه لا يمكن الشك في ان نسبة كبيرة من الكتب في مصر، في القرن السابع، كانت تكتب على الرِّق Vellum وهو مادة لا تحترق كالوقود»[19].

ومع تشككه في وجود ٤٠٠٠ حمّام بالاسكندرية وقتها خلص بطلر الى ان «الرواية ـ على حالها ـ سخيفة، يستطيع المرء حقاً ان يسمع لها ويعجب»[20] ثم ترك هذا الاطار الداخلي السخيف للرواية ـ كما سماه ـ الى مناقشة إطارها الخارجي، فشكك في وجود فيلوبونوس نفسه وقت الفتح، بل في وجود المكتبة ايضاً، فقال ان الرجل لو عاش الى زمن الفتح لبلغ عمره ١٢٠ سنة، والأصح انه مات قبل ٣٠ او ٤٠ سنة من دخول عمرو الاسكندرية. وأورد روايات بلوتارك وسنيكا ومارشيللينوس وأوروزيوس الذين اكدوا احتراق المكتبة في زمن قيصر، بالرغم من انهم لم يحددوا مكان المكتبة بالضبط، ولا موقعها في حي القصر الذي كان يحتل ربع مساحة المدينة. ومال الى الاعتقاد بان المكتبة الأم اختفت في القرن الرابع على الاكثر، أي بعد اضطرابات عهدي كراكالا وأوليان، وان المكتبة الأبنة استمرت وقتاً أطول حتى هدم المسيحيون المعبد (السيرابيوم) في أواخر القرن الرابع.

قد يقال ـ كما يقول بطلر ـ ان الكتب تم انقاذها عند هجوم المسيحيين على المعبد. وقد قيل ان الانقاذ جرى قبل استيلاء المسيحيين على المعبد بثلاثين سنة، وان الكتب شحنت الى القسطنطينية عاصمة الامبراطورية الرومانية الشرقية. ولكن صمت المعاصرين للحادث ايام عمرو هو الأمر الغريب كما يقول بطلر ايضاً. واذا كانت هذه الكتب نجت من الحرب التي شنها ديوقلشيان على الكتب المسيحية والحرب الاخرى التي شنها ثيوفيلوس على الكتب الوثنية، فلا بد من وجود بعض مجلداتها في المكتبات الخاصة او مكتبات الأديرة البعيدة.

ولكن اثنين من المشتغلين بالعلم والكتب في ذلك الوقت زارا مصر قبيل الفتح العربي، وهما جون موخوس وصديقه صوفرونيوس، فلم يشيرا الى أيّ مكتبات عامة بها، وإنما أشارا الى مكتبات خاصة كثيرة، مما يرجح عدم وجود أي مكتبة عامة كبيرة في الاسكندرية عند دخول العرب.

لقد افترض بطلر ـ بعد هذا ـ ان مكتبة الاسكندرية كانت سليمة عند قدوم العرب. وأضاف ان إعدامهم لكتبها يظل أمراً بعيداً عن الاحتمال، لأنهم لم يدخلوا المدينة الا بعد حصار دام ١١ شهراً. وفي اتفاقية تسليم المدينة تم النص على السماح للرومان بمغادرة البلاد ومعهم منقولاتهم وأشياؤهم الثمينة. وكان البحر مفتوحاً امامهم، والطريق الى القسطنطينية ممهدة. ولو صح ان كتب مكتبة المعبد الباقية على قيد الحياة ثمينة لكانت على رأس ما نقله هؤلاء معهم، بدلاً من تركها تحت رحمة العرب الذين وقفوا في انتظار تسلم المدينة.

ولو صح ايضاً ـ كما يقول بطلر ـ ان مؤرخي العرب المعاصرين للفتح تجاهلوا إعدام الكتب او اخفوا خبره لما خفي ذلك عن رجل مثل يوحنا النبقوبي الاسقف القبطي الذي كتب قبل نهاية القرن السابع تاريخاً مفصلاً للفتح، دون ان يذكر شيئاً عن أي مكتبة عامة.

وهكذا خلص بطلر الى سبع نتائج يمكن تلخيصها فيمايلي:

١ ـ لم تظهر رواية احراق العرب للمكتبة إلا بعد خمسة قرون من وقوع الفتح.

٢ ـ عند تحليل تفاصيل الرواية ـ المختصرة ـ يتبين سخفها .

٣ ـ العامل الرئيسي في الرواية، وهو فيلوبونوس ، لم يعش حتى الفتح العربي .

٤ ـ اختفت مكتبة القصر بحريق قيصر او بسبب آخر قبل ٤٠٠ سنة على الاقل من قدوم العرب ، في حين نقلت مكتبة المعبد قبل عام ٣٩١ او تفرقت ، او اعدمت في ذلك العام، بحيث اختفت في أي الحالات قبل الفتح بقرنين ونصف القرن .

٥ ـ لا يوجد أي إشارة الى وجود المكتبة في كتابات القرنين الخامس والسادس ومطلع السابع .

٦ ـ إذا صح ـ برغم هذا ـ انها كانت موجودة عند توقيع سايروس على اتفاقية تسليم الاسكندرية ، لكان من المؤكد ان تنقل محتوياتها أثناء أشهر الهدنة بين توقيع الاتفاقية ودخول العرب لاستلام المدينة .

٧ ـ إذا صح ايضاً انها نقلت او اعدمت لما تجاهل الخبر معاصره المؤرخ الأديب يوحنا النيقوبي .

وهكذ ايضاً خلص بطلر، مرة اخرى، الى التصريح التالي :

«يجب ان اعلن ان رواية ابي الفرج ليست سوى خرافة خالية تماماً من أي أساس تاريخي»[٢١].

٣ ـ جرجي زيدان :

أيّد جرجي زيدان النتيجة التي خرج بها بطلر من بحثه قبل ان يؤلف الأخير كتابه. ولكن زيدان مالبث ان غير رأيه ، وانتهى الى نتيجة عكسية تماماً ، في كتابه «تاريخ التمدن الاسلامي»، لأسباب بسطها في سبع صفحات من الكتاب المذكور[٢٢]. ويمكن تلخيص هذه الاسباب الستة ـ عنده ـ فيما يلي :

اولاً . رغبة العرب في صدر الاسلام في محو كل كتاب غير القرآن.

ثانياً ـ إذا كان بعض مكتبة الاسكندرية احترق قبل الاسلام فذلك لا يمنع احتراق باقيها في ظل الاسلام . واذا كانت رواية أبي الفرج الملطي اول رواية مفصلة أمكن معرفتها في العربية ونقلها الى اللغات الاخرى ، فرواية القفطي غير المعروفة هي مصدرها . واذا كانت الاولى لرجل مسيحي يؤخذ بشبهة التعصب الديني ، فالأخرى لرجل مسلم ، غير مشكوك في رجاحة عقله ، وغزارة علمه .

ثالثاً ـ أحرق المسلمون مكتبات «فارس وغيرها على الاجمال»، مما لخصه خليفة في كتابه «كشف الظنون» بقول: «أن المسلمين لما فتحوا بلاد فارس ، وأصابوا من كتبهم كتب سعد بن أبي وقاص الى عمر بن الخطاب يستأذنه في شأنها وتنقيلها للمسلمين ، فكتب اليه عمر(رض) ان اطرحوها في الماء فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله تعالى بأهدى منه ، وان يكن ضلالاً فقد كفانا الله تعالى، فطرحوها في الماء او في النار، فذهبت علوم الفرس فيها» وجاء في أثناء كلامه عن أهل الاسلام وعلومهم «إنهم احرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد». ولا بد من أصل نقل صاحب «كشف الظنون» عنه . وقد أشار ابن خلدون الى ذلك بقوله : «فأين علوم الفرس التي أمر عمر(رض) بمحوها عند الفتح ؟»[٢٣] .

رابعاً ـ كان احراق الكتب شائعاً في تلك العصور تشفياً من عدو ، او نكاية فيه ، مثلما فعل عبدالله بن طاهر بكتب فارسية بقيت الى ايامه (سنة ٢١٣ هـ) فلما تبين له انها من كتب المجوس أمر بإلقائها في الماء، كما أمر عماله بإعدام ما يصادفهم منها .

خامساً ـ كان اصحاب الأديان في تلك العصور يعدون هدم المعابد القديمة واحراق كتب اصحابها من قبيل السعي في تأييد الاديان الجديدة، مثلما حدث من الرومان في مصر عندما تنصروا، ومن خلفاء المسلمين عندما اضطهدوا المعتزلة والمشتغلين بالفلسفة .

سادساً ـ في تاريخ الاسلام جماعة من أئمة المسلمين احرقوا كتبهم او اعدموها من تلقاء أنفسهم ، مثلما فعل احمد بن أبي الحواري وسفيان الثوري وأبو عمرو بن العلاء .

واختتم زيدان عرضه لهذه الاسباب الستة التي أقنعته بتغيير رأيه ، فقال:

«فيرجح مما تقدم ان العرب احرقوا ما عثروا عليه من كتب العلم القديمة في الصدر الأول تأييداً للاسلام ، فلما تأيد سلطانهم، واشتغلوا بالعلوم عوضوا على العالم اضعاف ما أحرقوه»[٢١] .

غير ان الاسباب الستة التي ساقها زيدان، وأجملناها هنا، تبدو خارجة عن الموضوع ، دون صلة بصلبه ، من حيث الظروف التاريخية الخاصة بمكتبة الاسكندرية وتطورات تاريخها. كما تبدو تعميمية من جهة وتبريرية من جهة اخرى ، ولا صلة لها بالروايتين الاساسيتين للقفطي وأبي الفرج وما جاء بهما من وقائع محددة ، وما اكتنف المكتبة من ملابسات ، فضلاً عن ان بعضهما ضعيف الأدلة ، مثل قوله ان العرب في صدر الاسلام رغبوا في محو كل كتاب غير القرآن ، وانهم احرقوا كتب الفرس وغيرهم عند فتوحات البلدان . وإذا كان احراق كتب الفرس من عبدة النار قد جرى ـ وهو أمر يحتاج الى تحقيق آخر ـ فهو شبيه بإحراق كتب الوثنيين المزعومة في الاسكندرية على ايدي العرب. اذا كان ذلك تقليداً من تقاليد الفتوح العربية الاسلامية فلماذا لم يظهر في غير فارس ومصر؟ وهل يصح تعميمه على فتح الشام والعراق والمغرب واسبانيا وصقلية وبلاد ماوراء النهر ؟ ولماذا ظهر احراق الكتب بعد ان تأيد سلطان العرب واشتغلوا بالعلوم ؟

٤ ـ إدوارد بارسونز:

ترجم كتاب زيدان المذكور الى الانجليزية المستشرق د.س. مارجوليوث ، ونشره في لندن عام ١٩٠٧ . وكان ظهوره إيذاناً بالبحث في الموضوع مرة اخرى ، ولا سيما ان رواية القفطي لم تكن معروفة في اوربا . ودارت حول الموضوع مناقشات كثيرة بين المؤرخين والمستشرقين . وحول هذا كله أدار بارسونز الفصل الخاص بمكتبة الاسكندرية في ظل الاسلام، او ما سماه «المرحلة الاخيرة» ، في كتابه الكبير عن المكتبة منذ نشأتها. وبالرغم من الحماسة الزائدة لهذه المكتبة فقد رجع بارسونز الى كل ما سبق ان كتب عن إحراقها في العربية وغيرها من لغات أوربا ، وبذل جهداً مضنياً في البحث والتنقيب، واستفاد بما يسره له زيدان من معلومات .

وقد شبه بارسونز المكتبة بطائر العنقاء في الاساطير اليونانية الذي يتجدد ذاتياً في النار دون ان يموت . وذكر ان المكتبة خرجت حية من كل نار إلا من نار العرب، او نار الاسلام بمعنى أدق. وبإحراقها قتل الاسلام الحضارة القديمة. وعنده ان مكتبة المعبد نجت من الدمار الذي لحق بالمكان على يد ثيوفيلوس واتباعه عام ٣٩١ ، مثلما نجت مكتبة القصر من حريق قيصر . وحتى لو صح تدمير هذه الاخيرة فقد بقيت مكتبة المعبد بعيداً عن أي لهب ، حيث ضمت ٢٠٠ الف لفيفة وآلاف الكتب ، ومنها مجموعة البرجاموم التي جاءتها في عهد كليوباطرا .

اهتم بارسونز كثيراً بتفنيد حجج بطلر ، فذكر ان المهم ليس المدى الزمني الذي استغرقه إحراق الكتب، ولا رغبة يوحنا فيلوبونوس في الاحتفاظ بما بقي في المكتبة، ولا وجوده على قيد الحياة في زمن الفتح ، وإنما المهم ان

أول من أشار الى الاحراق كان رجلاً مسلماً صالحاً عالماً، فعل ذلك كما لو كانت الحقيقة أمراً مُسَلَّماً به . وحين نقول «أول» ، فالمعنى انه «أقدم مرجع مكتوب تم اكتشافه حتى الآن» ، فضلاً عن ان الاقباط المعاصرين له كانوا على دراية ـ مثل اجدادهم ـ بما جرى من احراق الكتب[٢٥] .

وعرض لما ذكره الباحث الفرنسي شوفان عام ١٩١١ ، من ان تسخين الحمامات في مدة ستة أشهر كان يستلزم ١٤ مليون كتاب ، وما ذكره زميله كازانوفا عام ١٩٢٣ من ان الرقم الكافي للتسخين يصل الى ٧٢ مليون كتاب، وقال انه سيغض النظر عن ذلك الحساب، مثلما سيغضه عن المبالغات اللفظية في المصادر الشرقية، ليصل الى نقطتي وجود يحيى النحوي (فيلوبونوس) ووجود المكتبة زمن الفتح، اللتين شكك فيهما بطلر ، مع ان العرب ـ كمايقول ـ لم يشكوا في وجود النحوي ايام عمرو.

أما وجود النحوي على قيد الحياة أيام عمروبن العاص فيؤيده ـ كما يقول ـ ابو الفرج محمد النديم المعروف بالوراق في كتابه المشهور بالفهرست . وأما وجود المكتبة ذاتها فيؤيده انه لا يوجد شاهد واحد على دمار مكتبة المعبد على الأقل . وأورد ما قاله المؤرخ الروماني بولوس أوروزيوس الذي زار المكتبة بعد ٢٠ سنة على الاقل من عام ٣٩١ الذي حدث فيه دمار المعبد. فقد ذكر أوروزيوس انه رأى بعينيه خزانات كتب في بعض المعابد دون تحديد. بل ان الحرب التي شنها ديوقليشيان ضد الكتب المسيحية ـ كما قال بطلر ـ لم تكن إلا ضد كتب الكيمياء والفلاسفة المزيفين الذين كتبوا عن تحويل المعادن وتصنيع الذهب، ولم تكن ايضاً ضد الكتب الوثنية ، في حين ان الحرب التي شنها ثيوفيلوس لم تكن ضد الكتب الوثنية او غيرها ، وانما كانت ضد الوثنية ذاتها. وأما موخوس وصديقه صوفرونيوس اللذان لم يريا المكتبة او يذكراها، فلا جناح عليهما، لأن هناك من رآها وذكرها مثل أفثونيوس العالم المؤلف الذي زار الاسكندرية قبيل تدمير المعبد او بعده. وأما ان اهل الاسكندرية كانوا قادرين على تهريب الكتب أثناء الهدنة فهم «لم يكونوا ليفكروا الا في انقاذ انفسهم واطفالهم وأسرهم ونقودهم وتذكاراتهم وجواهرهم. فهل كانوا يهجرون كل هذا ويهرعون الى سلالم الأكروبوليس (المعبد الشبيه بالقلعة) الشاهقة، حيث غرف الكتب، كي ينقذوا مؤلفات كليمنت وأوريجين وغيرهما؟ وهل كان أهل لندن يهرعون هكذا ايام معركة بريطانيا الى المتحف البريطاني لانقاذ بعض من اعظم ما يحتويه من كتب»[٢٦] .

واذا كان بطلر أثار نقطة صمت كثيرين من المؤرخين ، ولاسيما يوحنا النيقويي ، فبارسونز لا يأخذ ذلك الصمت قرينة على أي شيء ، لأن هيرودوت ـ كما يقول ـ صمت عن ذكر الكثير مما رآه في مصر ، في حين ان هيرودوس لم يترك في الاسكندرية شيئاً دون ذكر سوى المكتبة ، وهي في أوج ازدهارها في القرن الثالث. وكذلك فعل سترابو حين عاش خمس سنوات بالمدينة نحو عام ٢٠ ميلادية ، وكتب عن كل بناية، عدا بناية المكتبة . ونسيان أو إغفال ذكر شخص او شيء لا يعني ان هذا الشخص او ذلك الشيء غير موجود ، فضلاً عن ان مؤلفات المؤرخين الصامتين الذين ذكرهم بطلر لم تصلنا كلها، ولا كان ماوصلنا منها سليماً ، او بحالته الاصلية. بل ان الكتاب الاصلي الذي ألفه يوحنا النيقويي ضائع ، ولا يوجد منه سوى ترجمته العربية عن اليونانية والقبطية اللتين كتب بهما، وهي ترجمة نقلت في عام ١٦٠٢ الى الأمهرية ، ثم الى الانجليزية والفرنسية بعد ذلك، ولكنها ناقصة ـ كما اعترف بطلر نفسه ـ فيما يتصل ببعض الفترات . ولم يهمل النيقويي حريق المكتبة وحده ، وإنما اهمل بعض أشياء اخرى سواه، ووصف بعضاً آخر وصفاً خاطئاً .

غير ان بارسونز لا يعد النيقويي مؤرخاً ولا أديباً ، ولكنه يثق في رواية القفطي التي نقلها عنه ابوالفرج . ويعتقد

ان بقايا مكتبة المعبد أحرقها العرب، وان ثمة قرائن على ذلك . ويمكن إجمال هذه القرائن التي طرحها فيمايلي :

١ ـ الحديث القبطي :

لم يكن أقباط مصر يعرفون الاسكندرية إلا باسم راقوتي او راقوتية ، قرية الصيد القديمة التي أقيمت المدينة حولها. فكأنهم تحدوا الزمن، ولم يعترفوا باسمها الجديد بعد الاسكندر ، مما يوحي بأن حقيقة إحراق المكتبة عاشت قروناً في دائرة الحديث الشفوي دون تدوين. ويؤيد ذلك ان كل تاريخنا الماضي احاديث غير مكتوبة ، واخرى لأدباء وكتاب، مع قليل من الوثائق . وبذلك كان عبداللطيف البغدادي محقاً في الاعتماد على حديث او خبر شفوي ، شائع ، غير مسجل، عند الاقباط .

٢ ـ النكهة الشرقية للرواية :

وهي أقوى نقطة في رواية القفطي وأبي الفرج كما قال بطلر.

٣ ـ شخصية عمر المعروفة في التاريخ :

من المعروف ان عمر بن الخطاب كان متعصباً للاسلام، ومجاهداً نشيطاً، لا يكل ولا يمل، يؤمن بأن القرآن يعلو على كل كتاب، فضلاً عن ان له آراء شبيهة، بما جاء في رده على عمرو، تدل على أمره بإحراق المكتبة.

٤ ـ ورود الرواية عند المؤرخين القدماء والمحدثين :

إذا كان البغدادي اول من روى خبر حريق المكتبة، فهو أول ما ظهر في العربية، وربما ظهر مصدر آخر أقدم منه. ولكن روايته تصور الخبر معروفاً في غنى عن التفصيل ، كأنه حقيقة مسلم بها. ولو نجا كثير من الكتب التي ذكرها ابن النديم ، في الفهرست، من التتار لأمكن حسم هذه المشكلة. وقد ذكر المستشرق الفرنسي كازانوفا ان القفطي اخترع الرواية، او اضافها الى الخبر السائد في عصره، بهدف تجميله وتحبيبه للقراءة ، ولكنه لا يستطيع اختراع الخبر ذاته كما يقول بارسونز ، ولا كانت مكانته تسمح بالاختراع ، ونفاق صلاح الدين الذي جعله من بطانته . ثم جاء ابوالفرج فنقل عنه، لا عن البيزنطيين الذين كانوا يريدون النيل من المسلمين ، كما قال المستشرق الالماني كريل.

وقد تردد خبر الحريق بعد ذلك عند أبي الفدا والمقريزي وحاجي خليفة وجرجي زيدان ، بما لا يخرج عن الاصل المشهور . وهكذا يخلص بارسونز الى ان المكتبة نجت من كل دمار سابق قبل مجيء العرب، كأنها طائر العنقاء ، بعد ان نمت على مدار ٢٣٩ سنة في ظل ملوك البطالمة ، واصبحت تضم اكثر من ٧٠٠ الف لفيفة مخطوطة . واذا كان الحريق الذي شب ايام قيصر قد دمَّر بعض الكتب (لعلها الاربعون الفاً التي تحدث عنها سنيكا) فقد بقيت مكتبة المعبد التي ضمت ـ منذ البدء ـ ٤٢٨٠٠ لفيفة مختارة ومرتبة، وربما زيدت بعد وصول مكتبة البرجاموم . وكان هذا الجزء من المكتبة مخصصاً لكهنة المعبد والجمهور، في حين خصصت مكتبة القصر، او مكتبة المتحف، للعلماء والباحثين .

كانت الاسكندرية في الاساس مدينة من الكتب كما يقول بارسونز . فاليهود شكلوا ثلث سكانها في عهود البطالمة، وكانت مكتباتهم عامرة. والمسيحيون انشأوا المكتبات في الكنائس والأديرة بعد دخول المسيحية مصر. «ولا بد ان معظم الكتب كانت دينية ولاهوتية بعد سقوط الوثنية»[٢٧] وبالرغم من غروب شمس الوثنية في عهد قسطنطين (٣٢٣ ـ ٣٣٧) واغلاق المعابد الوثنية وتحريم عبادة الاوثان ظلت المدارس في الامبراطورية الرومانية

الشرقية تعلم الفلسفة والعلوم القديمة. ولكن عهد جستنيان (٥٢٧ ـ ٥٦٦) شهد موت العبادات الوثنية وسقوط العلم القديم. فقد صادر ذلك الامبراطور محتويات اكاديمية افلاطون، ومنع تدريس الفلسفة والقانون بجامعة أثينا، فهرب انصار العلم القديم الى فارس. وعندما غزا الفرس الاسكندرية لمدة عشر سنوات اصبحت المدينة مركزاً للعلم مرة اخرى. ثم جاء العرب وفتحوا الاسكندرية، ولكن الرومان عادوا فاستولوا عليها لفترة قصيرة عام ٦٤٥، فعاد عمرو بجيش كبير، وأخذ المدينة عنوة، وطرد الرومان، بعد ان اباد قائدهم، وهدم الأسوار، وقتل الجنود، وأسر الاطفال. وبذلك ماتت الهيللينية على ايدي الغزاة الجهلة الفقراء، فلماذا لا يحرقون كتب اليونان ويضعونها في النار؟

الرواية شعبية لعب بها الخيال:

من الواضح ان بارسونز عاشق للهيللينية، أي للتراث الاغريقي القديم الذي نشره الاسكندر في العالم القديم بفتوحاته وامبراطوريته العريضة. ولا بأس على هذا العشق، فللناس فيما يعشقون مذاهب كما قيل، ولكن البأس على العلم حين يطوع لخدمة العشق، او حين تقوده العاطفة وحدها، بما تجره وراءها من غرض او افتتان بالاحكام الجاهزة المسبقة. فبارسونز هنا يبني دراسته لآخر مراحل حياة مكتبة الاسكندرية على فرض او حكم مسبق، لخصه في تلك الاستعارة الطريفة، حين شبه المكتبة بالعنقاء التي تجددها النار وتحييها. ولكن هذه الاستعارة ذاتها تتعارض في النهاية مع الغرض الذي حملته، وهو ان المكتبة احرقها العرب، فراحت العنقاء معها. وبذلك قضى على الاستعارة، والرمز الذي أقام عليه افتراضه.

ومادام الغرض عنده يقوم على احراق العرب للمكتبة فلا بد ان يسعى لأثباته بكل الوسائل المتاحة. ومع ذلك خانته وسائله ذاتها في النهاية. فتفنيده لحجج بطلر مبني على افتراض آخر هو صحة الخبر الذي حملته رواية القفطي. ونحن نعرف ان الخبر عموماً إما ان يقبل الصدق او الكذب. وفي حالة الخبر الذي قامت عليه رواية القفطي لا نستطيع الزعم بانه خبر صادق، لأن البغدادي رواه من قبل، ولا لأن القفطي رجل مسلم صالح، وإنما لأن ظهوره المتأخر يضفي عليه شبهة الكذب. ولا عبرة هنا بان كثيراً من الكتب العربية القديمة لم تصلنا، وأنه حتى يصلنا شيء خافٍ منها فعلينا ان نصدق ماظهر، فضلاً عن احتمال قيام الخبر الراهن ـ عند البغدادي والقفطي وأبي الفرج وغيرهم ـ على شائعة شفوية سادت بين أقباط مصر بصفة خاصة، لا لأنهم ربما كرهوا العرب وحكمهم لسبب ما بعد استقرارهم في البلاد، وانما لأن يحيى (يوحنا) النحوي (فيلوبونوس) نفسه قبطي.

كانت مصر وحدها مصدر هذه الشائعة. وفي مصر عَلِمَ بها البغدادي، والقفطي، وأبوالفرج، في زمن متقارب. وكان القفطي اميناً مع نفسه كمترجم لحياة يحيى النحوي. فمن الواضح في سيرته التي وضعها انه سعى الى معرفة حياة الرجل من مصادرها الطبيعية، أي من اهل عقيدته وملته في مصر. ولكننا نرجح ان هذه المصادر شعبية بحتة، لأن يحيى كان مكروهاً على المستوى القبطي الرسمي بسبب إلحاده وآرائه الشاذة. ونرجح ايضاً ان هذه المصادر الشعبية ذاتها هي التي صنعت ذلك السيناريو الميلودرامي الذي سجله القفطي بأمانة ـ فيمايبدو ـ في روايته. وليس من المستبعد ان تكون السيرة سجلت على ذلك النحو في كتاب لأحد مؤلفي أقباط مصر ـ بعد استقرار العربية ـ رجع اليه البغدادي والقفطي، ثم تاه الكتاب أو ضاع، وإن كنا نرجح ان الرواية كانت معروفة شفوياً، وانها وصلت الى اسماع البغدادي والقفطي فسجلاها، كل بطريقته، وان البغدادي ما كان ليهتم بتفاصيلها في كتاب عام عن مصر، في حين اهتم القفطي بتلك التفاصيل، لأن

كتابه خاص بتراجم الحكماء. فهو لم يكتب تاريخاً لمصر ولا للفتح العربي، وانما كتب سيراً قصيرة لمن سماهم الحكماء ، ومنهم يحيى النحوي.

ومادامت الرواية شعبية في أصلها على هذا النحو ، وأقرب الى السير الشعبية، التي صورت ـ فيما بعد ـ عنترة بن شداد وقد امتد به العُمر الى معاصرة الحروب الصليبية، فليس غريباً على الخيال الشعبي ان يمد في عُمْر النحوي الى زمن عمروبن العاص . وبذلك يظل حكم بطلر فيما يتصل بوفاة الرجل قبل مجيء عمرو صحيحاً، لا يبطله مجرد ذكر القفطي له في حياة عمرو بالاسكندرية . أما ما رواه ابن النديم ، نقلاً عن اسحق الراهب، عن تاريخ مكتبة الاسكندرية، مما يتفق مع ما رواه القفطي في روايته عن ذلك التاريخ ، فلا يدل على وجود النحوي في زمن عمرو بأي حال من الاحوال. ولكنه قد يدل ـ من بعيد ـ على صحة ترجيحنا السابق بان رواية القفطي ربما تكون منقولة عن كتاب ضائع لمؤلف قبطي. وحتى لو صح وجود مثل هذا الكتاب فاغلب الظن ان روايته شعبية في أصلها مثلما رأينا في رواية البغدادي والقفطي . وحين نقول «شعبية» فإنما نعني ـ مرة اخرى ـ تلاعب الخيال واختلاق الواقع واختراق الزمن والغاء المكان، تماماً مثلما نجد في السير الشعبية التي بدأت في الظهور في ذلك الوقت.

عند هذا الحد نجد ثلاثاً من الوسائل ، او الحجج العقلية الظنية، التي استخدمها بارسونز في تفنيد حجج بطلر، قد خانته. وهذه الوسائل الثلاث هي: إنكار عدم وجود النحوي في زمن عمرو، ودوران الرواية في الحديث الشفوي بين أقباط مصر، والنكهة الشرقية في الرواية. ولكن بقيت سبع وسائل او حجج اخرى في بحثه. ومنها ست من النوع الظني ذاته، وهي عدم وجود شاهد واحد على دمار مكتبة المعبد على الأقل، ونشوب حرب ثيوفيلوس ضد الوثنية لا ضد كتبها، وعدم تفكير أهل الاسكندرية في تهريب الكتب، وانكار قرينة صمت الكثيرين من المؤرخين والمعاصرين للفتح ، واحتمال وجود قرائن على الحريق في الاجزاء القليلة الضائعة من كتاب النيقويي ، وقوة قرينة ظهور الرواية عند بعض المؤرخين . وهذه كلها حجج مردود عليها، وليس من السهل ترجيح صحتها. والأخذ بها يثير الكثير من التساؤلات ، مثل: هل عدم وجود شاهد واحد على دمار مكتبة المعبد ينفي احتمال الدمار بعد كل ما تعرضت له منطقة المعبد من كوارث وتخريب ؟ هل في الحرب ضد الوثنية سلام للكتب الوثنية ؟ كيف نستبعد احتمال تهريب الكتب الثمينة ـ على الأقل ـ أثناء حصار العرب الطويل للاسكندرية ؟ كيف يتساوى ذلك بعدم تفكير أهل لندن في تهريب كتب المتحف البريطاني أثناء الحرب الثانية والغارات المستمرة على منطقة المتحف ؟ ألم تلجأ سلطات المتحف في تلك الفترة الى تخزين نفائسه في أقبيته ؟ ألم تنقل بعض النفائس الاخرى الى اماكن بعيدة آمنة؟ كيف ننكر صمت الكثيرين عما حدث للمكتبة في الاسكندرية؟ لماذا يلزم ان تحتوي الاجزاء الضائعة من كتاب النيقويي على قرائن مؤيدة للحريق ؟ هل ظهور الرواية عند بعض المؤرخين المتأخرين قرينة دامغة في وقت كثرت فيه الثرثرة والشائعات والخيال في كتابة التاريخ ؟

واذا كانت هذه الوسائل ـ الحجج الست قد خانت بارسونز مثلما خانته الثلاث الاخرى ، فهذه حال الحجة العاشرة ـ والاخيرة ـ في بحثه ، وهي محاولته التوفيق بين العبارة المنسوبة في الرواية الى عمر بن الخطاب وبين شخصية ذلك الخليفة الراشد كما عرضها المؤرخون . ولا نجد هنا أي توافق بين الرجل والعبارة، لأنه هو نفسه الذي أوصى بضرورة العلم واجادة القراءة والكتابة. ولم يكن على صورة ذلك المتعصب التي رسمها بارسونز. وليس في العبارة المنسوبة اليه حول إحراق الكتب عند فتح فارس

مايدل على انها له . والحكم على الشخصيات التاريخية القديمة لا يكون بالحالات الفردية والمواقف المفردة، وانما يكون بوضع هذه الحالات والمواقف في الاطار العام للشخصية ، فإذا وافقت هذا الاطار وتطابقت مع سياق التفكير والسلوك فهي صحيحة ، وإلاّ ضعف الأخذ بها. ولا نعتقد ان الاطار العام لشخصية عمر بن الخطاب وسياق تفكيره وسلوكه يتيحان هذا التطابق، بالرغم مما يبدو على العبارتين المنسوبتين اليه حول اعدام الكتب في مصر وفارس من فصاحة قريبة من فصاحته . ولكن محتوى هذه الفصاحة بعيد عن تفكير عمر ومناقض لشخصيته .

أين ذهبت المكتبة ؟

لعلنا نتساءل بعد هذا كله :

أليس من المحتمل ان يكون بعض جنود جيش الفتح قد أحرقوا بعض الكتب في الاسكندرية، لسبب ما ، فشاع الخبر وتضخم، حتى وصل بعد قرون الى ما وصل اليه ؟

بلى . ولكن هذه الحالة الفردية، او اي حالة اخرى مشابهة ، كانت بمعزل عن مكتبة المعبد التي انتهى بارسونز ـ دون تبرير مقنع ـ الى بقائها على قيد الحياة حتى مجيء العرب. ويبدو انه نسي ـ او تناسى ـ ذلك التخصص الذي أشار اليه في مكتبتي القصر والمعبد معاً ، وقيام المكتبة الأم على خدمة العلماء والباحثين مقابل قيام المكتبة الأبنة على خدمة الكهنة والجمهور. والمعنى الواضح في هذا التخصص هو ان الاولى كانت بمنأىً عن سوء الاستعمال، وان الاخرى كانت ـ في معظمها ـ نسخاً من زميلتها. وهنا نصل الى نقطة لم تتطرق اليها حلول ذلك اللغز . فليس من المعقول ألا تنشأ حول المكتبتين معاً ـ في أوج ازدهارهما ـ صناعة نشر محدودة على الأقل ، أي عملية استنساخ ونقل متبادلة بين المكتبتين من جهة، وبينهما وبين الجمهور والعالم الخارجي من جهة اخرى . وليس من المعقول ايضاً ان تخلو القسطنطينية ، عاصمة الدولة الرومانية الشرقية، من نسخ العديد من محتويات المكتبتين ، إن لم تكن قد استولت على نفائسهما بعد سقوط الحكم البطلمي في مصر .

غير ان سقوط هذا الحكم تحت سنابك خيول الرومان كان بعد تدهور المكتبة الأم وتسرب محتوياتها، بالحريق او النهب او النسخ او خلافه ، فلم يبق في العصر الروماني للاسكندرية سوى المكتبة الأبنة، وحتى هذه ذهبت أدراج الرياح والحرائق والدمار بعد انتشار المسيحية في مصر. ولا يمنع ذلك بالطبع من وجود نسخ لمحتوياتها ، هي وشقيقتها او امها، في المكتبات الاخرى الصغيرة في مدن مصر وأديرتها وعند عشاق القراءة والعلم من اهلها. أما أين ذهبت تلك النسخ ، وماذا كان مصيرها ، فتلك قضية ربما تشكل لغزاً آخر .

الخلاصة :

نخلص مما سبق الى ان مكتبة الاسكندرية تبددت عبر تاريخها الطويل، بمختلف الوسائل البريئة والشريرة ، وان العرب لم يحرقوا شيئاً منها حين فتحوا مصر ، لا لأنها كانت قد تبددت قبل الفتح ، وإنما لأنهم كانوا يحملون راية دين جديد يحض على العلم والقراءة والبحث . كما نخلص الى ان حكاية إحراق العرب للمكتبة لغز تاريخي سخيف ، لا تسنده وثيقة مادية او معنوية دامغة .

◆ الهوامش ◆

١ ـ ٢ - Arthur Astbury. The Rise and Fall of The Greatest Library of The Ancient World, In The Egyptian Bulletin, The Egyptian Education Bureau, London, No.17, May 1988, p11.

٣ - ٥ - Ibid. p12.

٦ - Ibid. p14.

٧ - Ibid. p15.

٨ - جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، ج٣، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٠٤، ص ص ٤١ - ٤٢.

٩ - المصدر نفسه. ص ص ٤٢ - ٤٣. وقد أورد إدوارد بارسونز ترجمة النص الكامل، نقلها له الى الانجليزية حسين مؤنس. انظر: Edward A. Parsons. The Alexandrian Library. Cleaver Home Press, London, 1952, PP390 392.

وقد رجعنا الى بارسونز في الجزء الذي اختصره زيدان لعدم تمكننا من الاطلاع على الاصل العربي.

١٠ - المصدر نفسه، ص٤٣. وقد ذكر بارسونز ان أبا الفرج هو المسيحي الوحيد القديم الذي روى الحادث، وان الباحث الالماني كريل أشار الى انه استقى روايته من البيزنطيين الذين أرادوا النيل من المسلمين وتصويرهم بصورة الهمج. ويضيف بارسونز ان أبا الفرج ما كان ليورد الرواية لو لم يلح عليه بعض اصدقائه المسلمين كي يخرج كتابه الذي ألفه بالسوريانية في صورة عربية، وان هؤلاء الاصدقاء كانوا على علم بهذه الرواية. انظر:

Parsons. Op. Cit, pp396 397.

١١ - Astbury. Op. Cit, P14.

١٢ - زيدان، مصدر سابق، ص ٤٤.

١٣ - راجع القائمة في: Astbury. Op. Cit, PP15 11

١٤ - ١٥ - Edward Gibbon. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Vol. V. MeThuen, London, 1911, p. 435.

١٦ - Ibid., P454 (foornote 142).

١٧ - Alfred Butler, The Arab Conquest of Egypt. Clarendon Press, Oxford, 1978 (2kd edition), p403. وقد ترجم محمد فريد ابو حديد الكتاب الى العربية، ونشره عام ١٩٣١، ولكننا عدنا الى الاصل.

١٨ - حاج خليفة (يكتب احياناً: خلفة) في بعض البلاد العربية، وحج، وخلفّ كتاباً موسوعياً بعنوان «كشف الظنون» ترجم الى اللاتينية. وفيه ذكر ان العرب لم يعترفوا إلا بعلوم الشريعة والطب، وأنهم احرقوا ما عداها من كتب غير عربية وجدوها في البلاد التي فتحوها. وقد رجع اليه زيدان وبارسونز كما سترى.

١٩ - Butler, Op. Cit, P404.

ويلاحظ ان الرق (بفتح الراء وتشديدها) نوع متين من الورق، أقرب الى الجلد.

٢٠ - Ibid. P405.

٢١ - Ibid. P425.

٢٢ - راجع رأيه الأول في كتابه «تاريخ مصر الحديث»، مطبعة الهلال، القاهرة، طبعة ١٩١١، ص ٨٩. أما رأيه المعدل ففي كتابه «تاريخ التمدن الاسلامي» ج٣، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٠٤، ص ص ٤٠ - ٤٦.

٢٣ - زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، مصدر سابق، ص ٤٥.

٢٤ - المصدر نفسه، ص ٤٦.

٢٥ - Edward Parsons. The Alexandrian Library, Cleaver Home Press, London, 1952, P372.

٢٦ - Ibid. P374.

٢٧ - Ibid. p 407.

د. حكمة علي الأوسي

كلمات اسبانية واوربية ذات اصول عربية محتملة

إن الحضارة الانسانية بناء متصل تساهم في ترسيخ دعائمه وإعلاء صرحه عبقريات الأفراد والشعوب. وكل مشارك في إضافة اليه، او تقويم لنقص فيه، له مجد ما أضاف، وفضل ما قوّم.

وإنما يختلف نصيب الشعوب والافراد في بناء صرح الحضارة الانسانية على قدر ما تستطيع إضافته قدراتهم الى الرصيد المتنامي للعلوم والمعارف خلال اكثر السنين والاحقاب. فهناك من يحتاج له ان يضع في عناصر هذا البناء لبنة او اثنتين وهناك من تسمح له قدراته في بناء ساف او سافين. وحفظ الحقوق المعنوية للبناة، والاعتراف لهم بما بنوا وما أضافوا الى البناء نهج علمي واخلاقي له قيمته الكبيرة في مجال الدراسات العلمية للحضارات واصولها، وفي نطاق الاحكام التاريخية على كل حضارة منها لتحديد ما أخذت حضارة أمة ما عن حضارة امم اخرى. وما اعطت الى الامم الاخرى مما له أثر في رفد المسيرة الحضارة الانسانية واغنائها.

ولقد كان للامة العربية الاسلامية دور كبير في البناء العلمي والحضاري عامة اعترف لها به العلماء الاوربيون المتخصصون قبل غيرهم. فظهرت لهم، في هذا المجال، ومازالت تظهر، أبحاث ومؤلفات يتناولون فيها، بالدرس المدقق والمحقق ما انجزه علماؤها، في مجالات البناء الحضاري المختلفة، من علمية وفلسفية، وفكرية وفنية، وما كان لمنجزاتها هذه من تأثير عميق في مسيرة النهضة الاوربية، خلال العصور الوسطى، وأوائل العصر الحديث.

وعلى الرغم مما كشفت عنه هذه الابحاث من جوانب الابداع العربي وتأثيره في الحياة العلمية الاوربية عامة، فانه بقيت هناك جوانب اخرى من الحياة الفكرية والادبية والاجتماعية. كان للثقافة العربية فيها مستوى اعلى مما كان في اوربا العصور الوسطى، أفادت منه الحياة الاوربية، في تلك العصور، ولم يتسنّ للدراسات العلمية والحضارية المقارنة، تحديد عناصرها تحديداً علمياً دقيقاً. فعزفت عنه لعدم توافر الادلة التاريخية الكافية التي تتيح البت العلمي فيه. وما ذلك الّا لأن عناصر المقومات الحضارية معقدة وشائكة وتتداخل بعضها في بعض، ومتفاعل بعضها مع بعض، بشكل لا يدع مجالاً لاثبات التأثير، بالوثائق والنصوص، في قضايا تتصل بالعقائد، وقضايا الفكر، وخبايا النفس، وأحاسيس الروح. ذلك لأن التيارات العقائدية والروحية، والخلجات النفسية والفكرية، ليس شأنها شأن الأعراض المادية، فلا يمكن ان تخضع لتحديد موثق، ولا لاثبات قاطع.

على ان لدينا شواهد وأدلة لا يمكن ان يتطرق الشك اليها، يمكنها ان تكشف للدارسين المدققين، جوانب واسعة من معطيات التأثير العلمي والثقافي العربي في الحياة الثقافية والعلمية والفكرية، في اوربا عامة واسبانيا خاصة، خلال العصور الوسطى، بشكل استطاعت به العقلية الاوربية ان تستوعبه وان تهضمه وتتمثله، فصار جزءاً طبيعياً من العناصر

استاذ في كلية الآداب/جامعة بغداد

المكونة لشخصيتها العلمية حتى الوقت الحاضر، تلك الشواهد والادلة هي الماثلة في بقايا الالفاظ الحضارية والعلمية العربية، التي ما زالت سائدة في اللغة الاسبانية، اليوم، وفي كثير من اللغات الاوربية الاخرى، معبرة عن غنى ما قدمته المصطلحات الحضارية العربية الى اوربا، يوم كانت بها حاجة شديدة اليها، للتعبير عن حضارة وثقافة ومستوى علمي وتقني أرقى.

وكان الشأن في اوربا، في تلك العصور، أمام السيل الحضاري العربي الاسلامي الجارف يشبه شأننا وشأن لغتنا، اليوم، امام امواج المفردات والمصطلحات العلمية والحضارية الاوربية، التي تتدافع على مجتمعاتنا ولغتنا، لتغمرنا بما لا بد منه لفهم معطيات حضارة ارقى في تقنياتها وعلومها وفنونها.

فكان ان وقفت لغتنا، اول الامر، امام هذا السيل الجارف من الالفاظ والمصطلحات موقف الحائر المتردد، ثم كان ان غزت لغة الكلام اليومي الدارج فاحالته في كثير من المواطن العربية، الى ما يشبه الرطانة والعجمة، بقدر يقل او يكثر، على قدر حظ المواطن العربية المختلفة من الوعي العلمي، ومن الثقافة اللغوية الاصيلة. ثم كان ان وضعت المؤسسات اللغوية والعلمية قواعد واصولاً لاستيعاب هذا السيل الهادر من المصطلحات الغربية الجديدة على لغتنا، بوضع مقابلات عربية دالة، لكثير من تلك المصطلحات، او تعريب ما لا مقابل له، ليكون على حسب مقتضيات الأوزان اللغوية العربية واصواتها الاصيلة.

لقد حدث للغات الاوربية شيء مشابه كل الشبه، لما يحدث للغتنا اليوم امام التحديات الحضارية التي نواجهها، في هذا العصر. فما استطاع لغويوها ان يعبروا عنه بالفاظ لغتهم القومية، او بالفاظ لغة تراثهم الاغريقي واللاتيني عبروا به واشاعوه، وما لم يستطيعوا، وكان كثيراً، لجأوا فيه الى اللفظ العربي المعبّر عنه فضموه الى لغتهم بعد تحوير في أصواته وحروفه يناسب طبيعة لغتهم، فاصبح جزءاً منها يغنيها بدلالاته المتنوعة، واشتقاقاته المختلفة، واستعمالاته المجازية المتسعة.

بهذا دخل الكثير من المفردات الحضارية العربية الى الاسبانية، والى الكثير من اللغات الاوربية الاخرى، فأغناها ووسع من قدرات التعبير فيها. ومن الواضح ان هذه المفردات العربية التي استعارتها اوربا، لم تكن الفاظاً جوفاء استعيرت بمعزل عما كانت تدل عليه من المنجزات الحضارية المادية والعقلية والروحية، بل إنها نُقلت الى لغات اوربا مع الحاجات المادية التي كانت تُسمّى بها، ومع المضامين الفكرية والعقلية والعلمية التي كانت تتضمنها. فهي، إذن، شواهد وأدلة قاطعة الدلالة على العطاء الحضاري العربي، من جهة، وعلى الحالة الحضارية الاوربية، الأدنى، التي كانت بها حاجة ماسة، وضرورة ملحة لاقتنائها، مع مدلولاتها، لتدعيم حياتها العلمية والفكرية، والاجتماعية، والثقافية.

ولقد اقبل الاسبان على هذه الالفاظ العربية يتعلمونها ويضيفونها الى لغتهم، اقبالاً ذاتياً طبيعياً خالياً من أي فرض او ضغط يمارسه العرب المسيطرون، بل كان تأثرهم بالفاظها العربية ومضامينها الحضارية والعلمية تأثراً طوعياً صادراً عن رغبة عميقة لأخذ الأحسن والانفع والاقوم والارقى، لما كان للعربية من مكانة علمية عالية واعتبار عظيم يفرض نفسه.

ثم انتقل الكثير من هذه المفردات العربية من الاسبانية او من الترجمات اللاتينية عن العربية، الى اللغات الاوربية الاخرى، مثل: الفرنسية، والايطالية، والبرتغالية، والانكليزية، والالمانية.... الخ. وبقيت هذه اللغات محتفظة بها الى الآن، لأنها ما زالت تعبر عن نفس المعطيات الحضارية التي كانت تعبر عنها يوم استعارتها، خلال العصور الوسطى. وما ذلك الاّ لأن بعض المنجزات العلمية والحضارية يبقى خالداً على مر العصور، في جوهره، بما فيه من أصالة، ومن مضامين معبرة عن حقيقة.

ولقد كان الباحثون الاوربيون هم أول من تناول بالبحث والدراسة هذه الاصول الحضارية العربية، متمثلة في الالفاظ العربية المستعملة في اللغات الاوربية. فلا نكاد نجد معجماً لغوياً اوربياً ذا قيمة علمية، الا اعتنى ببيان الأُصول اللغوية لمفردات اللغة التي يعالجها. واننا لواجدون ان الكثير

من هذه الاصول عربي صريح، تقرره معاجم اللغة الاسبانية، والفرنسية، والايطالية، والبرتغالية، والانكليزية والالمانية.

والى جانب هذه المعاجم اللغوية، هناك الكثير من الدراسات المتخصصة في البحث عن المفردات العربية في الاسبانية والقطلانية والفرنسية والالمانية. من ذلك مثلاً:

Dozy et Engelmanm, Glossair des mots espagnols et portugais derive's de L'arabe— soconde edition, Leyde 1869.

L. Eguilaz, Glosario etimologico de las palabras espanolas de origen driental. 1886.

p. Ravaise, Les mots arabrs et hispano—morisques du. (Don Quichotte). Revue de Linguistique, 1907—1914.

J. Corominas, Mots Catalans d'origen arabic. En Butlleti de Dialectologia Catalana, 1936, XXiv, 1—61.

Jos'e Pedro machado, Algunas Vocabu los de origen arabe ycomemtirios a alyunos arabiemos cdel Diccionario de Antenor Nascentes) En Boletim de Filologio. Lisboa, 1940, vi, 1—33, 225 — 238.

E.K.Neuvonen, Los arabismos del espanol en el siglo X1111, Helsinki, 1941.

وهناك دراسات حديثة في العربية منها:

١ - د. حكمة علي الأوسي ود. بتول سعيد العلاف: مفردات اسبانية عربية الاصل. بغداد ١٩٦٢.

٢ - د. خالد الصوفي: تأثير اللغة العربية في اللغة الاسبانية.
في مجلة (المعرفة) العدد (٧)، دمشق ١٩٦٢.

٣ - عدلي طاهر نور: كلمات عربية في اللغة الاسبانية.
القاهرة - ١٩٧١.

٤ - خوزيه اوريانو كاستيللو وفيليب ريكينجوكاريو: أصل اللغة الاسبانية وحيويتها بين اللغات الحديثة. مقال في مجلة (اللغات)، بغداد، العدد الاول، ١٩٦٤، ص ٣٥ - ٤١.

وهناك اشارات الى بعض هذه الالفاظ في:

آ - محمد عبدالله عنان: الآثار الاندلسية الباقية في اسبانيا والبرتغال. ص٤٤١ - ٤٤٣. الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٦١.

ب - ساطع الحصري: آراء واحاديث في اللغة والأدب. بيروت ١٩٥٨، ص ٥٩ - ٦٠ و١٨٠ - ١٨٤.

ج - طه المدور: بين الديانات والحضارات. بيروت ١٩٥٦ ص ٧٣.

والشيء الملاحظ، في كل المعاجم الاوربية التي تُعنىٰ ببحث أُصول مفرداتها، ان فيها الكثير من المفردات لم يتوصل البحث فيها الى تحديد أُصولها ولا اللغة التي استعيرت منها. وقد ثبت بالبحث ان بعض هذه المفردات المجهولة الأصل، مستعارة من اللغة العربية، على الرغم مما يبدو على هذه الحقيقة من غرابة مذهلة للباحثين.

واكتفي، هنا، بالاشارة الى كلمتين اثنتين تعبران عن هذا الواقع، في الدراسات الغربية المهتمة بتحري أُصول الكلمات:

الكلمة الاولى Coiffe في الفرنسية، وهي في الايطالية cuffia وفي الاسبانية Cofia وفي البرتغالية coifa، أنكر دوزي ان تكون هذه الكلمة من أصل عربي، فقال جازماً: «لا اعتقد ان احداً تسوّل له نفسه ان يخلع على كلمة كوفيّة أصلاً عربياً. اما أنا فاعتقد ان كلمة الكوفيّة ليست الا كلمة cuffia الايطالية... وافترض كذلك ان الشرقيين قد استعاروا هذه الكلمة من الايطاليين الذين كانوا يمارسون التجارة في الموانيء المصرية والسورية في القرون الوسطى...»* ثم ظهر ان الكلمة عربية الأصل، وهي تنسب الى مدينة الكوفة العراقية، مكان صنعها، وأن الايطاليين الذين كانوا يتاجرون بالمنتوجات الشرقية نقلوها مع اسمها بصيغة الجمع «كوافي» الى لغتهم ثم استعملت، بنطاق واسع، في سائر اللغات الأوربية.

* دوزي: المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، ص٣١٨، ترجمة د. اكرم فاضل، بغداد ١٩٧١. وانظر ايضاً: المعجم (معجم دوزي وانكلمن) ص ٣٧٨.

الكلمة الثانية: «البنزين» وهي اللفظة الانكليزية التي تُطلق على وقود السيارات. ظهر أنها من اصل عربي هو: «لبان جاوي»، ثم اتخذت صوراً مختلفة في الانكليزية الى ان صارت BENZINE.

ان هذين المثلين يقومان دليلاً كافياً على امكان التوصل بالبحث المتصل المتأني الى تحقيق الكثير من الاصول العربية لكلمات اوربية اخرى.

وهذا البحث محاولة في هذا السبيل، ارجو ان اكون موفقاً فيها.

من هذه الكلمات ما يأتي:

حَبْل: CABLE

معجم الاكاديمية يقول انه في اللاتينية (CAPULUS) ومعجم وبستر يقول: «في الغالب يُعزى الى الانكليزية الوسيطة عن الفرنسية الشمالية القديمة عن اللاتينية الوسيطة (CAPULUM) وهو: الوَهَق: حبل في طرفه انشوطة يستعمل لاقتناص الخيل والابقار».

يتضح من هذا ان اللفظ اصله غير مقرر في اللغات الاوربية وانه يبدو اقرب في حروفه ومعناه الى لفظة «حبل» منه الى الكلمة اللاتينية المذكورة. وعملية استعارة الالفاظ العربية، خلال العصور الوسطى، واستخدامها في لاتينية العصور الوسطى، وفي الفرنسية، والانكليزية الوسيطتين، وفي غيرهما من اللغات الاوربية، تمثل حقيقة تاريخية ثابتة، لما كان للترجمة عن العربية من دور في إشاعة الفاظها الحضارية التي لا تعدّ ولا تُحصىٰ، في اللغات الاوربية، في العصر الوسيط.

نبيل ـ NOBLE:

في العربية هي من «النُّبل»: الذكاء والنجابة، و«نَبُلَ» بفتح وضم، نبالة فهو نبيل: أي عَظُم وشَرُفَ وكرم حسبه.

فجوهر معنى اللفظة هو الامتياز بالذكاء والعظمة والشرف والنجابة: أي ظهور الفضل على المثل. وهذا هو نفسه جوهر معنى اللفظة الاسبانية والانكليزية والفرنسية اضافة الى المشابهة الشديدة بالحروف والتلفظ، فاذا عرفنا ان اللفظة عربية صميمة، قوي احتمال ان تكون اصلاً للكلمة الاسبانية والانكليزية والفرنسية وربما للفظة اللاتينية ايضاً. وهي تكتب باللغات الثلاث الاولى بشكل واحد، وتَلَفُّظ متقارب.

اما معجم الاكاديمية ومعجم وبستر، فانهما يقرران انها من اللاتينية (NOBILIS) اختصاراً من (NOSCIBILIS) وهذه من (NOSCERE): عَرَفَ.

يظهر من هذا العرض ان هذه اللفظة أقرب، لفظاً ومعنى، الى العربية منها الى اللاتينية.

أمان. أَمْن ـ AMNISTIA:

هو في العربية من أَمِنَ يَأْمَن أَمْناً وأَمانة، وأُمانا، اطمأن ولم يخف. فجوهر معنى اللفظ في العربية هو الاطمئنان والشعور بالأمن وبكل المشاعر التي هي ضد الخوف.

اما في معجم الاكاديمية وفي وبستر (AMNESTY) فهي من الاغريقية: (AMNESTIA) النسيان. وهي مركبة في الاغريقية من (A MNASTHAI): أي لا يتذكر. وصارت تعني بالاسبانية نسيان الذنوب السياسية. ثم صارت تعني العفو والامان.

فالأطمئنان والأمن شيء والنسيان وعدم التذكر شيء آخر. فاللفظة الاسبانية وان كانت في التلفظ اقرب الى الاغريقية، الا انها، في المعنى اقرب الى العربية. وبالاضافة الى هذا، فان الاغريقية قد تكون اخذتها عن العربية او عن لغة من اللغات السامية القديمة.

النبيذ، خمر ـ VINO:

تبدو هذه اللفظة العربية بعيدة كل البعد عن مقابلها الاسباني. ولكن يبدو من المحتمل جداً ان يكون اصلها العَرَبي لفظة اخرى لها نفس دلالة خمر، تلك هي: أَلوَيْنُ: وهو العنب الاسود والعنب الابيض. والعنب، في العربية، الخمر، والخمر هي العنب. وهذه اللفظة مشابهة كل الشبه. في تلفظها ومعناها للكلمة الانكليزية (WINE). التي تعني

عصير العنب المخمّر. وأصل هذه الكلمة غير محقق، في معجم وبستر، حيث يقول: «تنسب في الغالب الى الانكليزية الوسيطة (WIN) عن الانكليزية القديمة (WIN)، وهي ذات شبه بـالالمانيـة العليا القـديمة (WIN) التي تعني الخمـر او النبيذ، والاثنتان مأخوذتان عن كلمة المانية من قبل التاريخ مستعارة من اللاتينية (VINUM) أي النبيذ او الخمر، وهذه، لا اصل لها في اللغات الهندية ـ الأوربية، ولها علاقة او مشابهة بالكلمة الاغريقية (OINOS) اي الخمر.

ويقـرر معجم الاكاديميـة أنها من (VINUM) الـلاتينيـة ومعناها: مشروب كحولي يصنع من عصير العنب المطبوخ بشكل طبيعي، عن طريق التخمير.

فهل هنالك أوضح من هذا دلالة على أصلها العربي الذي هو أصل ايضاً للفظة الانكليزية المذكورة، والفرنسية (VIN)؟.

حساء (شُرْبَة) ـ SOPA :

في معجم الاكاديمية انها عن الالمانية السفـلى القديمـة (SUPPA) وتعني بالاسبانية: قِطَعاً من الخبز مغمسة في سائل اي سائل. وتعني ايضاً: وجبة من الطعام مؤلفة من مرق فيه قطع من الخبز، أو فيه رز، او نشا، شعرية، او اي شيء آخر يشابه ذلك يُطبخ فيه.

وفي معجم وبستر: في الفرنسيـة (SOUPE) عن أصل جـرماني (لم يـذكره) ممـاثل للنـرويجيـة القـديمـة (SOPPA)، وللانكليزية القديمة (SOPP) وتعني طعامـاً سائـلاً، وخاصـة باللحم، او السمك، او الخضار.

وجاء في لسان العرب، مادة (سوب): السُّوبِيَه، نبيذ معروف يتخذ من الحنطة، وكثيراً ما يشربه أهل مصر.

فـاللفظ الاسباني والانكليـزي والفرنسي والنـرويجي مشابهةٌ تماماً للفظ العربي «سُوبِيَه»، بل هو مشابه ايضاً للفظ «شُوبه» المولَّد الذي استعمله العرب بعد عصر الرواية، ولا سيما اذا ما مـدت الضمة لتصبـح واواً أو قريبـة من الواو، وقلبت الشين سيناً، وحذفت الراء.

وتشترك لفظة «سوبيه» مع (SOPA) بكونها سائلاً فيـه عناصر من الحنطة، وفي الاسبانية ايضاً هي سائل فيه عناصر من الحنطة المخبوزة، فيمكن ان تكون اللفظة العربية هـذه اصلاً للاسبانية. ويمكن ان يكون اصل الاسبانية والمفردات الأوربية المذكورة من «الشُّرْبَه» في استعمالها القديم المولد، مع الحذف والابدال الذي اشرنا اليه في «سوبيه» ويبدو هذا الاحتمال الاخير اقرب الاحتمالين الى الحقيقة لتشابه التلفظ والمعنى معاً. ويحتمل ان تكون الاسبانيـة قد اخـذت اللفظ الاول «سوبيه» وحمَّلته معنى اللفظ الثاني.

كهف ـ CUEVA :

اللفـظة عـربيـة اصيلة، وتعني: «البيت المنقـور في الجبل، او كالغار الا انه واسع».

وفي معجم الاكاديمية انها من الـلاتينية (CAVA). وفي وبستر (CAVE)، من الانكليزية الوسيطة عن الفرنسية القديمة، عن اللاتينية بمعنى تجويف، مماثلة للنرويجية القديمة (HUNN): جـرو الثعلب، او الدب، او الـذئب، او الاسـد، وتمـاثله الاغريقية: (KYEIN): تَحْبَلُ (المرأة)، و(KOILOS): تجـويف، وتماثل السنسكريتية (SVAYATI): «×».

يتضح من هذا انه من المحتمل جداً ان تكون اللفظة الاسبانية والانكليزية والفرنسية (CAVERNE) واللاتينية، وما يقع في بقية اللغات الرومانية مما هو مماثلة في تلفظه ومعناه لهذه اللفـظة، من المحتمل جـداً ان تكون مقتبسـة عن العربيـة للتماثل القوي في التلفظ والمعنى، مع اللفظة العربية.

امـا تماثـل اللفظة الـلاتينية مـع الاغريقيـة واللغات المذكورة اعلاه فلا اجد مماثلة على الاطلاق بينها وبين اللفظ اللاتيني لا في الصوت ولا في المضمون.

هالة. دار القمر. طفاوة الشمس ـ HALO :

في العربية الهالة: دارة القمر، كما في اللسان والقاموس، ولم يرد فيهما انها معربة. ولم ترد في المُعَرَّب، وفي المنجد انها يونانية، والمعجم الوسيط يقول انها: «معرب هالو اليونانية» ولعلهما ينقلان عن المعاجم الاوربية مثل وبستر وغيره.

ونلاحظ ان هناك علاقة واضحة بين الهال الذي، هو الآل أي السراب ولفظة «هالة» في التلفظ والمعنى. فهالة القمر والشمس قريبة الشبه بالسراب، وهذا يجعل احتمال اصالتها العربية أقوى.

في وبستر (HALO) وفي م.أ. من اللاتينية عن الاغريقية.

وحتى لو صح انها من الاغريقية، يبقى هناك احتمال ان تكون هذه اخذتها عن العربية او عن احدى اللغات السامية القديمة.

معكرونة ـ MACARRON :

م.أ. يقول انها «من الايطالية MACHERONE وهي عجينة للاكل مصنوعة من الجزء الخارجي من حبوب الحنطة على شكل انابيب وخيوط طويلة وسميكة الجدران ولونها ابيض او اصفر».

وفي وبستر (MACARONI) انها من الايطالية ايضاً، ولم يُذكر لها اصل آخر. ويفهم من هذا انها من مستحدثات الايطالية لا غير.

ولكنني ارى احتمال ان تكون من العربية (مَرَثَ): الشيء في الماء يَمْرُثُه ويَمرِثُه مَرْثا، أنقعه فيه. ومَرَثَ الشيء يمرُثُه مرْثا حتى صار مثل الحساء، ومَرَث خُبزَه في الماء ومَرَدَه اذا لينه وفتّته فيه.

وربما تكون الايطالية قد افادت ايضاً لتكوين هذه اللفظة من كلمة عربية اخرى قريبة من هذا المعنى، هي (مَعَك) اي دَلَك. وربما كانت هذه العجينة الايطالية (المعكرونة) تصنع، قبل ابتكار الآلات، عن طريق مَرثِ الحنطة ومعكها ودلكها لتأخذ شكل الانابيب الطويلة المعروف للمعكرونة.

الف : (ميل) ـ MIL :

هذه اللفظة (ميل) اصيلة في العربية لم تذكر المعاجم انها معربة ما عدا المنجد اذ قرر انها لاتينية. وهي «مسافة من الارض متراخية بلا حد او هي ثلاثة او اربعة آلاف ذراع بحسب اختلافهم في الفرسخ هل هو تسعة آلاف بذراع القدماء او اثنا عشر الف ذراع بذراع المحدثين». (عن القاموس المحيط). ويقدر الميل حديثاً بستين وسبعمائة والف ياردة، كما في المعجم الوسيط.

وفي معجم الاكاديمية انها من اللاتينية (MILLE) وتعني بالاسبانية الفاً او (عشر مرات مائة). وتستعمل مجازاً للتعبير عن كمية او رقم كبير غير محدد. وهذا ما هو مستعمل في العربية ايضاً اذ نقول مثلاً: «قلت لك الف مرة ان لا تهمل». وقد قرر الاستاذ OLIVER ASIN الباحث الاسباني المعروف ان هذا التعبير وما يشابهه في الاسبانية مأخوذ عن العربية.

ويبين معجم وبستر ان اللفظة الانكليزية (MILE) = (ميل) جاءت من الانكليزية الوسيطة عن الانكليزية القديمة (MIL)، وهي تشبه الالمانية القديمة العليا (MILA)، والاثنتان عن الجرمانية الغربية لما قبل التاريخ المستعارة من اللاتينية (MILIA) وهي جمع (MILLE) اي الف. ويرى ان هذه ربما جاءت عن كلمة مركبة من هذه الصيغ ترجع الى ما قبل التاريخ تشابه اللفظة الاغريقية (MIA) (مؤنث HEIS أي واحد)، وتشابه اللفظة الاغريقية (CHILIOI) أي ألف، والسنسكريتية (SAHASRA).

يتضح من هذا كله ان اصل اللفظة اللاتينية التي اقتبست منها اللفظة الاسبانية (MIL) والانكليزية (MILE) اصل محتمل وغير مؤكد عند اللغويين الاوربيين، في حين ان اللفظة العربية أصيلة، وتبدو أقرب لفظاً ومعنى الى اللفظ الاسباني والانكليزي معاً. بل هي متطابقة تماماً مع اللفظة الاسبانية.

لهذا، واذا ثبت ان اللفظة العربية (ميل) اصيلة، فانه يبدو أقرب الى الاحتمال ان تكون اصلاً للفظة اللاتينية ومشتقاتها في اللغات الاوربية الاخرى.

ميل ـ MILLA :

يبدو انها من نفس الاصل الذي شرحناه في لفظة (MIL) :

وفي معجم الاكاديمية انها من اللاتينية (MILLA) وتعني بالاسبانية مسافة تكون دليلاً للمسافرين في الطريق، وتستعمل بين البحارة، بشكل رئيسي، وتعادل ثلث فرسخ او (١٨٥٢)متراً.

ومن معاني (ميل) في المعاجم العربية «قَدْرُ مَدّ البصر، ومنارٌ يُبنىٰ للمسافرين».

اكتفي بما مضي تفصيله في كلمة (MIL)، وأوجه الانتباه الى ما يتضح من المقارنة بين المعنيين المذكورين، هنا، في الاسبانية والعربية، من الاصل المشترك بين اللفظتين، اذ يظهر المعنيان متطابقين، واللفظان واضحا التشابه في النطق. وهذا ما يؤكد العلاقة الجذرية بينهما.

شيطان ـ SATANAS (SATAN) :

هي في الاسبانية بنفس معناها في العربية. وفي معجم الاكاديمية انها من اللاتينية (SATANAS) و(SATAN) عن العبرية (SATAN) وتعني العدو والخصم.

وهي في الانكليزية (SATAN) وعن الانكليزية القديمة، عن اللاتينية المتأخرة، عن الاغريقية، عن العبرية، كما في معجم وبستر.

وعلى أي حال فان هذه اللفظة سامية بدون شك. ولا ادري ما هي المبرات التي تجعل هذه المعاجم الاوربية تقرر انها من العبرية في حين ان الثقافة العربية هي الاقوى تأثيراً في اللاتينية، خلال العصور الوسطى عن طريق حركة الترجمة عن العربية التي قامت بشكل منظم في طليطلة. وعن العربية اخذت اللاتينية وسائر اللغات الاوربية ولاسيما اللغات المتفرعة عن اللاتينية. فلماذا لا تكون هذه الكلمة عن العربية (شيطان)؟ خاصة اذا علمنا ان المعاجم العربية لا تعزو أصلها الى لغة اخرى؟ فهي اذن عربية اصيلة.

رضة، ثلمة، عيب، تلف، مغرة، مَكْر ـ :

في معجم الاكاديمية انها من الفعل (MACAR) من اللاتينية (MACULA) اي بقعة او لطخة.

وهي في الاسبانية علامة تبقى على الفاكهة لأذى يصيبها مثل الكدمة او الرضة. ومن معانيها ايضاً ثلمة، او تلف او عيب ضئيل يصيب بعض الاشياء مثل: الحبال او الانسجة، او الاقمشة. . . . الخ.

وتستعمل مجازاً بمعنى الخديعة والغش.

وفي المعاجم العربية: المَغْرة والمَغَرَةُ: الطين الاحمر يصبغ به. والمُغْر: لون ليس بناصع الحمرة، او الشقرة بكدرة. والمَغْرَة: المَكْر.

يبدو واضحاً، من هذا، ان المعنى الاسباني يتصل أوثق صلة بالمعنى العربي لكلمة (المغر). فهذا اللون هو تماماً لون الكدمة التي تصاب بها الفاكهة بسبب ضربة تصيبها او اذى يلحقها، فهو «لون الشقرة بكدرة» او «لون ليس بناصع الصورة» فاللفظ الاسباني قريب جداً من اللفظ العربي، لا سيما في فعله الذي اشتق منه: (MACAR) كما انه قريب من المرادف للمغر وهو (مكر).

ومن المعنى الآخر لـ(مَكْر) وهو الخديعة والغش يبدو ان اللفظة (MACA) استمدت معناها في الخديعة والغش والمكر. وحتى معنى الصبغ بالطين الاحمر فيه معنى المكر والخداع كما هو واضح، كما ان فيه «لون الشقرة بكدرة» الذي هو لون العلامة التي «تبقى على الفاكهة لأذى يصيبها».

فهذه اللفظة، اذن، اقرب لأن تكون عربية الاصل من ان تكون لاتينية.

وقد ذكر دوزي المغرة: (ALMAGRA) وأشار الى ان اللفظ الاسباني له نفس المعنى العربي، واحال الى معجم (P.ALCALA). ولكنه لم يذكر (MACA) ولا (MACAR).

بداية تعفن الفواكه بفعل ضربات تصيبها ـ :MACAR

يبدو لي انها يشملها التفصيل الذي بينته في المادة السابقة (MACA) فهما من أصل واحد.

ابريق، دن، مقياس للخمر مختلف المقدار بحسب الاقاليم

المختلفة في اسبانيا ـ :CANTARO

معجم الاكاديمية يقرر انها من اللاتينية عن الاغريقية: ولم يذكر معناها في هاتين اللغتين. وكرومنياس يبن انها من (CANTHARUS) اللاتينية وتعني نوعاً كبيراً من الاكواب له عروتان.

والمعنى الثالث من معانيها هو الذي يهمنا، هنا، اذ انه ذو علاقة وثيقة «قنطار» العربية من حيث المعنى واللفظ، فمن معاني (قنطار): معيار مختلف المقدار عند الناس، والمال الكثير. وهذا المعنى الاخير يشبه تعبيراً بالاسبانية تدخل هذه اللفظة فيه هو قولهم (A CANTAROS) اي بغزارة او بكثرة. ويستعمل عادة مع الفعل امطرت، ووقع، والقى.

مَرَث، مَرَس، نَقَع، لَيَّنَ ـ :MACERAR

هذه المعاني كلها تعبر بدقة عن دلالة هذه اللفظة الاسبانية. فاذا اضفنا الى ذلك الشبه القوي في التلفظ بين «مرث» و(MACERAR) لبدت لنا العلاقة الوثيقة بين اللفظتين لفظاً ومعنى، اضافة الى التطابق التام بين معاني هذه اللفظة الاسبانية ومعاني «مرث» المذكورة فيما سبق سبق. ولا يبقى لتقريب اللفظة الاسبانية من اللفظ العربي الا بيان ما اعتراها من قلب، او تقديم او تأخير في ترتيب اصواتها، فبدلاً من ان تكون هكذا (MARACE) او (MARAZA) صارت (MACERAR) و(AR) الاخيرة ما هي الا علامة لجذر الفعل.

وحتى لو صح انها من اللاتينية (MACERARE) كما يقرر ذلك معجم الاكاديمية وكورومنياس، فان اللاتينية، في اغلب الاحتمال، قد اقتبستها من العربية ـ ذلك ان المعاجم العربية لا ترجعها الى منشأ اعجمي.



المصادر

١ ـ المعجم: معجم الكلمات الاسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية. تأليف: (دوزي والدكتور و. هـ. انجلمن. طبعة ثانية منقحة ومزيدة. مكتبة لبنان ـ بيروت.
وعنوانه بالفرنسية:
GLOSSAIRE DES MOTS ESPAGNOLS ET
PORTUGUAIS DERIVES DE L'ARABE.
PAR: R. DOZY. ET LE DR. W.H.
ENGELMANN.
SECONDE EDITION REVUE ET TRES
— CONSIDE'RABLEMENT AUMGMENTEE.
LEYDE 1869.
NOUVELLE IMPRESSION 1974.

٢ ـ م. أ ـ معجم الاكاديمية: معجم الاكاديمية الملكية الاسبانية.
الطبعة السادسة عشرة.
وعنوانه بالاسبانية.
REAL ACADEMIA ESPANOLA, DICCIONARIO DE
LA LENGUA ESPANOLA. MADRID. AND DE LA
VICTORIA. DECIMA SEXTA EDICION.

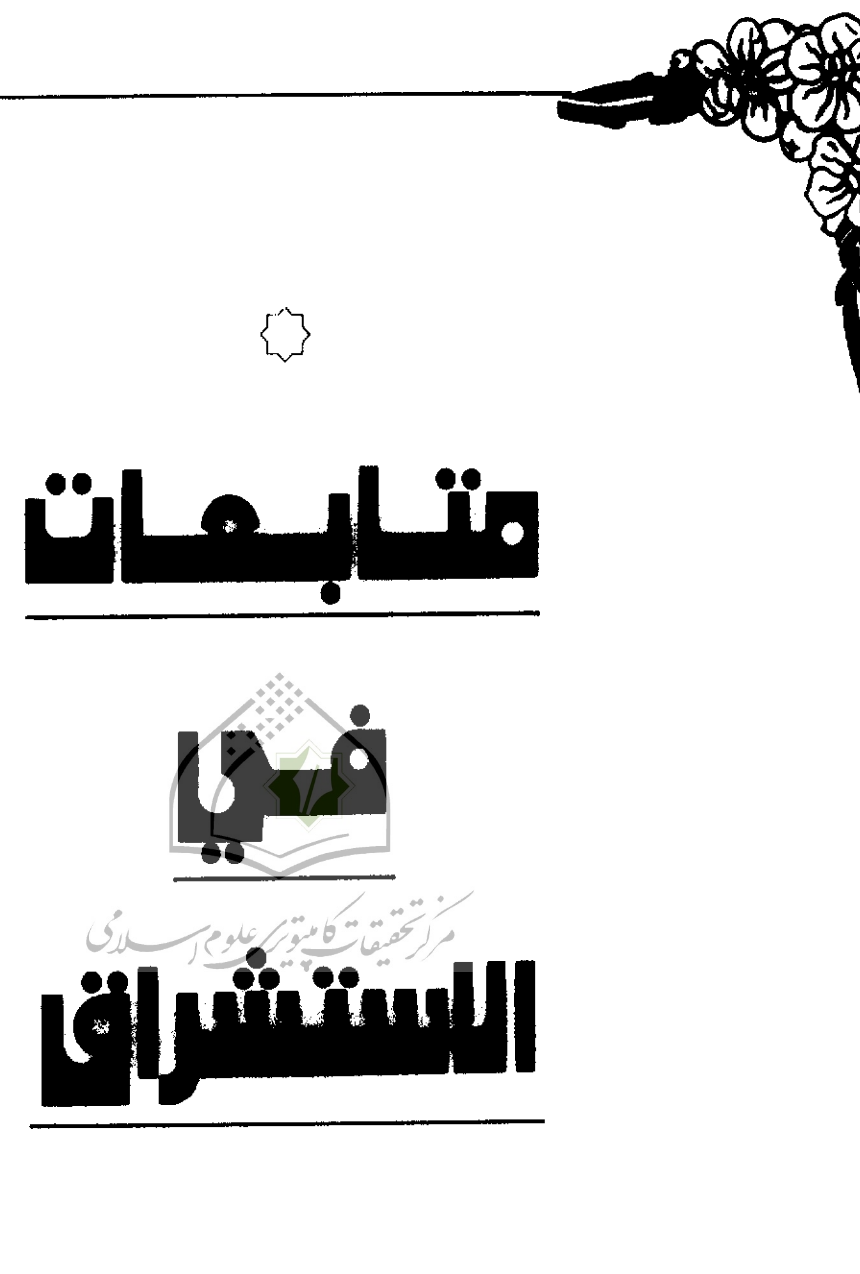
٣ ـ المعرّب ـ المعرّب من الكلام الاعجمي على حروف المعجم.
لأبي منصور الجواليقي موهوب بن احمد بن محمد بن الخضر
(٤٦٥ ـ ٥٤٠ هـ).

٤ ـ اللسان ـ لسان العرب لابن منظور.

٥ ـ القاموس ـ القاموس المحيط للفيروز آبادي.

٦ ـ المعجم الوسيط ـ قام باخراجه: ابراهيم مصطفى وآخرون.

٧ ـ كورومنياس ـ Joan Corominas,
Diccionario Critico Etimolo'gico de
La Lengua Castellana.



متابعات في الاستشراق



د. حسام الخطيب

الاستعراب في امريكا

ومعايير العودة الى الشرفة الاستشراقية

منذ ان أثار ادوارد سعيد زوبعته المدوّية حول مؤسسة الاستشراق بدأت الانظار تلتفت - اكثر من ذي قبل - الى قضية التخصص الدقيق بدلاً من الاحاطة الشمولية او الموسوعية التي ظلت تتصف بها الدراسات الاستشراقية الاوروبية على مدى القرون الماضية. وبالطبع لم تكن دعوة ادوارد سعيد الا واحدة من الاسباب المباشرة، اما الاسباب غير المباشرة فتضرب عمقاً في حقيقة اتجاه المجتمع الامريكي باكمله، داخل المؤسسة الاكاديمية وخارجها، نحو الاختصاص الدقيق، والمبالغ في دقته احياناً.

وهكذا يختفي من المعجم الاكاديمي الامريكي بالتدريج مصطلح (مستشرق، واستشراق) ليحل محله مصطلح (مستعرب Arabist او مختص بالدراسات العربية). ويمكن القول إن الدراسات العربية في امريكا لا تلقى ما تلقاه سائر الدراسات الانسانية من عناية وموارد واحترام، ولكنها بالطبع جزء من المؤسسة الاكاديمية المتخصصة في امريكا، والمقصود هنا الولايات المتحدة وكندا.

وتعاني هذه الدراسات من الانتقائية والعرضية وعدم الاستواء، أي من وجود تقدُّم في ناحية وتأخر في ناحية اخرى، وتلخص الادبية نور سلمان هذه الظاهرة بقولها: «المعلومات منا وعنا هناك ناقصة غير كاملة ومفككة احياناً، ومركزة على أديب دون غيره وعلى لون دون غيره، اما بسبب خيار مرتجل او بسبب خيار اناني لأغراض انانية»(*).

ولكن مع ذلك تتمتع الدراسات العربية بتسهيلات فائقة ولا سيما في حقل المكتبات الغنية جداً وحقل تكنولوجيا المعلومات، مما يسمح لها بالتطور السريع كلما وجدت النية او الموارد او المناخ الاكاديمي غير المهدد بشبح السيطرة الصهيونية.

ولعل أهم ظاهرة جديدة في الدراسات العربية المعاصرة في الجامعات الامريكية هي ميل الدارسين الشباب الى الدراسات الادبية والنقدية سواء منها البحثية او التذوقية. وخلافاً لشخصية المستشرق القديم الحريص على التقليدية والمحافظة تنبثق اليوم شخصية الدارس الشاب الذي ينقل روح المغامرة العلمية والادبية في العالم المعاصر الى حقل الدراسات الادبية العربية.

وفي العرض التالي لأبرز تضاريس المؤتمر ١٩٨ لجمعية الاستشراق الامريكية، يؤمل ان تتمثل التطورات المشار اليها

* من مقابلة مع نور سلمان بعنوان «بعد جولة لها على جامعات الولايات المتحدة»... النهار العربي والدولي في ١٥ - ٢١ شباط ١٩٨٨، ص ص ٣٦ - ٣٧.

كلية التربية — تعز

بصيغتها الملموسة والنوعية، لأن الجمعية الاستشراقية بالطبع هي اكثر المؤسسات العلمية ميلاً الى المحافظة على إلتقاليد المرعية(**).

//

وكالعادة، كانت اهتمامات المؤتمر (١٩٨) لجمعية الاستشراق الاميركية متنوعة الموضوعات وهادئة، ولكنها لم تكن رصينة ولا رتيبة في حقل الادب العربي بوجه خاص .

خلال اربعة ايام التي ابتدأت يوم الاحد في العشرين من آذار ١٩٨٨ ، وانتهت ظهر الاربعاء في الثالث والعشرين منه، عولجت جملة من الموضوعات المتنوعة التي تدخل عادة في باب خيمة الاستشراق الممتدة جغرافياً على ربوع الشرق الادنى والاوسط والاقصى، والموغلة تاريخياً في ماضي هذه المناطق منذ اقدم العصور حتى يوم الناس هذا، والطامحة معرفياً حتى تتدرج من حفريات الآثار، الى حل رموز الكتابات القديمة، الى استقصاء مسائل الديانات المختلفة، الى تفحص تاريخ الاقوام الشرقية ومجتمعاتها وآدابها، وكل ما يتصل بذلك من مسائل معرفية تكاد تستعصي على كل حصر .

في وسط هذا المعمعان كان للادب العربي مكانه ومكانته. كان هناك صباحان كاملان مثيران جداً سواء بما انطويا عليه من مغامرة فكرية أم بما حملاه من دلالة ذات شأن فيما يتصل بمستقبل الدراسة الاستعرابية في اميركا وعلاقتها بما يجري في الوطن العربي من دراسات ومطارحات بشأن الظاهرة الادبية قديمها وحديثها.

كان الصباح الاول مخصصاً للمعراج في الفكر الديني وفي الادب ، وقد تعاقب المتكلمون على المنبر فأناروا الموضوع من خلال العدسة السحرية للعصر الحديث، ألا وهي المقارنة. فكانت هناك الموضوعات التالية :

١ ـ العروج الى الحضرة السماوية في الكتب الأخروية المبكرة من مسيحية ويهودية.

(مارثا هيما فارب، جامعة برنستون)

Martha Himmelfarb, Princeton

٢ ـ موضوعة المعراج في الادب الصوفي

(جيرهارد بورنغ من جامعة ييل)

Gerhard Bowering, Yale.

٣ ـ تناول ابن العربي لموضوع المعراج ،

(جيمس موريس، جامعة برنستون)

James Morris, Princeton

٤ ـ حول صحة (معراج نامه) المنسوب الى ابن سينا.

(بيترهيث ، جامعة واشنطن)

Peter Heath, Washington

٥ ـ المعراج في الادب الفارسي ،

(وليم هانواي ، جامعة بنسيلفانيا)

William hanaway, pennsylvania

٦ ـ المعراج في النصوص الصوفية للادب الهندي

(بيتر غافك، جامعة بنسلفانيا ايضاً)

Peter Gaffke, Pennsylvania

** قضى كاتب هذه السطور العام الجامعي ١٩٨٧ ـ ١٩٨٨ باحثاً في جامعة انديانا ، وكان المؤتمر الاستشراقي السنوي ١٩٨ في شيكاغو من جملة المؤتمرات التي اتيحت له فرصة المشاركة فيها.

// American oriental Society

وعلى الرغم من تكامل هذه الموضوعات واتساع جوانبها فانها ظلت مثل قبة عريضة لا تغطي محراباً واضح المعالم، ذلك ان الموضوع الاساسي وهو المعراج في الفكر الاسلامي من خلال مصادره الاصلية بقي بدون معالجة، وان كانت الاضاءات المختلفة قد تطرقت ـ كما هو متوقع ـ من خلال المقارنة والربط الى المفهومات الاصلية لموضوع المعراج والاسراء .

وتبقى المسألة مثيرة ومحرضة، واذا كانت الدراسات المذكورة سابقاً قد كشفت الحجاب عن امور كثيرة متعلقة بالوسط العام والمحيط فانها ايضاً لفتت النظر الى التقصير الكبير في الدراسات العربية ـ على الاقل من ناحية التمثل الادبي لموضوعة المعراج والاسراء ذات الوجوه الدينية والفكرية والانسانية والادبية المتعددة الجوانب .

وقد دلت المناقشات التي اعقبت المحاضرات على خصوبة المقولات الفكرية والادبية المتعلقة بهذا الموضوع الكبير، كما دلت على ان تمثلاته في الادب الابداعي العربي من شعر ونثر أقل بكثير مما هو متوقع . ومن حق الانسان هنا ان يتساءل: لماذا تحمل الثيمات الكبرى في الآداب الغربية اغواءً خاصاً للشعراء العرب والروائيين في حين يزخر تاريخنا الفكري والادبي بالثيمات الغنية ذات المعاني الخصبة القابعة في حالة من الكمون والسكونية . ؟

//

على ان موضوع المعراج بقي في حدوده اذا قورن بالموضوع الآخر المثير الذي دارت حوله اوراق اليوم الثالث للمؤتمر، وهو فهم الادب العربي القديم من خلال نظرات ونظريات حديثة. ولقد تعاقب المتحدثون وتعاقبت النظرات والتحليلات وأوغلت في اعطاء تفسيرات جديدة للنصوص القديمة ونفحتها بالتأويلات والاشراقات ومغامرات الكشف عن الغنى الكامن في سطورها حتى خيل للمرء ان كل ما عرفه او تذوقه او اعجب به من نصوص قديمة يحتاج الى كثير من اعادة النظر، وان هذه النصوص تبعث حية وتشع من جديد وتأخذ مكانتها التي تستحق في مصاف الآداب المبدعة .

ومن الحق ان يلاحظ المرء هنا ان جميع المتحدثين ينتمون الى المدرسة الاميركية التخصصية ، ولم يكن فيهم أي مستشرق ذي تخصص عريض ، لذلك كان ينبغي ان يؤخذ كلامهم مأخذ الجد والاهتمام، كما انهم جميعاً ودون استثناء انطلقوا من موقع اعجاب شديد بالنصوص القديمة، ولا سيما القصيدة العربية التقليدية، ومن رغبة في خوض مغامرة تذوقها دون تحفظ ، وما يتبع ذلك طبعاً من جرأة في تجاوز المرددات والاحكام الرتيبة وطموح الى استشراف آفاق جديدة من المتعة الفكرية والفنية التي تنطوي عليها هذه النصوص .

وأتت فرصة المكاشفة في نهاية الجلسة. وحين فتح الباب للمناقشات العامة، وقد كان على كاتب هذه السطور (الآتي من الاديار الاصلية للنصوص التي دارت المغامرة في رحابها)، ان يتولى المكاشفة على النحو التالي :

١ ـ لا شك ان هذه المغامرة الاستعرابية مع النصوص القديمة تحمل في طياتها فرصة تجديد هذه النصوص وبعثها وربما تطوير الرسالة التي تحملها وجعلها اكثر إغواءً للمتلقي المعاصر. وفي ذلك الخير كل الخير .

٢ ـ لا شك ان هذه المغامرة، مهما كان من أمر النتائج التي توصل اليها ـ ولا سيما من الناحية الاقناعية ـ تنطوي على افتراض ضمني مفاده ان هذه النصوص غنية الى أبعد الحدود، ومتعددة طبقات التجربة، وكذلك قادرة على توصيل رسائل اخرى متجددة، شأنها في ذلك شأن الثمرات الابداعية الكبرى التي تمخضت عنها قريحة الانسان في مختلف الاصقاع والازمان.

٣ ـ لا شك ان هناك ملامح عصر جديد من التخصص في دراسة الموضوعات التي كان يتناولها الاستشراق بالجملة لا بالمفرق. بل هناك برهان واضح على ما يمكن ان يتوصل اليه التخصص المنهجي من عطاء نوعي عميق ودقيق وطريف. ولكن ـ وهنا موطن الحذر والخطر ـ يخشى ان تحمل هذه المغامرة الجديدة حججاً اضافية لادوارد سعيد تفيد ان ما وقع فيه الاستشراق من إقدام على رسم صورة خاصة للشرق وجعلها بديلة لها والتشرنق من حولها بافتراض انها واقع ثابت، يمكن ان يعاد مرة اخرى من خلال تشرنق جديد ذي ادوات معرفية اكثر حدة ومضاء، وعلى يد باحثين متحررين من تركة التحزبات القديمة، ومعتدين ببراءتهم، بل لعلهم يكونون في كثير من الحالات ملكيين اكثر من الملك.

ولم يكن الايغال في المغامرة هو المبعث الوحيد لهذه التحوطات والاحترازات، وانما كان هناك شيء آخر أثار الخشية، وهو الانقطاع شبه الكامل بين الدراسات الادبية العربية الحديثة المتعلقة بالتراث القديم وبين الدراسات الاميركية، الى حد انه لم تكن هناك أية اشارة الى أية دراسة عربية معاصرة. وفي احدى الحالات كانت صاحبة احدى الدراسات قد وصلت لتوها من مصر، وهي متزوجة من استاذ مصري ومقيمة هناك، ولم تجد في كل ما سمعته وناقشته في البلاد العربية ما يستحق ان يشار اليه ولو على طريقة مرور الكرام.

وقد اوضح كاتب هذه السطور للمنتدين خطورة ما تنطوي عليه هذه الظاهرة من وجهين اثنين على الاقل:

الوجه الاول: عودة تجربة الاستشراق القديمة في لبوس جديد وانتهاؤها بالتدريج الى رسم صورة اخرى معاصرة تتضمن مفهوماً للعرب وادبهم وحضارتهم وواقعهم محصوراً بحدود مؤسسة الاستعراب وواقعاً في أسر قوانينها الداخلية. والحق ان ما كان غير ممكن قوله لهذه المجموعة الذكية من الباحثين والمتذوقين هو ان هذا الايغال في المغامرة (وهي مغامرة تستحق ان تخاض فعلاً) في حدود غرفة من غرف شيراتون شيكاغو الوثير يمكن ان توحي للمراقب ان لبيداً وامرؤ القيس وعنترة وأباتمام والمتنبي كانوا يحملون (رسالة) الى هذه المجموعة الخاصة لا الى ابي زيد وابي سعد وجماهير البوادي والحواضر.

ولعله مما يقوي من شأن هذه المظنة (التي تنطلق من كل ما في الدنيا من حسن نية) ان معظم المتكلمين غرقوا في مفاصل النصوص وعضلاتها وتقنياتها حتى كادت تغيب عنهم الرسالة التي حملتها القصائد في زمانها والناس الذين قدر لهم ان يكونوا مستقبلي هذه الرسالة.

وفي رأينا ان الكاسب الاكبر من وراء هذه المغامرة المثيرة حقاً هو الفرزدق الذي لو انه كان ممكناً ان يسمع ما قيل لافترّ وجهه المحروق عن ابتسامة

(لاذعة) وتذكر قولته المشهورة للشراح والمفسرين: «علينا ان نقول وعليكم ان تتقولوا»

//

فكرة عن اهم الابحاث المتعلقة بالادب العربي

نحو شعرية للقصيدة العربية الاقدم عهداً:

كان المتكلم مايكل سلز Michael من كلية هافر فورد Haverford وقد حاول ان يقدم فهماً جديداً لفنية القصيدة العربية وشعريتها. وأشار الى انه خلال السنوات العشرين الماضية ظهرت محاولات مهمة لفهم الشعر العربي القديم بوصفه فناً متجانساً، منها مانحا منحىً سيمائياً (اشارياً) ومنها التفسير البنيوي والتفسير الانتروبولوجي وغير ذلك. ومن خلال هذه المحاولات المتداخلة قدّم الباحث مجموعة من المبادىء النقدية المترابطة والمعايير الشعرية اللازمة للدخول في عالم القصيدة العربية القديمة من جهة وللتأكيد، من جهة اخرى، ان الشعر العربي القديم مليء بالقيم الفنية السائدة اليوم في الشعر الانكليزي. وبنتيجة تفحص مقاطع مفتاحية في القصائد العربية، من خلال النصوص الاصلية وكذلك من خلال الترجمة، توصل الباحث الى ان المبادىء التالية يمكن ان تكون هي الاساسية في ابداعية القصائد القديمة:

١ ـ الفيض الدلالي:

ان قابلية القصيدة للقفز من نقطة وصفية او سردية الى نقطة اخرى اعتبرت دائماً من قبل النقاد الحديثين ظاهرة ضعف او نقيصة، ولكنها ـ من خلال مبدأ الفيض الدلالي ـ تُعدُّ عنصراً ديناميأ في شعرية القصيدة، لأن اقسام القصيدة الجاهلية هي مقاطع في كل دلالي دافق.

٢ ـ الجرس الرمزي:

والفيض الدلالي يشق طريقه من خلال منطق داخلي للتراسل الرمزي. ويشكل التواتر الخلاق بين نسق التراسل «الجوال» وبين الحركة الاكثر مباشرة من النسيب الى الفخر منبعاً ثرّاً آخر للطاقة الشعرية.

٣ ـ التوصيف الايحائي واللغة غير الاخبارية:

ان التوصيف الايحائي في القصيدة ذو طبيعة فريدة، ويختلف جذرياً عن التوصيف عند هومر والشعر الانكليزي. وهو عامل مفتاحي في استدعاء جرس دلالي. وان الاستعاضة عن التسمية بالتوصيف تشق امام الطاقة الشعرية طريقاً الى مزيد من الاشكال الشعرية للخطاب.

٤ ـ التداخل الاطاري:

ضمن كل قسم شكلي من اقسام القصيدة، يمكن استدعاء الاقسام الاخرى بوصفها تابعة او مساعدة، من خلال التراسل الرمزي، وبذلك تنفتح القصيدة لعمق مفسوح ممتد.

٥ ـ الاداء:

ان مفهوم (الأداء) الذي يذكر اصلاً في النظريات المتعلقة بالاداء الشفوي يمتد في القصيدة الى مناطق جديدة غير منظورة. ان الجوانب العرفية والجوانب غير المتنبأ بها في مشهد الناقة يمكن فهمهما على انها جزء من جدلية فيها مجال للارتجال والخروج عن الطريق المرسوم.

وقد قدم الباحث نماذج من معلقات عنترة ولبيد والمعلقات الاخرى، ولم يكن سهلاً عرض هذه الافكار في مدى من الزمن محدود جداً وامام جمهور متنوع التخصص.

الشعرية وما وراء الشعرية في العصر العباسي : البديع وتأويل التقليد الجاهلي

تحت هذا العنوان عملت الدكتورة سوزان بنكني ستيتكيفتش Susan pinkney Stetkevych, Indiana من جامعة انديانا، على تقديم تفسير جديد لظاهرة البديع في العصر العباسي مستوحى في جانب منه من تجربة الادب اليوناني القديم في الانتقال من مرحلة الشفوية الاولى الى التدوين.

وبينت الباحثة ان ظهور شعر البديع في العصر العباسي واتكاءه الشديد على البلاغة مسألة لافتة للنظر وتحتاج الى تفسير نوعي وليس الى تفسير عام. ذلك ان تغير وظيفة الشعر في العصر العباسي لم يؤد الى التحول من الشعر الى النثر ـ كما حدث في آداب كثيرة، وانما أدّى الى تغير جذري في اشكال التعبير. اذ كانت وظيفة الشعر في الجاهلية ذات طبيعة محافظة بالدرجة الاولى: تسجيل القيم والمردّدات القبلية في شكل لغوي قابل لأن يحفظ ويتذكر. وهكذا كانت ظواهر الشعر العربي القديم مستمدة من وظيفته الحفظية او التذكرية، ولم يقتصر ذلك على القافية الموحدة والوزن الشعري المطرد، وانما شمل الاساليب البلاغية (وفي مقدمتها الاستعارة)، والترتيب الذي يبدو اجبارياً فيما يتصل بالصور والتلوينات، والبنية الشكلية للقصيدة ايضاً.

ومع نمو نظام عربي للكتابة، تولى النثر المكتوب الوظيفة التسجيلية للشعر. وكان على الشعر بعد ان اصبحت وظيفته الحفظية فائضة، ان يتجه الى تأدية وظائف اخرى:

١ ـ الوظيفة الشعائرية ، أي الالتزام بالولاء للسيادة الثقافية العربية في الدولة الاسلامية العباسية .

٢ ـ الوظيفة التأويلية، أي تفسير الشعر البدوي الجاهلي الذي أخذ يستغلق اكثر فاكثر على سكان الحواضر في عهد الخلافة الجديدة، أي فك رموز الشعر القديم .

وقد اوردت الباحثة امثلة من انتاج شعراء العصر العباسي امتدت من بشار الى ابي العلاء المعري، وحاولت ان تظهر من خلال هذه الامثلة ان التركيبات البلاغية لشعر البديع لم تكن ـ كما زعم بعض النقاد العرب الكلاسيكيين ـ مجرد اشباع للاساليب البلاغية وانما كانت طريق التعبير الضرورية عن (شعرية) جديدة من الحق ان تسمى ما وراء الشعرية Meta-poetics .

«نجد وأركاديا: نمذجة الحنين»:

ياروسلاف ستيتكيفتش، صاحب هذا البحث وزوجته الدكتورة سوزان، من أبرز العاملين في حقل الادب العربي القديم في اميركا بل في الغرب عامة. ولهما جهود متواصلة في مجال فهم الظاهرة الادبية العربية، كما انهما ينطلقان من موقف نبيل من الثقافة العربية والادب العربي.

واذا كانت الدكتورة سوزان اشارت اشارة مقارنية سريعة الى الشعر اليوناني في معرض كلامها على ظاهرة البديع، فان الدكتور ياروسلاف قدم دراسة مقارنة بالمعنى الكامل، اذ بيّن وجوه الشبه بين حنين الشعراء العرب الى مناطق معينة في الجزيرة العربية كالحجاز وتهامة ومنطقة نجد بوجه خاص وبين حنين الشعراء اليونان لمنطقة أركاديا. وقد وقع على مشابه كثيرة في الموقف وطبيعة العاطفة واسلوب القول والغرض وقدم أمثلة مقنعة بحق .

وفيما يتعلق بالشعر العربي بيّن الباحث ان مقاطع الحنين، التي تمثلت في تقديم مباهج الطبيعة النجدية، ووصف النسائم والرياح التي تهب منها، انما تعود الى عصر متأخر من عمر النسيب العربي القديم، ويمكن بوجه عام

ارجاع هذه الظاهرة الى فترة انبعاث التيار الغنائي (lyrical) البدوي في عصر صدر الاسلام، الذي انتج نوعاً فريداً من الشعر العاطفي المثالي المرهف اطلق عليه اسم (الشعر العذري). وبين هاتين الظاهرتين صلة نسب قوي من ناحية التركيز على مناطق معينة في البادية، والاشادة بصفاء الحياة البدوية، والحنين اليها زماناً ومكاناً.

وهذه العودة الروحية ـ النفسية لقيت صدىً واسعاً في اجزاء الخلافة المترامية الاطراف حيث انتشر الاسلام من خلال الطابع العربي، وساد هذا الحنين الى البادية العربية بوصفه تعبيراً عن الرغبة في القبض على الرمز الاساسي للاصالة او المحلية autochtony.

وفي ضوء هذه المعطيات يبدو التشابه كبيراً بين الشعر العربي والشعر اليوناني ـ الروماني الذي اتجه بقوة الى منطقة اركاديا اليونانية بوصفها مصدر الهام وطمأنينة وملاذاً للانتماء الأصيل للشاعر.

ومن خلال الامثلة الكثيرة التي قدمها الباحث، ومعظمها مألوف لدى القارىء العربي(*) حرص على التزام الجانب العلمي بحيث ابتعد عن الايحاء بالترابط، وتبقى مقولة التشابه المبني على تماثل الظروف. ولكن هناك نقاط تشابه كثيرة فرضت نفسها على الباحث وحاول ان يقدمها للقارىء على المستوى الافتراضي لا اليقيني. ومن اهمها وقفته المطولة عند ريح الصبا، وما يماثلها في الشعر اليوناني من ريح الزفير Zephyr وهي الريح الغربية او أية ريح ناعمة رخية. وقد وجد الباحث تشابهاً شديداً في الدلالة وكذلك في الصوت الذي يمكن ان يكون حكاية للصوت الاصلي الطبيعي aunomatopoeia ذلك ان الزفير والصفير شيء واحد من الناحية الصوتية وكلمة صبا غير بعيدة عنها ولا سيما اذا تذكرنا ان الفاء والباء لفظان متقاربان. وقد دار نقاش مطول حول هذه الناحية بعد انتهاء المحاضرة وتبين ان جمهور الباحثين شديد الريبة بالاستنتاجات التي تقوم على اساس التماثلات الصوتية التي ليس لها سند تاريخي.

كلمات متشابكة

الشعر الصوفي عند المتنبي

يؤكد اميل هومرن من جامعة تمبل Emil Homerin, Temple University ان الاهتمام بقي حتى الآن محدوداً في مجال الكشف عن الملامح الاسلوبية واللغوية التي تميز الشعر العربي الصوفي المبكر. ومعظم هذا الشعر محفوظ في المجموعات الشعرية الصوفية التي يهدف جامعوها الى تقديم موضوعاتهم الصوفية بقالب شعري وتلخيص تعاليمهم ومبادئهم.

ونتيجة لذلك مال معظم الدارسين الى تعريف الشعر الصوفي المبكر من خلال موضوعاته العامة (ثيماته) والى قراءته على اساس انه سيرة فردية في معظم الحالات، ولأن قسماً كبيراً من هذا الشعر أتى متصلاً بطريقة البديع وتنويعاتها فقد ازدادت المشكلة تعقيداً. وهذا النوع من النظم، بسبب من طبيعة موضوعاته وتعقيده الشكلي الخالص، يغرق غالباً في الاغراب الى حد انه يستعصي على الفهم وهذه الحقيقة بدورها يمكن ان توضح لماذا كان هناك دائماً في الاعمال الادبية غير الدينية عزوف عن مناقشة الشعر الصوفي حتى القرن السابع على الاقل (القرن الثالث عشر الميلادي).

على أي حال تبيّن للباحث ان بعض أهل الادب في القديم حدّدوا جملة من العناصر اللغوية الشكلية بوصفها مميزات للشعر الصوفي والكلام الصوفي. ويتحدث الباحث بوجه خاص عن اثنين من الدارسين البارزين هما الثعالبي وابن جني، اللذان تناولا بالتحليل اللغوي اشعاراً كثيرة للمتنبي. ومن خلال الشواهد التي ناقشاها يحاول ان يستنتج

الملامح اللغوية للشعر الصوفي عند المتنبي، موضحاً ان المتنبي ـ على الأغلب ـ استعار هذه الطرق اللغوية المتداخلة من الصوفية دون ان يستعير مقاصدهم الصوفية.

ومن الملامح اللغوية التي وقف عندها الباحث :

ـ استعمال حروف جر متعددة ومتضاربة.

«سبوحٌ لها منها عليها شواهد»

ـ خلق تعارض لغوي من شأنه ان يؤدي الى إبهام المعنى في البيت الواحد :

ولكنك الدنيا الي حبيبة

فما عنك لي الا اليك ذهابُ

ـ تكرار الافعال واختلاف الفاعلين احياناً في الشطر الواحد؛ وهو كثير في شعر المتنبي .

ـ وغير ذلك من الالتواءات اللغوية التي قدم لها الباحث امثلة متنوعة.

وهذا البحث يفتح آفاقاً غنية في دراسة الظاهرة اللغوية عند المتنبي، كما انه يبقي اسئلة كغيره حول معتقدات المتنبي معلقة في الهواء .

ـ خلاصة وتحذير ـ

والخلاصة ان البحث الغربي في الادب العربي دخل في هذا العصر مرحلة التخصص الدقيق، وبدأ يظهر مميزات هذا التخصص من ناحية العزوف عن الافكار المرددة والاحكام العامة، ومواجهة الظاهرة المدروسة بعقلية مفتوحة ومنهجية علمية (كثيراً ما تعتمد على الاحصاء) والاستعانة بالمنهج المقارن والعلوم المساعدة ـ ولا سيما اللسانيات ـ ولكنه في الوقت نفسه بدأ يظهر ايضاً بعض النواحي السلبية في التخصص الدقيق ولا سيما في مجال الانسانيات والادب (الشعر بوجه خاص)، واخطرها تلك النظرة التجزيئية التي تتمركز حولها العين الفاحصة وتغرق في تفصيلاتها بحيث تثير، ببراءة، السؤال التالي: من بين اسئلة اخرى كثيرة بالطبع :

لو ان دراسة كل بيت شعري تحتاج الى مثل هذا الوقت والتركيز والتغلغل والربط، فكم ناقداً نحتاج لدراسة الشاعر الواحد، ومن هو مستهلك هذه الدراسات بوجه عام؟

اما فيما يتعلق بالمسألة التي اثيرت في صدر هذه المقالة فانه لا ضير في العودة الى التأكيد على ضرورة اقامة الحوار بين الدارسين العرب والدارسين الاجانب في مختلف اصقاع الدنيا، وفي ذلك فائدة للادب العربي نفسه ولدارسيه جميعاً. وإلا فان تقوقع كل مدرسة على نفسها سيحمل في حد ذاته خطر ضعفها وذهاب ريحها.

اما بالنسبة لنا نحن العرب فهناك مشكلة ناجمة عن تطور الدراسات العربية في الغرب، يحسن بنا ان نبادر الى معالجتها قبل ان تستفحل، ومفادها ان هذه الدراسات تحمل خطر الاغواء من ناحية طزاجة النظريات الجديدة البراقة التي تتعامل بها وكذلك من ناحية اعتمادها على الدقة الاحصائية والاحاطة البيليوغرافية وغيرها من الامتيازات الفائقة التي يتمتع بها الباحثون في الغرب، في حين ترزح كثير من دراساتنا الادبية المعاصرة تحت وطأة التكرارية والاتباعية من جهة او العجمة والاستعراضية من جهة اخرى. واخشى ما يخشاه المرء ان يؤدي هذا الوضع اذا استمر الحال على هذا المنوال، الى بروز وضع استشراقي جديد بثوب استعرابي، نصبح فيه مستوردين للدراسات الادبية العربية من الغرب، مثلما نستورد سائر العلوم والمعارف. واذا كان لدى أي من الناس ذرة شك في هذا التخوف فليتذكر حال الدراسات

اللغوية العربية اليوم حيث تطغى الموجة اللسانية على كل صعيد، ومعظم ما ينشر منها مترجم او في حكم المترجم، حتى تلك الدراسات التطبيقية القليلة المتصلة باللغة العربية.

ويجب الا يفهم من كل ما تقدم أية دعوة الى الانقطاع عن الدراسات الحديثة، وانما المطلوب هو تجديد دراساتنا الادبية من خلال جهود باحثينا ومن خلال منظورنا التاريخي وهويتنا الثقافية، بحيث تكون حمايتنا عن طريق الوعي والغنى والكفاية لا عن طريق المنع والحجب والتشكيك.



البريسترويكا وبعض قضايا الاستشراق السوفياتي

لقد تركت عملية اعادة البناء ، والتحولات التي اصابت جوانب الحياة في الاتحاد السوفيتي تأثيرها الواضح على العلوم الاجتماعية ، وبضمنها ، الدراسات الاستشراقية ، وتتضمن الوثائق السياسية منابع ثرة وخلاقة لافكار وتصورات تشكل باعثاً نشيطاً للتجدد الروحي ، وتفتح امام العلماء السوفيات من المستشرقين امكانات ، لم تكن معروفة في السابق ، للتحول نحو التفكير الديمقراطي ، والعلانية من أجل رفع المستوى الفكري وفاعلية نشاطات البحث العلمي في مجال القضايا النظرية والتطبيقية لبلدان الشرق .

ان الاساس المنهجي والفلسفي يتمثل بالتفكير السياسي الجديد الذي يسمح بوضع تقويم سليم لاحداث ومضامين وسمات العالم المعاصر وما يجري فيه من وقائع ، ومبدئياً يفتح هذا الاساس طرقاً رحبةً ، لصياغة مداخل جديدة لتحليل وفهم القوانين والاتجاهات والعمليات المميزة للشرق ، ويساعدُ ، بخط موازٍ ، في التعبير عن الوضع الواقعي في هذا الجزء من العالم وعلى كل المستويات ، وفي الوقت نفسه يسهم في تكوين مباديء شمولية للتطور الاجتماعي في العصر النووي .

ان الاستشراق ، موضوع واسع ، ولا يمكن لمقالة واحدة ان تقدم تحليلاً لكل ما يتضمنه ، لذا فان التركيز هنا يتركز على بعض القضايا التي لها صلة بالشرق المعاصر .

وواضح ان البحث يضع على العلماء والمستشرقين السوفيات مسؤولية كبيرة . فالمسألة تكمن في استحالة ادراك عالم الاعتماد والتأثير المتبادل دون الأخذ بالحسبان اهمية ووزن بلدان وشعوب آسيا وافريقيا حيث يعيش الجزء الاكبر من سكان الارض لما لها من دور تمثله في حياة البشرية جمعاء ، ولا يمكن للنظرية ان تكون نظريةً للتطور التاريخي والثقافي اذا نُظرَ للشرق فيها على انه «استثناء عن القاعدة» او نُظر اليه كـ«غرب أقل تطوراً». وبدون المساهمة الفاعلة للمستشرقين لا يمكن بشكل نقدي اعادة النظر بالمخزون النظري ولن نحصل على تصور واضح عن مجرى العملية العالمية في المرحلة الحالية المعقدة والمسؤولة .

لقد تراكمت في سنوات الركود ، في الاستشراق السوفياتي مسائل غير قليلة لم تتم معالجتها . وبغض النظر عن بعض الانجازات ، لم يستطع الاستشراق تذليل التصورات الدوغمائية عن سبل التطور الاجتماعي والاقتصادي لبلدان الشرق ، فغالباً ما كان يجري تبرير الغنى المتنوع لما يجري هناك . من ظواهر بمخططات تجريدية لا تتمتع بمرونة كافية ، او انها كانت تبرر بوجهات نظر تبسيطية معروفة ، ولم تتم لحد الآن صياغة دقيقة وكافية لمنظورات تطور التكوينات الشرقية في مجتمع ما بعد

عضو مراسل في اكاديمية العلوم السوفياتية

ترجمة: د. عبدالكريم كامل

الكولونيالية ، ولم ندرس بشكل نهائي العمليات المتصلة بمشكلات الحركة الثورية . ولكن مع هذا فان الاستشراق ، مقارنة ببقية فروع العلوم الاجتماعية يتمتع بوضع أفضل ، الى حد ما ، للتكيف مع صياغة مدخل منهجي جديد ـ هو مدخل البحث المركب للعامل الانساني ، ذلك لأنه او منذ ان ظهر ، انطوى على صيغة مركبة ، وبدءاً كان التركيب هذا محصلة للتميز القاصر لمختلف موضوعات المعرفة عن الشرق . غير انه اكتسب الآن خاصية نوعية جديدة تساعد على تطوير الابحاث وتكامل الدراسات العلمية وتسهيل وضع الحلول المتنوعة ، غير ان مصاعب ومستقبل الاستشراق يرتبطان بمسألتين : احداهما في تأمين نظرة كلية عن العمليات الاجتماعية ، وتتمثل الثانية في تعزيز التنسيق ما بين الابحاث في العلوم المتمايزة ، تعلم التاريخ العام وتاريخ الآداب وعلوم اللغة والاقتصاد .

ان العمل المركب للاستشراق ضروري لأن موضوع البحث لما يزل بعد غير محدد او مؤطر ، الأمر ، الذي يمكن ان توضحه مجموعة من العوامل : وهنا نشير الى ان التطور الاقتصادي يتعرف بشكل ملموس ، لتأثير سلسلة من العوامل السياسية والايديولوجية . كما ان الوعي الديني يترك بصماته على العمليات السياسية والاجتماعية المحلية وعلى العلاقات الدولية ، وتحدد العلاقات الطائفية والطبقية وجهة النظر الشمولية بدرجة كبيرة ، بل وتضغط على التضامن الطبقي مضفية بذلك على الصراعات السياسية الداخلية طابعاً مميزاً .

ومن جراء طبيعة وخصائص طرق التطور الاقتصادي لبلدان الشرق ، مثل تدني مستويات النمو ، فقد تصلبت وتراكمت الثقافات التقليدية على امتداد آلاف السنين ، وحدث تحول عنيف وغير متوازن من وضع التخلف العميق الى اشكال حديثة من التنظيم الاقتصادي والسياسي في المجتمع ، وستظل البلدان هذه كما في السابق ، وربما لوقت غير محدد ، عبارة عن خليط غريب من مؤسسات وعقائد قروسطية واكثر حداثة ، وهو أمر لا يمكن مناقشته دون اجراء دراسات متخصصة لمشكلات النظام الاجتماعي التقليدي ، ولأشكال التفكير .

ان للعلوم المتباينة منطقها ، وتأخذ بالبعض العجالة اكثر مما تسمح به موضوعات البحث ، فثمة اقتصاديون وسياسيون يحاولون دراسة الشرق الحديث على قاعدة مقطع تاريخي مرتب زمنياً ، الا ان هذا لا يؤدي أساساً إلّا الى تقدير غير موضوعي لمستويات التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، بالأضافة الى مستويات النمو في مجال الوعي الشعبي ، وبالنتيجة يؤدي الى استنتاجات وحلول سياسية خاطئة .

ان احداثاً كالأطاحة بالشاه في ايران والحرب الاهلية الطائفية في لبنان والصراعات العرقية في سيريلانكا ، واتجاهات السيخ الانفصالية في الهند ، من الممكن ، مبدأياً ، ان تحدث في بلدان اخرى من الشرق ، ولهذا لا بد ان يكون التنبؤ عنها دقيقاً بشكل خاص ودراسة ماضي تلك البلدان التي جرت فيها مثل تلك الاحداث ، ومما له دلالة هنا ، هو ان التطور السياسي لليابان والتي لا يمكن بأية صورة تسميتها «بلداً نامياً» يحدث بفعل النشاط الانقسامي للاحزاب الحاكمة. ومن هنا، فان الاوضاع التاريخية المتنوعة وأوضاع النظام الاجتماعي والروحي والتقليدي لشعوب الشرق يمكن ان تتصف في أية لحظة بمستوىً عالٍ من الضرورة، وعليه فان التنبؤ ممكن فقط من خلال مواصلة البحث في «الدورة التقليدية» بالتلازم الوثيق مع دراسة العمليات المعاصرة .

لقد عد مؤرخونا ، ولوقت طويل، ان قضيتهم

جامعة الموصل ـ كلية الادارة والاقتصاد

المنهجية الاساسية هي البرهنة على ان الشرق قد خضع لنفس قوانين التطور التاريخي التي اوضحها ماركس وانجلز وقبل كل شيء على الواقع الاوربي ، فنظرية التشكيلات جرى اعمامها ودون أي سند أو اساس ، من قبل اتباع الماركسية على كل العالم ، فحدث انقطاع كبير بين هذه النظرية التي ركزت على الكليات وبين القوانين الفاعلة وعلى أقل مستوىً من التجريد التاريخي ، وكان من نتيجة ذلك ، ان غُيِّبت الخصائص المميزة لشعوب الشرق وأُبعدت الى مستوى ثانوي وخضع الاهتمام بتاريخ وثقافة الشرق لمخططات تبسيطية في بلدان شهدت مراحل مختلفة من النهب ، والعبودية والاقطاعية والكولونيالية والنيوكولونيالية وحتى قبل ان تبدأ فيها العلاقات الرأسمالية بالنمو، ان التنوع الاستثنائي والوضع الفريد لبلدان الشرق يكتسب اهميته لأدراك التجربة المعاصرة وهو ما لا نجد له صدى في تلك الدراسات التي اعتمدت نصوصاً دوغمائية جامدة ، فالتوجه العلمي ضرورة ملحة وكل عالم وباحث يعي مسؤوليته لا يمكنه تجاهل ذلك .

ثمة قضية اخرى تتمثل في ان ارتباط العلم بالتجربة يجب ان لا يفهم بشكل بدائي ، فأية محاولة لدراسة الشرق المعاصر بمعزل عن ثقافته الموغلة في القدم وبمعزل عن تقاليده التاريخية ، وفي أي مرحلة ، ستنطوي على مخاطر جدية لموضوعات الاستشراق ، وهي قضية لن تبعث على الارتياح عند دراسة التاريخ ، بل تعد قصوراً في النظرة التحليلية الموضوعية للقضايا المعاصرة ، ولهذا فان الربط بين التاريخ والمعاصرة يعد عاملاً مساعداً على فهم العمليات التي تحدث في الشرق ، الى حد كبير .

ان النظرية المقترحة في المركب المتدرج للتقليدية والحداثة يمكن ان يمثل نقطة انطلاق للصياغة اللاحقة لعلم السياسة في بلدان الشرق البرجوازية منها او الاشتراكية او تلك البلدان ذات التوجه الاشتراكي في هذا الجزء من العالم او ذاك . وفي اطار النظرية المقترحة يخضع الانتقال التطوري وأسسه للمعاينة طبقاً للتأثير المتبادل فيما بين عناصر التشكيلة المتضادة وعلى كل المستويات من القاعدة والى البناء الفوقي .

لقد توسعت في السنوات الاخيرة ، وبشكل محسوس ، مداخل البحث في الاوضاع الراهنة لبلدان الشرق ، وتعرضت الابحاث تفصيلياً لدور الطبقات المسيطرة ولدور الفئات الاجتماعية التي لم ينلها الاهتمام الكافي سابقاً ، مثل: المثقفين ، والفئات الهامشية في المدن والنخب المسيطرة ، وتعمقت معارفنا عن البنىٰ الحزبية والسياسية للدول الافروأسيوية ، وصدرت مؤلفات مهمة تناولت بالتحليل الثورة الايرانية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ ، والعملية السياسية في الهند وفي دول أمريكا اللاتينية واليابان ، لقد راكم الاستشراق تجربة تسمح بالتقدم نحو انجاز البرنامج العملي وعلى نطاق واسع لبلورة نظرية مادية للسياسة في الشرق ـ نظرية لعلم الاستشراق السياسي . ولكن ما الذي يعرقل ويعيق العلماء السياسيين اليوم من انجاز مهمة كهذه ، ذات أفق بعيد ؟ في اعتقادنا ان ما يعيق انجاز هذه المهمة انما يتمثل في :

١ ـ عدم تحديد المعارف النظرية الاساسية عن السياسة (فهي غالباً ما كانت تبرر بنصوص (سكولائية ـ دوغمائية) فقيرة في تجريداتها) .
٢ ـ وجود فجوة بين علم السياسة والتطبيق ، وعدم تطابق استنتاجاتنا المطروحة مع الوضع الواقعي في الشرق .

ان عدم كفاية الدراسات الاساسية وانعزال علم السياسة عن الحياة الواقعية يسيران جنباً الى جنب ويغذي احدهما الآخر ، ومن أجل ازالة الخمول والكسل الذي ترسب في زمن الركود ، ينبغي الاقرار بالقصور الذي ساد

لعشرات السنين في النسق السائد لعلاقة العلوم السياسية بالتطبيق ، فمن حيث المضمون والجوهر جرى توجيه العلم لاغراض دعائية ، ففقد العلم قيمته العملية ، نتيجة لذلك ، وفي الوقت الذي يفترض فيه ان يقدم العلم الفائدة لنشاط الدولة في المجال الدولي والحصول على السمعة فان شرط تحقيق ذلك انما يتمثل في النهج المستقل للاستشراق وعلم السياسة (البوليتولوجيا) الاستشراقية عن المصالح العملية في المسائل المتصلة بالابحاث وتحديد النتائج .

كما يتوجب ازالة المدخل الاحادي الجانب للقضية السياسية ، والذي وجد تعبيره الفعلي في التركيز الاستثنائي على دراسة المذاهب الرسمية وعلى نشاط المعاهد الحكومية ، وبعبارة اخرى نشاط «القمم العليا» في الهرم الاجتماعي والسياسي، في حين ظلت طي النسيان دراسة الآليات المعقدة لصياغة ووضع الحلول وبحث الظروف الواقعية لحياة الطبقة العاملة التي تكوّن الغالبية ، الشيء الذي يضع ، فعلياً ، النضال السياسي للجماهير وقضايا الديمقراطية . . . الخ على جدول الاعمال في الوقت الراهن ، وفي الوقت نفسه وعند التخطيط للابحاث السياسية من الضروري تذليل الوضع الذي تبحث فيه الاحداث الكبرى للحياة السياسية لبلدان الشرق (الثورات ، الصراعات الأهلية والدولية ، الانقلابات الحكومية ، والتمردات الجماهيرية . . . وماشابه) فقط على أساس التحليلات الظرفية التي تجد لها تعبيراً متواضعاً في المطبوعات . ان الظواهر السياسية الاكثر اهمية والتي تأخذ شكل سلسلة من الاحداث يجب ان تدخل في مؤلفاتنا لا بصيغة امثلة منعزلة بل كأسٍ طبيعي لاستكمال النظرية ، التي تسمح بصياغة تصنيف علمي لمراحل للعمليات السياسية وأقامة تطابق منطقي وفهم الآلية الفعلية لما هو «داخلي» و«خارجي» في ميدان السياسة ، ومما لا يقنعنا بشكل واضح مانراه هذا اليوم من ابتعاد البحث العلمي السياسي عن فهم التاريخ ، ويتبين، ان على علماء السياسة والمستشرقين دراسة الماضي حتى يمكن من خلاله رؤية مجرى مايحدث من مشكلات معاصرة .

ان مدخلاً كهذا ربما ، يكون مؤهلاً لتقديم نتائج مهمة في دراسة الصراعات السياسية العرقية والنزاعات الاثنية والطوائفية في بلدان الشرق مثلاً . الا ان كل المؤلفات العمومية والقليلة التي تناولت المسألة الوطنية في الشرق والتي عدّها الاثنوغرافيون كانت قد صدرت في السبعينات تقريباً . وقد مضت من ١٠ ـ ١٥ سنة لم تدرس فيها بشكل منتظم هذه المسائل ، مثال: تركيا، والعراق، وايران، وافغانستان وباكستان والجزء الغربي ـ الشرقي من قارة آسيا . وقد ساد في مجموعة من المؤلفات مدخل تبسيطي لا يمكن عده «طبقياً» الا بشكل تقليدي ، كما انها انطوت على منظومة بائسة من المفاهيم والترسيمات التبسيطية وغياب التحليل الجدي لوجهات نظر قال بها متخصصون اجانب عن العلاقات الاثنية . والحقيقة شهدت الحقب الاخيرة شيئاً من الاهتمام بدراسة المسألة الوطنية، فتم الكشف علمياً عن القوانين العامة لنمو الوعي العرقي والسلالي لمختلف البلدان والشعوب، وشرع بدراسة التأثير المتبادل بين الاعراق والنظام السياسي، وأثر الدولة ، والارتباط الجدلي بين عمليات تكتيل الاعراق في نطاق بعض البلدان.

لقد اصبحت الدراسات الدينية ، وبعد مدة طويلة من الانقطاع ، اتجاهاً مستقلاً ، مرة ثانية، في الاستشراق السوفياتي . إذ كان تجاهل الدين كموضوع للبحث قد حدث تحت ضغط ـ صراحة او ضمناً ـ القناعات القائلة بان الدين شيء من الماضي ، في حين ان هناك تكريساً له في

شتى انحاء العالم ، ومن أجل ان يستوي الامر على مستوى المسائل المعاصرة ، يجب ان ينقل الانتباه الرئيس الى الاشكال الايديولوجية الجديدة «التقدمية» التي لم تظهر الا قريباً . ان هذه الحجة لم تكن صحيحة ، فدور الدين كعامل ثقافي وسياسي يتنامى واغماض العين عن ذلك لن يكون الا خداعاً للنفس . ومع انه قد ظهرت ابحاث تتناول قضايا الدين، وقبل كل شيء الاسلام، تضمنت تحليلاً لعلاقة حركة التشكيلات في الدول النامية بالعمليات الدينية فيها ولصيغ استجابة الانساق التقليدية لدعوة الحداثة ، فان كل ذلك كان غير كافٍ بشكل جلي ، اذ من الملح الشروع بدراسة معمقة لكل دين من الديانات الموجودة وضمن تنوعاتها وتفريعاتها مع الأخذ بالاعتبار دورها المتميز في تشكيل الخصائص الثقافية للحضارات الشرقية. ومن المعروف ان الدراسات النظرية الاستشراقية عن الدين قامت وتأسست ، قبل كل شيء ، على قاعدة دراسة المسيحية، غير ان العديد من نتائجها لم تكن ملائمة لتحليل الوضع في بلدان الشرق ، والمثال الواضح في هذا الصدد، ما يتصل بالاتجاهات الدنيوية وبروز بعض الظواهر التي تعد ظواهر لم تندثر بعد في هذه البلدان اما بسبب خصائص التطور التاريخي او بسبب الطبيعة المختلفة لديانات الشرق مقارنة بالمسيحية.

ومن القضايا المهمة والاستثنائية والتي لم تعالج الا قليلاً، ما يتعلق بموضوعة (التقدم العلمي ـ الفني والدين في الشرق)، هذه القضية تستوجب البحث على مستويين : على مستوى الوعي الشعبي ، عندما تكون التعاليم الدينية ، غالباً ، بمثابة عائق لعمليات التحديث ، وعلى مستوى الوعي الديني الوعظي الذي يمزج التصورات العلمية الطبيعية بالصوفية التقليدية . وبضوء ما قيل في اعلاه ، لا بد من اعادة بناء كل مجالات البحث العلمي والتطبيقي في اطار الدراسات الاستشراقية حول الدين وصياغة المدخل الموضوعي للمسائل المتصلة بالاوضاع المتباينة لهذه الاشكالية وبتلك المتعلقة بادراك دور الدين ماضياً وحاضراً، ومن المفيد هنا ان يكون التطوير المكثف للدراسات الاستشراقية حول الدين في اطار علم الثقافة، كعلم جديد لم يكتسب بعد عندنا حقه الكامل في الوجود والذي يمكن عده متخلفاً قياساً بما هو عليه في العالم .

اما فيما يتصل بالاقتصاد في بلدان الشرق ، فان دراسته والبحث فيه كانت في مستوىً عالٍ ، فقد تكرست في الابحاث الاقتصادية ، اكثر مما في العلوم الاخرى ، مناهج الموازنة بين تحليل القوانينيات العامة وتعديلاتها الناجمة عن الخاصيات المحلية وبين تحليل التخلف وستراتيجية اللحاق بالتطور ، وبين متغيرات الظرف الخارجي مقارنة بالانماط الكلاسيكية . فصدرت مؤلفات جماعية عن قضايا ستراتيجيات التطور وقضية الغذاء والطاقة وقضايا الموارد البشرية . . وما شابه ذلك.

ان ما يتصف به الاقتصاديون هو النزوع نحو فهم عميق للعملية بشكل كامل، ووضع موديلات رأسمالية تناسب هذه المجموعة او تلك من البلدان وصيغاً جدالية للبحث عن الحقائق. في مركز انتباه الباحثين تظهر تلك القضايا الأساسية، مثل العلاقة والتأثير المتبادل بين العوامل الاقتصادية واللااقتصادية في عملية التطور الرأسمالي، ومنها ايضاً تكيف آلية عمل قانون القيمة في الاقتصاد القومي للبلدان النامية والرأسمالية في نظام متعدد الانماط ، وكذلك دور الدولة في سياق التطور الرأسمالي اضافة الى خصائص النمو الاقتصادي في الاطراف الرأسمالية. وتسمح حصيلة المؤلفات والاعمال هذه بالانتقال في مستويات البحث المركب من المستوى القطري الى المستوى الاقليمي لمسائل الرأسمالية في بلدان الشرق

الحديث ، وبشكل اكثر دقة ، التحول نحو اظهار قوانين تطور الرأسمالية في نطاق كل ما يبحث فيه المستشرقون عالمياً ، ويحدث الاهتمام الخاص بما تثيره تلك المؤلفات بفعل عاملين: الضغط الثقيل والطويل والذي يتحول الى اداة سيطرة لاستغلال العالم النامي ، وايضاً التطور اللامتكافىء الذي يتعزز ويؤدي الى انقطاع لاحق لبؤر التقدم التكنولوجي عن المجموعة الاساسية من البلدان المتحررة ومن ثم الى تمايزات فيما بينها .

وبغض النظر ، عن انجازات اقتصاديينا المشهورة ، فان عليهم ايضاً حل العديد من المسائل المعقدة وذات المهام الكثيرة، ويأتي في المقدمة توجيه مساعيهم بدرجة اكبر نحو تعميق البحث في المشكلات الاجتماعية ـ الاقتصادية والتبدلات التي تحصل في بنية علاقات الانتاج .

ان العصر الراهن قدم اكثر من دليل مقنع لقانون التطور اللامتكافيء الذي يجد تعبيره ليس في اختلاط وتنوع الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لبلدان الشرق ، بل وايضاً في اندفاع بعض هذه البلدان (وحتى بعض الاقاليم) الى المقدمة في مسرح الحياة الدولية سياسياً واقتصادياً . ان هذه العملية تتسارع بشكل جوهري على حساب اقامة نظام صناعي لقوى الانتاج وتحت ضغط الثورة العلمية ـ التكنولوجية وتدويل العلاقات الاقتصادية الدولية ، فالدور المتنامي لبعض بلدان المحيط الهادي الآسيوية في نطاق الاقتصاد العالمي والعلاقات الاقتصادية الدولية والمكانة المتعاظمة للتعاون الاقليمي والتجارب ، وجب اخضاعها لدراسة فاحصة ومعمقة بهدف الكشف عن مضمون الوقائع النوعية الجديدة التي تظهر ، وبدونها لا يمكن تقويم الوضع الاقليمي والعالمي .

وفي هذا يقول غورباتشوف «سنصبح شهوداً لظواهر لا مثيل لها ، ولمتناقضات ظاهرية من نوع خاص ، صاغها تاريخ الجدل العظيم للتاريخ العالمي، فتسارع التدويل للعديد من العمليات على الصعيد العالمي يترافق وتضاعف عدد الاوضاع النموذجية للتطور القومي والاقليمي للبلدان والشعوب».

ان العمليات الجارية في بلدان الشرق الاشتراكية وذات التوجه الاشتراكي تثير انتباهاً موضوعياً وحسناً ، ويرتبط هذا بدرجة ملموسة بالبحث عن الطريق البديلة للسير نحو الاشتراكية، ويتصل ايضاً بصياغة الانموذج النظري الامثل الذي من شأنه تأمين نمو دينامياً وعدل اجتماعياً ، وهنا أنوه الى ضرورة عدم الوقوع في التطرف عند دراسة موضوع معين، فيجب التعرف على السلبيات والايجابيات آخذين بالحسبان الوضع الداخلي والدولي .

ان البريسترويكا تظهر مطالب جديدة ومتقدمة للعلم وللتطور المرغوب المرتبط بعمليات إضفاء الطابع الديمقراطي والعلانية وتكوين التفكير السياسي الجديد، مما يعني رفع المستوى الفكري لاعمالنا والوضع النظري والعملي لاكثر القضايا ضرورة والحاحاً والتعبير عن كل الحركات التحررية والوطنية والديمقراطية في الشرق ، وهو أمر يستحيل دون اشاعة اجواء المصارحة والنقاش الديمقراطي حول القضايا فيما بين العلماء والمدارس الفكرية والعلمية الاكثر نشاطاً على الصعيد العالمي .

النص يقوم على اساس المحاضرة التي القيت في المؤتمر الاتحادي العام الثالث للمستشرقين الذي انعقد في دوشنبة للفترة من ١٦ الى ١٩/مايس/١٩٨٨ .

د. فوزي رشيد

المسـرح عـراقي الاصـل

مما لا شك فيه ان الدراسات المتعلقة بعلم الآثار في العراق لا تزال في مراحلها الاولى ، ولذلك فانه من الخطأ الكبير ان أدعينا أننا قد كشفنا عن كل الحقائق التاريخية المتعلقة بحضارة بلاد وادي الرافدين ، وعليه فان مواصلة الدراسة لتاريخ هذا البلد العريق ، الذي شهد ميلاد كل فروع العلم وترعرعت فيه كل انواع الفنون ، بامكانها ان تكشف لنا عن حقائق مذهلة باستمرار .

ففيما يخص المسرح فلا أحد حاول ان يثبت أصله العراقي، على الرغم من ان جميع الفنون قد ظهرت لاول مرة في ربوع عراقنا القديم ، ولذلك فان معظم المهتمين في شؤون المسرح وتاريخه يعتقدون بان بدايته قد ظهرت لأول مرة في بلاد اليونان ، كما وأنهم يؤمنون بان أسخيلوس ٥٢٥ ـ ٤٥٦ق.م هو أبو المسرح اليوناني وأنه هو الذي وضع الدراما على قدميها بعد ان اضاف ممثلاً ثانياً في الاحتفالات الاثينية المأساوية بعد ان كانت تتألف من ممثل واحد وكورس[1].

ولالقاء الضوء على حقيقة أصل المسرح ، وان اليونانيين قد أقتبسوه عن العراق القديم كما أقتبسوا معظم انتاجاته الدينية والادبية[2] والعلمية[3] نشير الى ان الالهة الرئيسة لمدينة الوركاء هي الالهة اينانا، زوجة الاله تموز. وبخصوص هذه الالهة توجد اسطورة شهيرة تعرف باسم «نزول اينانا الى العالم السفلي».

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو: هل ان هذه الاسطورة كانت للقراءة فقط أم للتمثيل ايضاً ؟ فان كانت للتمثيل كما نعتقد ، فلا بد وان تحتوي مدينة الوركاء على بناء يمثل المدخل الى العالم السفلي ، وإلا كيف يكون ممكناً تمثيل احداث هذه الاسطورة . وبالفعل فان اعمال الحفر والتنقيب عن الآثار التي قامت بها البعثة الالمانية في مدينة الوركاء قد أظهرت منذ عام ١٩٦٧م بقايا لثلاثة جدران حجرية يحيط الواحد منها بالآخر ، علماً ان أبعاد الجدار الخارجي هي ٣٢×٢٧م ، اما ارتفاع الجدران الثلاثة فهو اربعة امتار . وفي وسط هذه الجدران الثلاثة يوجد غطاء يبدو وكأنه يحتوي في داخله على شيء ما. وبسبب الطبيعة الغريبة لهذا البناء أعتقد المنقب الالماني «يوركن شمت» في حينه بانه قد عثر على قبر الاله تموز ، وعندما رفع هذا الغطاء لم يجد في داخله سوى الارض البكر[4]. وعلاوة على ذلك فان الجدران الخارجية كانت مدعمة من الخارج بسداد ترابية . وهذه الحقيقة تزيد التأكيد

كلية الآداب ـ جامعة بغداد

على ان ما تحيط به الجدران المذكورة هو المدخل الى العالم السفلي .

وعلاوة على ذلك فان ما يحدث داخل هذه الجدران يبدو للمشاهدين ، وكأنه يجري في باطن الارض ، أي في العالم السفلي .

وبناءً على طبيعة هذا البناء واعتماداً على اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي فاننا نعتقد بان البناء المذكور لا يمكن ان يمثل شيئاً آخر غير المدخل الى العالم السفلي، لأن إحاطة الجدران لبعضها البعض وتوزيع المداخل ضمن هذه الجدران يوحي على الصفة الدينية التي يتمتع بها هذا البناء ، اضافة الى انه مقام ضمن المنطقة المقدسة من المدينة والتي تحتوي على الزقورة والمعابد ، وعلى الرغم من الطابع الديني الذي يتميز به هذا البناء ، فهو لا يمكن ان يكون معبداً لأن معابد العراق القديم قد بنيت جميعاً وبدون استثناء من اللبن والمدخل المذكور مشيد بمادة الحجر .

ولكي نتصور كيف يمكن ان تمثل احداث هذه الاسطورة في البناء الذي أسميناه بالمدخل الى العالم السفلي علينا ان نقرأ احدث دراسة للاسطورة المذكورة :

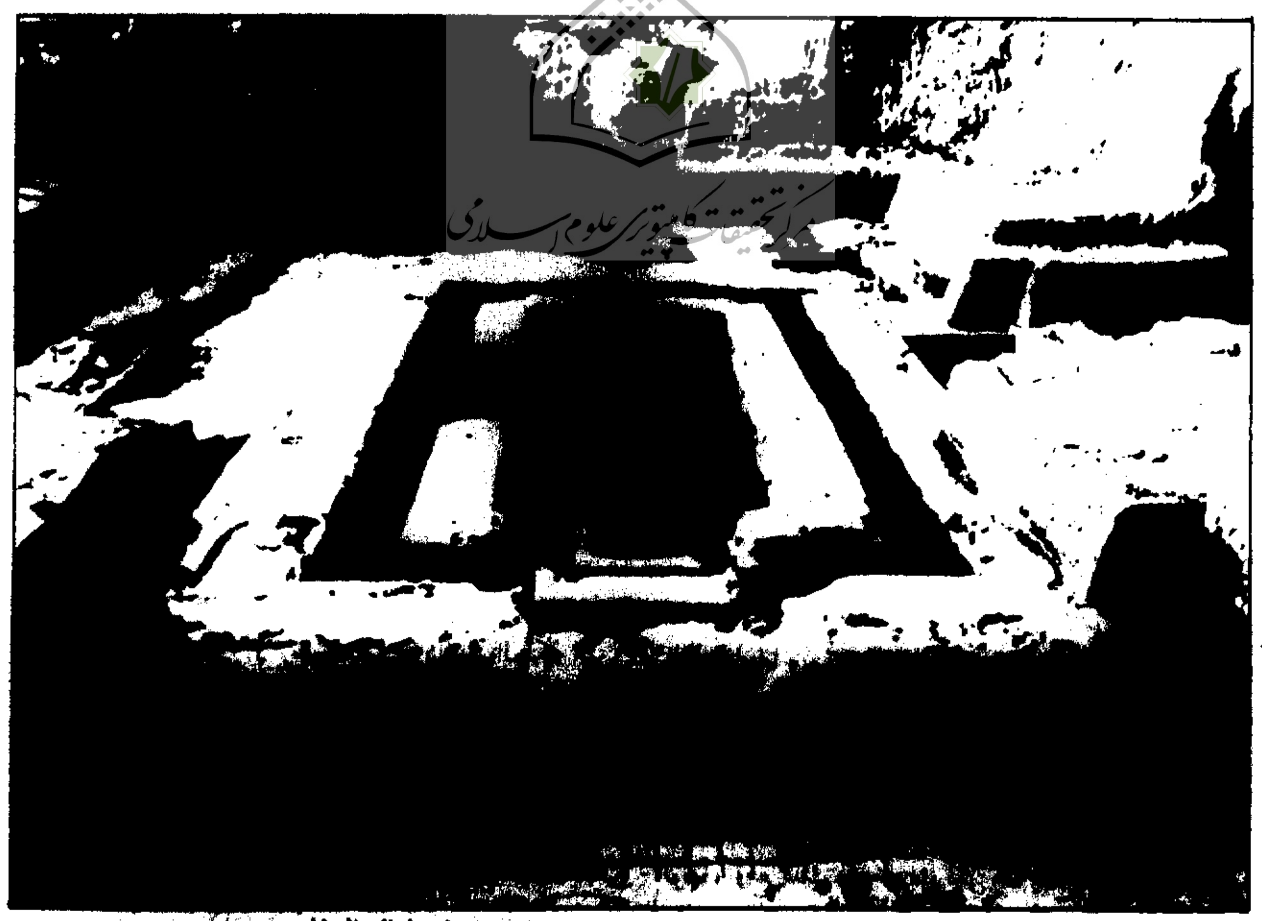
«لقد قررت الآلهة اينانا النزول الى العالم السفلي والسيطرة عليه من أجل انقاذ البشرية من الموت، وبعد ان جمعت لديها جميع القوى الالهية وأرتدت لباس الملوكية وزينت عنقها بالقلائد ومعصميها بالاساور وعينها بالكحل ورأسها بالتاج ، همت بالدخول الى العالم السفلي ، الذي يوصف بالارض التي لا رجعة منها. وكانت الملكة التي تحكم العالم السفلي هي الالهة «ايرش كيكال» الاخت الكبرى للإلهة أينانا، وهي آلهة الموت والظلام عند سكان بلاد وادي الرافدين . ولخوف الالهة اينانا من ان تميتها أختها في ذلك العالم الذي تحكمه ، فلقد احتاطت للأمر فأوصت وزيرتها الالهة «ننشوبر» التي كانت طوع يديها وتلبي على الدوام رغباتها ، أنها، أي الالهة اينانا ، اذا لم تفلح في العودة من بعد ثلاثة ايام، عليها ان تمزق ثيابها وجسدها وان تنوح عليها في كل المعابد والهياكل . وبعد ذلك كان عليها ان ترتدي ثياب متسول وتذهب باكية الى معبد ايكور، معبد الاله اينليل في مدينة نُفَّر فتستعطفه ليخلصها ولا يدعها تموت في العالم السفلي وتختلط ملابسها وحليها بالتراب. واذا رفض الاله اينليل نجدتها فعلى الالهة ننشوبر ان تقصد مدينة اور ، مدينة الاله ننار اله القمر السومري فتعيد الضراعة عليه ، واذا رفض الاخير تقديم المساعدة فيلزم على وزيرتها ان تذهب الى اريدو مدينة الاله أينكي ، اله الماء والارض والحكمة ، وهو الاله الذي يعرف جيداً سر طعم الحياة ويعرف ماء الحياة ، وانه لن يتقاعس ايضاً عن المبادرة الى نجدتها وانقاذها .

وبعد هذه التوصية تبدأ الالهة اينانا بالنزول الى العالم السفلي وتقترب من معبد اختها الالهة ايريش كيكال، المشيد من حجر اللازورد . وعند البوابة الاولى من العالم السفلي يعترضها «نيتي» رئيس الحراس ويطلب منها ان تخبره من تكون ولماذا جاءت الى العالم السفلي ؟ وهنا لفقت الالهة اينانا عذراً لزيارتها وقالت له : «انني ملكة السماء وأسكن في الشرق ، وعندما سمعت بوفاة زوج أختي الكبرى ايريش كيكال جئت الى العالم السفلي لحضور مراسيم العزاء».

ترك رئيس الحراس نيتي الالهة اينانا تنتظر عند البوابة الاولى ، وذهب لأخبار سيدته الالهة ايريش كيكال بأوصاف الالهة اينانا وبما كانت ترتديه من ملابس وحلي جميلة وبهدفها من المجيء الى العالم السفلي . وعندها أدركت الالهة ايريش كيكال ان الالهة اينانا قادمة لأخذ عرشها ولكي تصبح ملكة للعالم السفلي، ولذلك أصابها الفزع وأصفر لونها، ومع ذلك فقد أمرت نيتي ان يفتح لها ابواب العالم السفلي السبعة وبشرط ان يجردها من ملابسها وحليها

تـدريجياً ، ولـذلك ومـا أن مرت من البـوابة الاولى حتى جردت قطعة واحدة من ملابسها وقطعة اخرى من حليها. فاعترضت الالهة اينانا على ذلك ولكن نيتي قد أجابها بان لا مفر من ذلك، أنها أنظمة العالم السفلي . . وما ان عبرت الالهة اينانا البوابة السابعة حتى وجدت نفسها مجردة من كل ملابسها ، فأتىٰ بها امام الالهة ايريش كيكال ، التي كانت جالسة على كرسي عرشهـا وهي محاطـة بالقضـاة السبعة المخيفين، فصوبت الالهة ايريش كيكال نظرة الموت الى الالهة اينانا فتحولت على أثرها الى جثة هامدة وعلقت بعد ذلك من أحد اظافرها.

وبعد ان انقضت ثلاثة ايام وثـلاث ليال ولم تـرجع الالهة اينانا من العالم السفلي بدأت وزيرتها الالهة ننشوبر بتنفيذ ما أوصتهـا به الالهـة اينانـا، فلبست ثياب متسـول وبدأت بالصراخ والعويل وذهبت الى مدينة نُفّر وقالت الى الاله اينليل : ارجوك مساعدتها وانقاذها، غير ان الاله اينليل قد اجابها بعدم استطاعته في مساعدتها، لأن الالهة اينانا قد كسرت عدداً من القواعد الالهية. ولذلك ذهبت الى مدينة اور لتعرض نفس الرجـاء على الاله نـنـار ، عسى ان ينقذ الالهة اينانا من محنتها. وعنـدما خـذلها الالـه ننار ذهبت الالهة ننشوبـر الى اريدو مـدينة الالـه اينكي، اله الارض والماء والحكمة، الذي تأثر كثيراً لما حصل للألهة اينـانا فقرر مساعدتها. ولذلك فقد ابتدع الاله اينكي وسيلة لبعثها الى الحياة بان صنـع مخلوقين لا جنس لهما ، اسمـاهمـا «كـوركـارّو» و«كـالاتـور» وقـال لهمـا اينكي أصغـوا الى



البناء الذي عثر عليه في الوركاء والذي يمثل المدخل الى العالم السفلي

ارشاداتي: عليكما ان تنزلا الى العالم السفلي بحيث لا تدعوا نيتي ان يمنعكما من الدخول، وهناك سوف تريان الالهة ايريش كيكال مضطجعة على الارض وهي حبلى وتشكو من المرض. وعندما تراكما سوف تنوح وتقول: آه داخلي، آه خارجي، وعليكما ان ترددا معها بكل عطف وحنان: آه داخلك، آه خارجك. وعندها سوف تكون راضية عليكما وستكون سعادتها كبيرة، بحيث انها سوف تقول لكما هل انتما آلهة أم بشر؟ فاذا كنتما من الالهة فانني سوف أقول لكما قولاً كريماً وان كنتما بشراً فانني سوف انعم عليكما بما تتمنيان، وعندها اطلبا منها ان تحلف بخصوص ما قالته لكما وعليها ان لا تتراجع عن هذا الوعد.

هذان المخلوقان نزلا فعلاً الى العالم السفلي وعملا تماماً ما طلبه منهما الاله اينكي، فتمكنا بذلك من أخذ جثة الالهة اينانا، وبعدها سكب «كوركارّا» نبات الحياة عليها وسكب «كالاتور» ماء الحياة عليها، وبذلك اعيدت الحياة الى الالهة اينانا وأصبحت جاهزة للعودة الى العالم العلوي.

ولكن على الرغم من ان الالهة اينانا عادت اليها الحياة فان مشاكلها ومتاعبها لم تك قد انتهت، لأن هناك قانوناً لا مفر منه من قوانين الارض التي لا رجعة منها، أي العالم السفلي، يقضي بانه ما من أحد يدخل ابوابها يستطيع العودة الى العالم العلوي، الا اذا قدم بديلاً عنه ليحل محله في العالم السفلي وتلك قاعدة لم تستثن منها الالهة اينانا.

فقد اذن لها ان تعود الى الارض، ولكنها كانت في حراسة عدد من الشياطين بعثوا بهم معها وأمروا باعادتها الى العالم السفلي ان هي أخفقت في ان تقدم بديلاً من الالهة ليحل محلها. وهكذا شرعت الالهة اينانا بالمسير وهي محاطة باولئك الشياطين الغلاظ. وأول اله واجهته الالهة اينانا كانت وزيرتها الالهة ننشوبر التي كانت تلبس لباس الحداد وهي ممرغة في التراب وغارقة في البكاء. وعندما شاهد الشياطين حالة الالهة ننشوبر، ارادوا أخذها في الحال كبديل عن الالهة اينانا، ولكن اينانا لم تسمح لهم بذلك.

وبعد ذلك قصد الركب مدينة اومّا، مدينة الاله «شارا» والذي أعتبر وفق المعتقدات السومرية ابن الالهة اينانا. وعندما رأى هذا الاله أمه بهذه الحالة أرتدى ثياب الحداد وتمرغ بالتراب وأخذ ينحب امامها، عندها سأل الشياطين الالهة اينانا فيما اذا تأذن لهم بأخذه بديلاً عنها، ولكنها اجابت بالنفي وقالت لهم أنه خادمي الخصوصي، الذي يقص اظافري ويمشط شعري ويغني لي الاغاني. وبعد ذلك انتقلت الالهة اينانا والشياطين المرافقين لها الى مدينة «بادتيبرا» مدينة الاله «لولال» وهو الابن الآخر للألهة اينانا، وقد فعل هذا الاله عندما شاهد حالة أمه، ما فعله أخوه الاله شارا. وحاول الشياطين أخذه بديلاً عن الالهة اينانا، الا انها رفضت ذلك وقالت لهم: ان الاله لولال كان يساعدني دائماً وهو الذي كان يمشي عند جنبي الايسر ويقف عند جنبي الايمن.

وبعد ذلك تصل الالهة اينانا ومعها حشد الشياطين الى مدينة الوركاء، وهناك وجدت زوجها الاله تموز، الذي لم يخرج للبكاء عليها ولم يرتد لباس الحداد بشأنها بل وجدته جالساً على كرسي عرشه مرتدياً ملابس العيد والفرح. ولذلك، اغتاظت الالهة اينانا منه كثيراً وقالت للشياطين: هذا هو بديلي خذوه الى العالم السفلي. وعندها بدأ الشياطين بأنزاله بكل قسوة من على كرسي عرشه لأخذه الى العالم السفلي. وهنا أدرك الاله تموز الخطر المحدق به، فأخذ يبكي ويتضرع امام الاله «اوتو» اله الشمس وقال له: ارجوك انقذني انها ليست غلطتي لأنال هذا العذاب. ان اختك الالهة اينانا هي التي قررت النزول الى العالم السفلي وهي التي خالفت بذلك كل القواعد والاصول الالهية، والآن تريدني ان اكون بديلاً عنها. عندما كنت زوجاً لها كنت أجلب باستمرار الزبد والحليب الى امك «ننكال»، ارجوك حول يدي الى يد حية وحول قدمي

الى قدم حية، لأني اريد الهروب من شياطين العالم السفلي وأريد ان أذهب الى حظيرة اختي الالهة «كيشتن انّا».

وبالرغم من النقص الموجود في النص المسماري يبدو لنا ان الاله اوتو، اله الشمس قد حقق للأله تموز طلبه فتمكن من الهرب الى حظيرة اخته كيشتن انّا ولكن شياطين العالم السفلي لحقوا به الى هناك وأخذوا يضربونه ويهينونه. وهنا بدأت الالهة كيشتن انّا تتفاوض مع الالهة اينانا قائلة لها: انقذي اخي، فاذا كنتي بحاجة الى بديل فانني على استعداد لأن اكون البديل، عندها لم تعد الالهة اينانا تعرف ماذا تقول، ولكن تموز استطاع في هذه الاثناء الفرار الى مكان مجهول، غير ان ذبابة مقدسة قالت الى الالهة اينانا: اذا أخبرتك عن مكان الاله تموز فما هي مكافأتي مقابل ذلك؟ فاجابتها الالهة اينانا اذا اخبرتيني أين يختبأ الآن الاله تموز فسوف تكون مكافأتي لك هي ان امنحك حق العيش والطيران في كل خان وحانة، وهذه هي الاماكن التي يجتمع فيها أخوة المعرفة، أي الحكماء والعقلاء.

وباقتناع الذبابة بهذه المكافأة أخبرت الالهة اينانا بمكان أختفاء تموز وعندما رأت الالهة اينانا الاله تموز ثانية قالت له لقد وافقت على بقائك في العالم السفلي لنصف سنة جزاءً لما فعلت من اهمال وعدم اكتراث. وللنصف الآخر من السنة فان اختك كيشتن انّا ستأخذ محلك في العالم السفلي»[٥].

والآن وبعد ان عرضنا نص الاسطورة ما علينا الا ان نتصور كيف كانت تمثل احداث هذه الاسطورة في البناء الذي أسميناه المدخل الى العالم السفلي. ولبيان ذلك نقول: قياساً على اولى المسرحيات اليونانية التي كانت تتألف من ممثل واحد وكورس، فاننا نعتقد بان دور الالهة اينانا تؤديه ممثلة، تلبس أجمل الملابس وتتزين باجمل الحلي وتأتي الى مدخل العالم السفلي، والجمهور يتابع حركتها ويرى ايضاً كيف ان الحارس نيتي بعد ان أخذ موافقة ملكة العالم السفلي «ايريشكيكال» يأذن لها بالدخول بعد ان يأخذ قطعة من ملابسها واخرى من حليها. وبعد ان تصبح الممثلة داخل جدران المدخل الى العالم السفلي، يقوم افراد الكورس الواقفين على جدران المدخل على ما يتبادر الى ذهننا بوصف ما يحدث للالهة اينانا، لأن الكورس في أقدم المسرحيات وحتى في احدثها يقوم غالباً بترديد ما لا يمثل على خشبة المسرح.

هذا ومما يزيد التأكيد على ان اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي كانت تمثل فعلاً هو وجرد الممثلين، حيث ان كلمة ممثل باللغة البابلية هي «موميلو» والصيغة المؤنثة «موميلتو» ولو حولنا الميم الثالثة في كلتا الصيغتين الى «ثاء» لأصبحتا «مُمثِلُ» و«مُمثِلتو (= ممثلة)»[٦] علماً ان كلمة ممثل باللغة السومرية تلفظ «اينه دودو» وتعني «الذي يتحدث للـ(مشاهدين)».

ومما يزيد التأكيد على ان التمثيل أصله عراقي وان الاغريق قد اقتبسوه عن بلاد وادي الرافدين، هو المصدر البابلي، الذي اشتقت عنه كلمتا ممثل وممثلة، حيث يلفظ «ميلولو» ويعني «يلعب»، وبما ان اللغات الاوربية تطلق ايضاً الفعل «يلعب» على عملية التمثيل، فان ذلك يؤكد على تأثرهم بالفعل البابلي، ولو كان التمثيل من ابتكارهم، لاطلقوا عليه على الاقل تسمية مغايرة للتسمية البابلية.

وفي ادناه ترجمة لنص مسماري يتحدث عن الممثلة التي تقوم بتمثيل دور الالهة اينانا السومرية او عشتار البابلية[٧]:

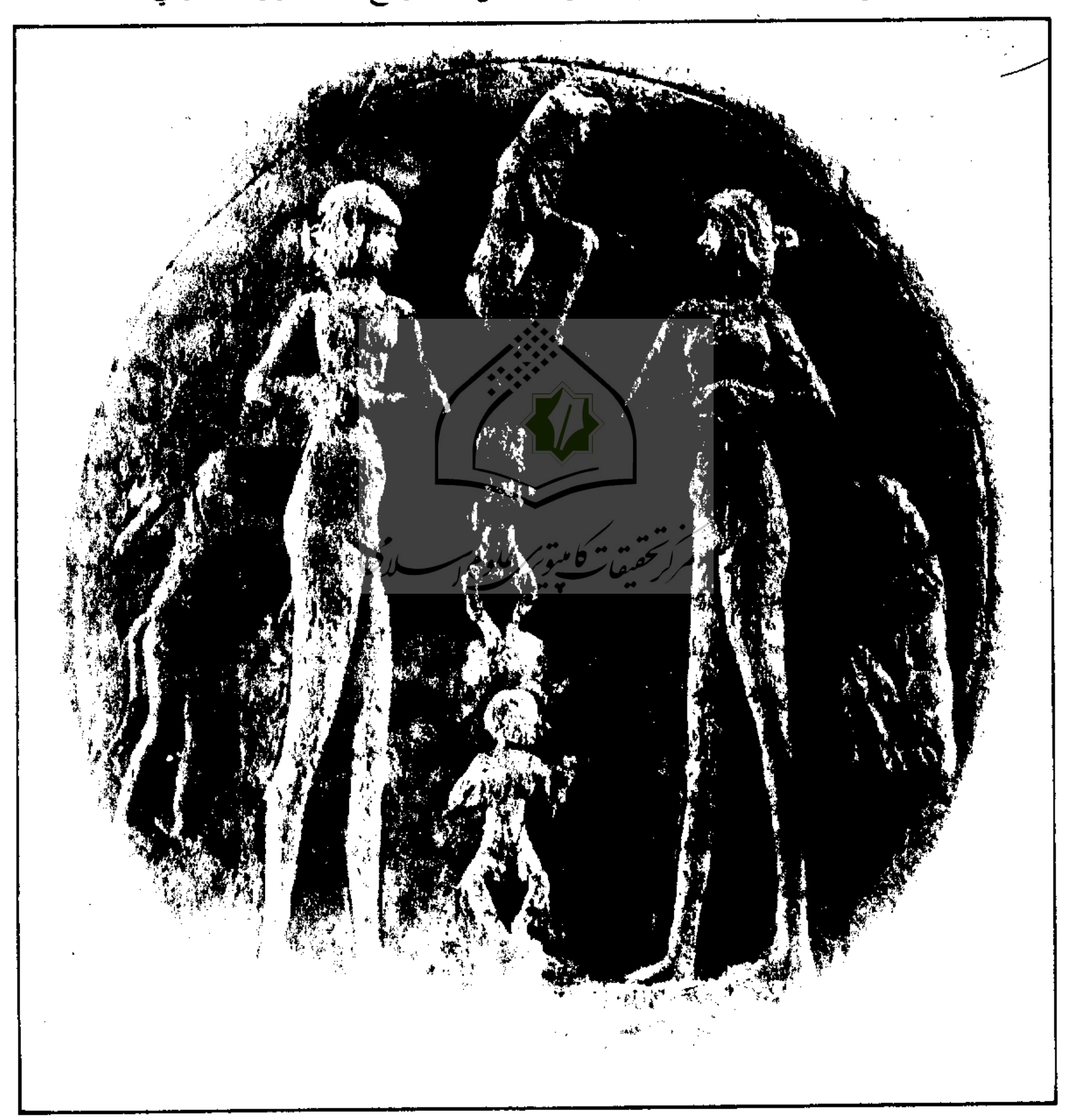
MU — UM — MIL — TUM — INANNA MU — PAH — HI — RAT

التي تجمع اينانا (= عشتار) ← الممثلة →

PU — UH — RI المجالس

الترجمة الحرة: الممثلة (التي تقوم بدور) الالهة اينانا (= عشتار)، التي تجمع المجالس، أي التي يتجمع الناس حولها عند التمثيل.

وفيما يخص الفترة التي كانت تمثل فيها هذه الاسطورة ، فالمعلومات تؤكد ان احتفالات عيد اكيتو في العراق القديم كانت تقام في فترتي الاعتدالين الربيعي والخريفي. والاحتفال الذي يقام في فترة الربيع هو احتفال يبتهج فيه الناس بخروج الاله تموز من العالم السفلي ويمارس فيه طقس الزواج المقدس، وهو زواج الهي يتم بين كاهنة من الدرجة العليا تقوم بتمثيل دور الالهة اينانا وكاهن من الدرجة العليا او الملك يقوم بتمثيل دور الاله تموز . وكان المعتقد لدى سكان بلاد وادي الرافدين، ان مثل هذا الزواج يحقق الوفرة والخير في البلاد.



مشهد كوميدي على مسرح دائري متطور عن حلبة المصارعة حوالي ١٨٠٠ق.م

والاحتفال الثاني كان يجري في الخريف وطقوسه هي تمثيل أحداث نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي.

ومما يؤكد على ان هذه الاسطورة كانت تمثل في فترة الاعتدال الخريفي هو ظهور تموز في فترة الاعتدال .

الربيعي، لأن بقاؤه في العالم السفلي يدوم ستة اشهر فقط، فما دام خروجه في فترة الربيع لا بد وان يكون دخوله الى العالم السفلي في فترة الخريف.

ومنذ منتصف الالف الثالث قبل الميلاد أصبح الملك هو المرشح الاعتيادي للزواج المقدس من دون ان يخوض نزالاً في المصارعة، ولذلك تحولت المصارعة منذ التأريخ المذكور الى مجرد رياضة، ولكنها تمثل استمرارية لتقليد سابق، ولهذا أخذ سكان بلاد وادي الرافدين يمارسون الى جنبها الكثير من الفعاليات الترفيهية، مادامت احتفالات الربيع بطبعها هي احتفالات ابتهاجية، ولهذا ذكرت لنا النصوص المسمارية بإنَّ اعياد الربيع كانت تشهد فعاليات المهرجين والمنكتين والراقصين والمغنين والممثلين[٨]. . وهذه الحقيقة تؤكد على ان الحلبة التي كان يختار على ارضيتها المصارع القوي حتى يكون العريس في طقس الزواج المقدس تحولت الى مسرح كوميدي.

وبسبب ما تقدم أصبح طابع الاحتفالات الربيعية هو الطابع الكوميدي وطابع الاحتفالات الخريفية هو الطابع التراجيدي. والسبب في ذلك هي الطبيعة نفسها، حيث ان اوراق الشجر تسقط في الخريف، أي انها تموت ولا تظهر ثانية الا في فترة الربيع، ولهذا يبدو الآن منطقياً لماذا جعل العراقيون القدامى من الخريف فترة لنزول الاله تموز الى العالم السفلي، أي التراجيديا ومن الربيع فترة لخروجه من العالم المذكور، أي فترة للفرحة، أي الكوميديا.

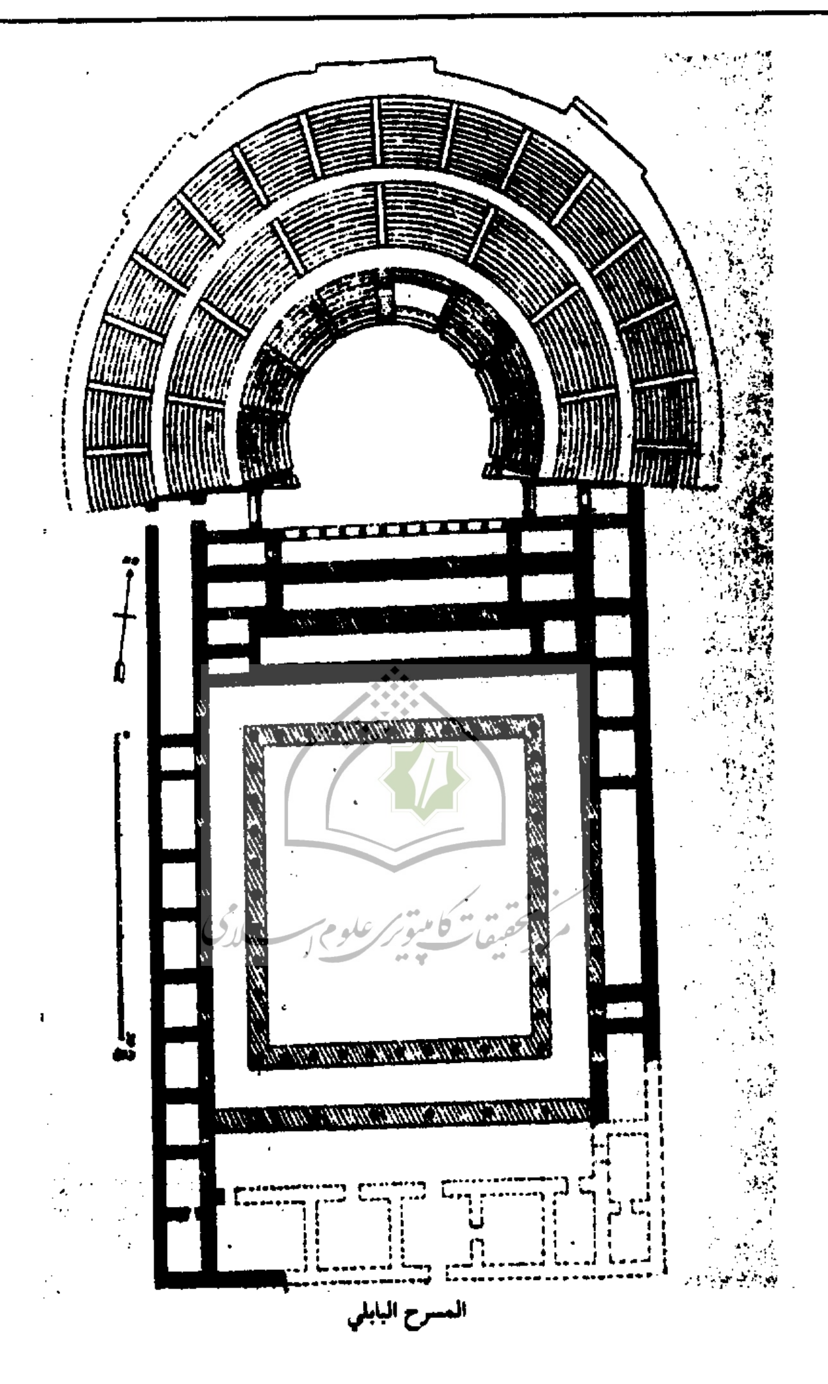
هذا ومن خلال أحد النصوص المسمارية التي عثر عليها في مدينة آشور والمتعلقة بالاله مردوك، يبدو واضحاً ان اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي قد استمرت حتى الالف الاول قبل الميلاد ولكن بشخصيات غير شخصياتها الحقيقية. وعلاوة على ذلك فقد طرأ تغير على الكثير من تفاصيلها كما أضيفت اليها بعض الاحداث التي لم يك لها وجود مع النص الاصلي. وسبب ذلك ولا شك هو الفارق الزمني بين اسطورة نزول اينانا الى العالم السفلي التي سادت في الالف الثالث قبل الميلاد وما قبله وبين النص الذي عثر عليه في مدينة آشور، وفيما يلي ترجمة النص المذكور بشيء من التلخيص:

«ينزل الاله مردوك الى جبل العالم السفلي، ثم يحتجز هناك، وبعدها يبدأ احد رسل الالهة منادياً عمن يستطيع مساعدته واخراجه من جبل العالم السفلي، فيذهب الى الجبل ويصل حتى البيت الواقع على حافته، وهو البيت الذي استجوب فيه الاله مردوك عن سبب مجيئه الى العالم السفلي. وقبل ان يأتي الاله نابو من مدينة بورسبا من أجل انقاذ والده المحتجز يقوم الناس بالتفتيش عن الاله مردوك في المكان المحتجز فيه.

وفي هذه الاثناء تستنجد زوجة الاله مردوك بالالهة سين، اله القمر وبالاله شمش، اله الشمس من أجل اعادة الحياة اليه. وعلى ما يبدو ان الالهين المذكورين لم يتمكنا من عمل شيء ينجد الاله مردوك، ولذلك تذهب بعدها الى بوابة المكان الذي احتجز فيه وتقوم بالتفتيش عليه هناك، واضافة الى ذلك فقد وضعت حراساً ليقوموا بمهمة حراسة الاله مردوك مادام محتجزاً وبعيداً في سجنه عن الحياة وعن الشمس والضياء.

لقد اصيب الاله مردوك بجروح اثناء احتجازه في جبل العالم السفلي وكان الدم ينزف منه، ولذلك تنزل اليه زوجته الالهة صربانيتوم لتمكث معه من أجل مسح جروحه والعناية به.

وعلى ما يبدو من ترجمة النص ان ذهاب الاله مردوك الى العالم السفلي لم يك لوحده بل رافقه رجلان، احدهما كان رجلاً مستقيماً والآخر كان مجرماً، ولهذا لم يؤخذ مع الاله مردوك الى العالم السفلي سوى الرجل المجرم والذي قطع رأسه هناك. اما الرجل المستقيم فقد عين عليه حارساً، وأضافة الى ذلك فقد تم تعليق رأس الرجل المجرم على



المسرح البابلي

رقبة سيدة مدينة بابل، الالهة صربانيتوم، زوجة الاله مردوك . وبعد فترة من ذلك تم اعادة رأس المجرم الى مدينة بورسبا. وعند مجيء الاله نابو من مدينة بورسبا لأنقاذ والده من العالم السفلي رأى وهو في طريقه ذلك الرجل الذي قطع رأسه، ورجاله ينوحون امامه.

وبعد ذلك يأتي منادي ويصف لزوجة الاله مردوك كيفية تجريده من ملابسه أثناء اقتياده الى العالم السفلي وتسليم ملابسه الى سيدة مدينة الوركاء الالهة عشتار ، التي قامت بسحبه اليها، أي الى العالم السفلي ، غير انها قد عاملته بالرفق والرحمة، وأخذ يصف لها ايضاً كيف كان

يترجىٰ الالهة ويقول: ان اعمالي كانت اعمالاً جيدة ، ماهو ذنبي ؟ ثم تـرجىٰ الالـهسين والالـهشمش وطلب منهمـا أرجاعه الى الحياة. وفي هذه الاثناء كان الناس يصلون من أجل خروجه من باطن الجبل ويتوسلون ايضاً بالرجل الذي عين عليـه حارسـاً لأن يخرجـه من جبل العـالم السفلي، ولذلك قام الحارس بارتداء ملابس احد السجناء وجلس مع الاله مردوك ، ثم تحـدث مع مـديرة شؤون البيت الـذي احتجز فيه وقال لها: احرسي البيت جيداً وبيديك اخرجيه، لأن سيدة بابل التي ترتدي على ظهرها الصوف الاسود وعلى صدرها صوف ملون قد مسحت بيـديها الـدم السـائـل من قلبه»[9].

وعند هذا الحد يكون النص المسمـاري من مدينـة آشور غير مفهوم ، ومع ذلك يبدو من خلال قراءة عدد من الكلمات من الجزء غير الواضح ان الاله نـابو يتمكن من تحرير والده من العالم السفلي ، وتبدأ بعد ذلك احتفالات رأس السنة المفرحة، أي الكوميدية .

وقبل ان ننتقل الى فقرة اخرى علينا ان نتعرف على السبب الـذي دفـع بـالالـه مـردوك للذهـاب الى العـالم السفلي ، حيث لم يحتو النص اعلاه على أية اجابة واضحة بخصوص هذا التسـاؤل. ولكن بمقارنتـه باسـطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي فلا بد وانه كان يـرمي الى السيطرة عليه وانقاذ البشريـة من الموت، ولكنـه فشل في مهمته كما فشلت من قبله الالهة اينانا .

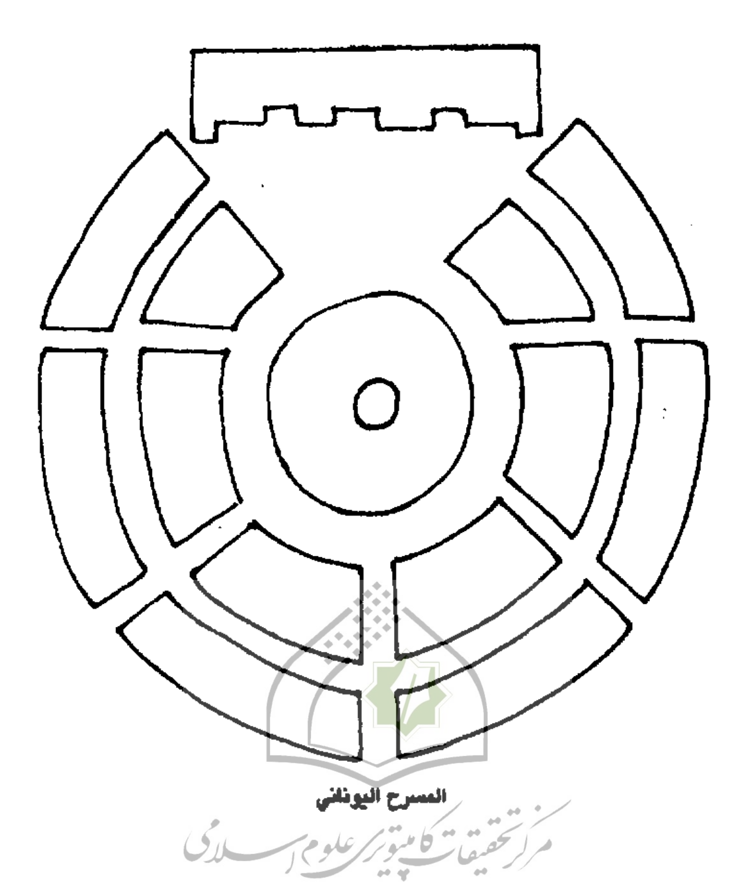
وبنـاءً على ما تقـدم يصبح من الضـروري جداً ان تحتوي مدينة بابل على مدخـل الى العالم السفلي وعلى المسرح الدائري الذي يحتفل به بعد خروج الاله مردوك من العالم السفلي، والمسرح الموجود في بابل والمدعو خطأً بـالمسـرح الاغـريقي يتـألف من عمليـة تـركيب هـذين المرفقين.

وبنـاءً على ذلـك يمكننا الآن ، التـأكيـد على ان المسرح الموجود في بابل يقوم مقام بيت اكيتو المدينة، لأن الاحتفالات التي تجري فيه هي احتفالات رأس السنة، وأنه في الوقت نفسه يدلل على ان احتفالات رأس السنة، التي كانت خلال الالف الثالث قبل الميلاد تقام مرتين في السنة أي في الاعتدالين الخريفي والربيعي قد جمعت في بابل ليحتفل بها مرة واحدة في السنة وفي موسم الربيع.

وفيما يخص فترة بناء المسرح البابلي ، فلا بد وانها تعاصر فترة بناء بيتي اكيتو مدينتي الوركاء وآشور او تسبقهما بزمن قصير. وأما سبب اختلاف شكله عن شكـل البيتين المذكورين، فيعود الى ان الاله مردوك هو الاله الرئيس في بابل وهو في الوقت نفسه بطل اسـطورة نزولـه الى العالم السفلي ، لذلك لا يجوز لأي اله آخر غيره ان يشاركه في عملية النزول الى العالم السفلي، ولهذ فانه من البـديهي جداً ان يختلف تصميم بيت اكيتو مدينة بابل عن تصاميم بقية بيوت الاكيتو.

ومما يزيد التأكيد على ان المسرح الموجود في بابل هو بابلي الاصل ولم يتأثر بأي بناء يوناني هي طبيعة كـلا المسرحين البابلي والاغريقي، لأن المسرح البابلي مركب من تصميمين مختلفين، بينما المسرح اليوناني هو عبارة عن تبسيط وتوحيد للتصميمين ، الذي يتألف منهما المسرح في بابل. وبناءً على ذلك واعتماداً على احكام قانون التطور لا يجوز لنا الافتراض بان المسرح الموجود في بابل متطور عن المسرح الاغريقي وانما العكس هو الصحيـح، لأن اقدم المسـرحيات اليـونانيـة لا تحتاج الى الجزء الـذي يمثـل المدخل الى العالم السفلي.

وعـلاوة على كل مـا تقدم فـان استمراريـة مفعـول اسطورة نزول الاله مردوخ الى العالم السفلي في المنطقة يؤكد حيويتها وعدم حدوث ما يلغي دورها ، لأن فقرات هذه الاسطورة او بالاحرى هذه المسرحية تتشابه الى حد كبير مع



المسرح اليوناني

الروايات التي صيغت عن صلب السيد المسيح ودخوله القبر ثم صعوده الى السماء وما أضيف الى الحدث فيها .

ولتوضيح ذلك نبين في نقاط احداث صلب السيد المسيح وصعوده الى السماء معتمدين في ذلك على ماجاء في العهد الجديد:

١ - تأسير السيد المسيح والقيام باستجوابه في بيت الكاهن الاعظم وفي بيت الحاكم «بلاطس» ، وهذه الناحية تتماثل مع تأسير الاله مردوك واستجوابه في البيت الواقع عند حافة الجبل.

٢ - يجلد السيد المسيح فيصاب بجروح ، وكذلك الاله مردوك يضرب فيصاب بجروح ايضاً .

٣ - اقتياد السيد المسيح الى المكان الذي صلب فيه . والاله مردوك ايضاً يقاد الى جبل العالم السفلي .

٤ - يساق مع السيد المسيح ثلاثة مجرمين اثنان منهما يصلبان والمجرم الثالث الذي يدعى «باراباس» يطلق سراحه من قبل الشعب ومن قبل بلاطس ايضاً ، ولذا فلم يصلب مع السيد المسيح . ومع الاله مردوك يؤخذ ايضاً مجرمان، احدهم يقتل والآخر يفرج عنه ولم يؤخذ مع الاله مردوك الى العالم السفلي .

٥ - عند موت السيد المسيح تمزق ستارة المعبد وتزلزل الارض وتتفسر الصخور وتبعثر القبور ، فيخرج الموتى الى المدينة المقدسة. والشيء نفسه مع الاله مردوك ، فبعد ذهابه الى جبل العالم السفلي تعتري المدينة حالة من الفوضى والاضطرابات فيتقاتل الناس فيما بينهم .

٦ - توزع ملابس السيد المسيح بين الجنود. والاله مردوك يجرد ايضاً من ملابسه عند دخوله جبل العالم

السفلي .

٧ - طعنة رمح في جنب السيد المسيح خرج منها الماء والدم ومريم المجدلانية مع امرأتين آخريتين حاولن دهن جثة السيد المسيح . ومع الاله مردوك تقوم ايضاً امرأة بمسح الدم، الذي سال من قلبه .

٨ - السيد المسيح في قبره يعني نزوله الى عالم الاموات بعيداً عن الشمس والضياء. والشيء نفسه مع الاله مردوك وهو محتجز في العالم السفلي .

٩ - عين حراس عند قبر السيد المسيح . وكذلك الحال مع الاله مردوك فقد عين حراس لحراسته وهو محتجز في العالم السفلي .

١٠ - مريم المجدلانية وامرأة اخرى تدعى مريم ايضاً جلستا قبالة قبر السيد المسيح . مكثت كذلك الهة مع الاله مردوك في المكان الذي احتجز فيه .

١١ - نساء ومن بينهم مريم المجدلانية أتين الى قبر السيد المسيح وفتشن عنه خلف باب القبر، وبعدها وقوف مريم المجدلانية وهي باكية امام القبر الفارغ لاعتقادها بان احدهم قد أخذ سيدها. والشيء نفسه مع الاله مردوك ، حيث فتش الناس عنه في المكان الذي احتجز فيه وبالاخص زوجته الالهة صربانيتوم .

١٢ - يقام السيد المسيح من قبل الله عزوجل ، والاله مردوك ايضاً يأتي ابنه الاله نابو ويقوم باخراجه من جبل العالم السفلي .

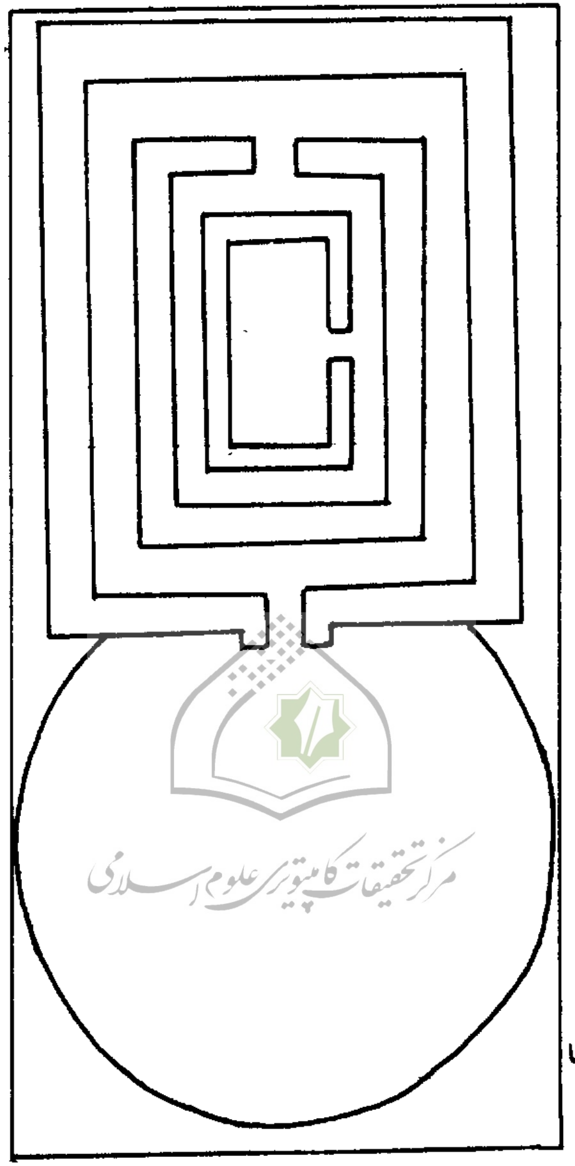
١٣ - خروج السيد المسيح من القبر وصعوده الى السماء ، ثم بداية عيده ، عيد الفصح ، الذي يصادف كذلك في الربيع ، ويعتبر ايضاً احتفالاً بمناسبة انتصاره على قوى الظلام ، والشيء نفسه مع الاله مردوك ، حيث تبدأ احتفالات عيد رأس السنة بعد عودته ثانية الى الحياة .

والناحية الاخرى التي تؤكد تأثر الاغريق بحضارة بلاد وادي الرافدين وليس العكس ، هي أقدم المسرحيات اليونانية التي كتبها اسخيلوس والمعروفة باسم الاورستية، حيث انها متأثرة باسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي ونزول الاله مردوك الى نفس العالم، وفيما يلي نقدم ملخصاً لها وهو منقول عن مسرحية مأساة «اليكترا» لمؤلفها جان جيرودو :

الاورستية تتألف من ثلاث حلقات تكون كلها موضوعاً واحداً والحلقة الاولى منها تصور كيف تآمرت الملكة «كليتمنسترا» هي وعشيقها «ايجستوس» على قتل زوجها الملك «أغاممنون»، وقائد الحملة اليونانية على طروادة بعد عودته منتصراً من هذه الحرب. وكان سبب تآمر زوجته عليه هو رضاه بتضحية أبنته الكبرى «إفجينا» في اول تلك الحرب وتقديم دمها قرباناً لربة الصيد ديانا، تكفيراً عن ذنب أقدم عليه في الماضي ، وذلك لكي ترضى عنه تلك الربة، مما أثار سخط زوجته ، ومما كان سبباً لخيانتها له في اثناء غيابه في طروادة عشرة سنين متتاليات. فلما عاد قتلته زوجته هي وعشيقها ، كما قتلت الفتاة «كسندرا» المتنبئة ، وابنة ملك طروادة ، التي كانت من نصيب «أغاممنون» من سبايا تلك الحرب.

وتقع احداث الحلقة الثانية من تلك المأساة بعد قتل «أغاممنون» بعشر سنوات ، وذلك حينما يعود الفتى أوريست ابن الملك «أغاممنون» والملكة «كليتمنسترا» ، وأخو «اليكترا» من منفاه وفي صحبته رائده «بيلاد» وقد اصبح قوياً وفي استطاعته الثأر لأبيه من أمه ومن عشيقها الذين نفياه إذ هو طفل صغير، حتى لا يعكر عليهما صفو غرامهما بوجوده بالقرب منهما.

يعود اوريست فيلقى أخته «اليكترا» عند مقبرة ابيه قبل الشروق ، وقد ارسلتها امها لتضع قرباناً على ثرى «أغاممنون» تهدئة لروحه، لأنها رأت في المنام أنها تلد



مخطط يبين ان تركيب المسرح الدائري على المدخل الى العالم السفلي ينشأ منها المسرح الموجود في بابل الذي لا يوجد ما يماثله في بلاد اليونان

ثعباناً لا تكاد نضعه حتى يلدغها فتموت . وهي لهذا تهب من نومها مذعورة فتوقظ أبنتها لتذهب الى قبر ابيها كي تضع على ثراه هذا القربان لأنها اعتقدت ان هذا الثعبان هو ابنها اوريست . . ويتعرف الاخ على اخته وتعرفه هي ايضاً، ويبتهجان ابتهاجاً شديداً وتسبقه «اليكترا» الى القصر لكي تكون جاسوسة له ، ولكي تتخلص من حياة الذل التي كانت تحياها .

ويحضر اوريست الى القصر في ثياب رسول جاء الى الملكة بنبأ مهم من عند اوريست، فيخبرها ان ابنها قد توفي، فتحزن لهذا الخبر أشد الحزن، وتوصي الحرس خيراً بالرسول ورفيقه، وتدخل الى مخدعها لتستريح ، ثم يحضر «ايجستوس» العشيق الذي يقبض منذ عشرين عاماً على الامور في المدينة، والذي أذل «اليكترا» وسقاها الهوان، يحضر حينما يعلم بمجيء الرسولين ليسمع منهما

نبأ وفاة عـدوه اوريست ، الذي لم يكن شبحـه يغيب عن عينه، خوفاً منه ورهبـة، لكنه لا يكـاد يتقدم من اوريست ليسمع منه الخبر السار حتى يتلقاه اوريست بضربة تسرع بروحه الى «هيدز» أي الى الدار الآخرة .

وتسمع الملكة صـراخ عشيقها وهـو يحتضر فتـأتي مسرعة، ولكنها سرعان ما تتبين حقيقة الرسولين وتعرف انها تلتقي الثعبان الذي ولدته منذ ثلاثـة وعشرين ربيعـاً، كما ولدته في المنام مرة ثانية . . لكنها تلده في المنام ليلدغها. وقد تحقق الحلم. . فها هو ذا اوريست يعاجلهـا بضربـة تسرع بها الى هيدز، غير عابيء بتوسلاتها، ولا بتهديداتها له ، بأنه اذا قتلها فالويل له من ربـات العذاب ، الـلائي سوف يتبدين له ويلاحقنه ويسرعن به الى الجحيم !

ولا تكاد الملكة – أم اوريست – تلقي حتفها، وتلفظ آخـر انفاسهـا حتى تظهـر ربات العـذاب وهـن من صنف الذباب ، تلك الاناث الثلاث الكريهات، ويشرعن يصرخن وينذرن اوريست . وهنا يجفل اوريست ويذعر ، وينطلق قاصداً ضريح ابوللو القريب من القصر ويستجير به ويتوسل اليه ان ينقذه من اولئك الشريرات.

وبهذا تنتهي احداث الحلقـة الثانيـة التي هي لباب مأساة «اليكترا» فعندما يخرج اوريست من ضـريح ابـوللو قاصداً في لهفة ضريح منيرفا ربّة العدالة طـالبـاً اليهـا كما اخبره أبوللو ان تحكم بينه وبين ربات العـذاب. وبعد ان تستمع اليه الالهة منيرفا تأمر باجتماع محكمة التاسوع ، أي تـاسوع الالهـة ، ومنيرفـا هي رئيسـة تلك المحكمـة . . ويحضر ابوللو فيتـولى الدفـاع عن اوريست وينقض حجة ربات العذاب اللائي لم يثرن ضد «كليتمنسترا» عندما قتلت زوجها ودنست فراش الزوجية .

وعندما فـرزت الاصوات، اربعـة كانت في جـانب اوريست واربعـة ضده . وهنـا تنحـاز الالهـة منيـرفـا الى المصوتين مع اوريست وتصدر حكمها ببراءته[10].

ومأساة اليكترا نبعت من انها كانت تواسي اوريست منذ ان ظهرت ربات العذاب وحتى صدور القرار ببراءته ، كما وانها قد رفضت وبتحريض من اخيها اوريست الخضوع للاله جوبيتر، اله مدينة اراكوس، التي تحكمها «اليكترا» .

وقبل ان ننتقل الى فقرة اخرى تـأكد لنـا من خلال مسرحية «هيكوبا واوريستيس»[11] ومسرحية الذباب للأديب المعروف «جان بول سارتر» بان ربات العذاب هن فعلاً من صنف الذباب .

وبعد الاطلاع على خلاصة الاورستية، نقول انها لا تتماثل من حيث التفاصيل مع اسطورة «نزول الالهة اينانا الى العـالم السفلي» ولكنهـا تتمـاثـل من حيث الجـوهـر والاسس . . وعدم تشابـه الاثنين من حيث التفاصيـل أمرٌ بديهي لأن الفاصل الزماني والمكاني بينهمـا كبيرٌ جـداً .

وفيما يلي اوجه التشابه الاساسية بين الاثنتين :

١ – بقـاء الملك «أغاممنـون» في طروادة لمـدة عشـر سنـوات متتاليـات بعيداً عن زوجتـه ، ولم يكتف بذلك بل عاد ومعه الفتاة «كسندرا» أبنة ملك طـروادة حصة له . وهذا التصرف ما هو الا نوع من الاهمال لـزوجته، وكـذلك الالـه تموز أهمـل زوجتـه ولم يكترث لما اصابها في العالم السفلي .

٢ – في الاورستيـة تقـوم الملكـة «كليتمنسترا» بقتـل زوجها، وفي اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي ، تقوم الالهة اينانا ايضـاً بارسـال زوجها بديلاً عنها الى عالم الاموات .

٣ – «اليكترا» تعاطفت كثيراً مع اخيها اوريست وقامت بمساعدته ايضاً. وكيشتن أنـا أخت الاله تمـوز قد تعاطفت ايضاً مع اخيها، بحيث انها كانت مستعدة للبقاء ستة اشهر في العالم السفلي بدلاً عنه .

٤ – الذباب (= ربـات العذاب) في الاورستيـة يقمن بأيذاء اوريست . والذبابة المقدسة تدل الالهة اينانا على مكان اختفاء الاله تموز، فيذهب اليه شياطين

العالم السفلي فيقيدونه ويجلبونه الى العالم المذكور ، واستخدام الذبابة في الاورستية لا يمكن ان يكون من بنات افكار أسخيلوس، ان لم يك متأثراً بالذبابة المقدسة، التي ورد ذكرها في اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي وكذلك الحال مع الاديب جان بول سارتر فقد تأثر بالذبابات ربات العذاب في الاورستية، بحيث اسمىٰ مسرحيته الذباب .

٥ - بعد ظهور ربات العذاب اللاتي سببن الذعر لاوريست، انطلق قاصداً ضريح ابوللو يستجير به ويتوسل اليه لأن ينقذه من اولئك الشريرات . وكذلك الحال مع الاله تموز ، فعندما أمسك به لأول مرة شياطين العالم السفلي، أخذ يبكي ويتضرع امام الاله اوتو، اله الشمس ، قائلاً له : ارجوك انقذني انها ليست غلطتي . . . . .

٦ - اوريست يتحرر من ربات العذاب بمساعدة الالهة منيرفا ، والاله تموز يخرج من العالم السفلي في كل ربيع بمساعدة أخته «كيشتن انّا» .

٧ - اليكترا تحدت ارادة الاله جوبيتر، اله الموت والذباب ورفضت الخضوع لارادته، وكذلك الالهة اينانا فقد تحدت ارادة الالهة التي قررت الموت على البشرية وحاولت السيطرة على العالم السفلي لأنقاذ البشرية من الموت .

وهذا التشابه بين المسرحيتين لا يمكن ان يكون توارد خواطر ما لم يك اسخيلوس قد تأثر بشكل من الاشكال بمسرحية نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي ، ونزول الاله مردوك الى نفس العالم، وحتى «سارتر» لم يكتب مسرحية الذباب لسبب ، سوى لوجود هذا التحدي بين اليكترا والاله جوبيتر، اله الذباب والموت .

٨ - الاورستية ثلاثية الحلقات وجدران المدخل الى العالم السفلي ثلاثية ايضاً .

٩ - والفارق الموجود بين تفاصيل اسطورة (= مسرحية) نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي والاورستية لا يعود فقط الى الفاصل الزماني والمكاني بين الاثنين وانما يعود ايضاً الى ان شخوص مسرحية نزول الالهة اينانا جميعهم من الالهة، بينما معظم شخوص الاورستية من البشر .

المصادر

١ - مارتن اسلن، تشريح الدراما، ترجمة الاستاذ يوسف عبدالمسيح ثروة، ص١٢٢ .

٢ - دريني خشبة، اساطير الحب والجمال عند اليونان ، ج١، ص١٧ - ١٨ .

٣ - الدكتور فوزي رشيد، طه باقر، حياته وآثاره، ص ٧٩ - ٨٢ و٩١ - ٩٣.

4 J. SCHMIDT, XXV1. UND XX11. VORLAEUFIGER BERICHT UEBER DIE AUSGRABUNGEN IN WARKA, S. 18.29.

٥ - الدكتور فوزي رشيد، نشأة الميثولوجيا والادب، آفاق عربية، السنة الحادية عشرة، العدد السادس، حزيران ١٩٨٦، ص٨٣ - ٨٦.

6 THE ASSYRIAN DICTIONARY, CHICAGO, M, K. 196.

٧ - نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

٨ - راجحة خضر عباس النعيمي، الاعياد في حضارة وادي الرافدين، اطروحة ماجستير، آذار ١٩٧٦، ص٣٣و٦٠ - ٦٧ .

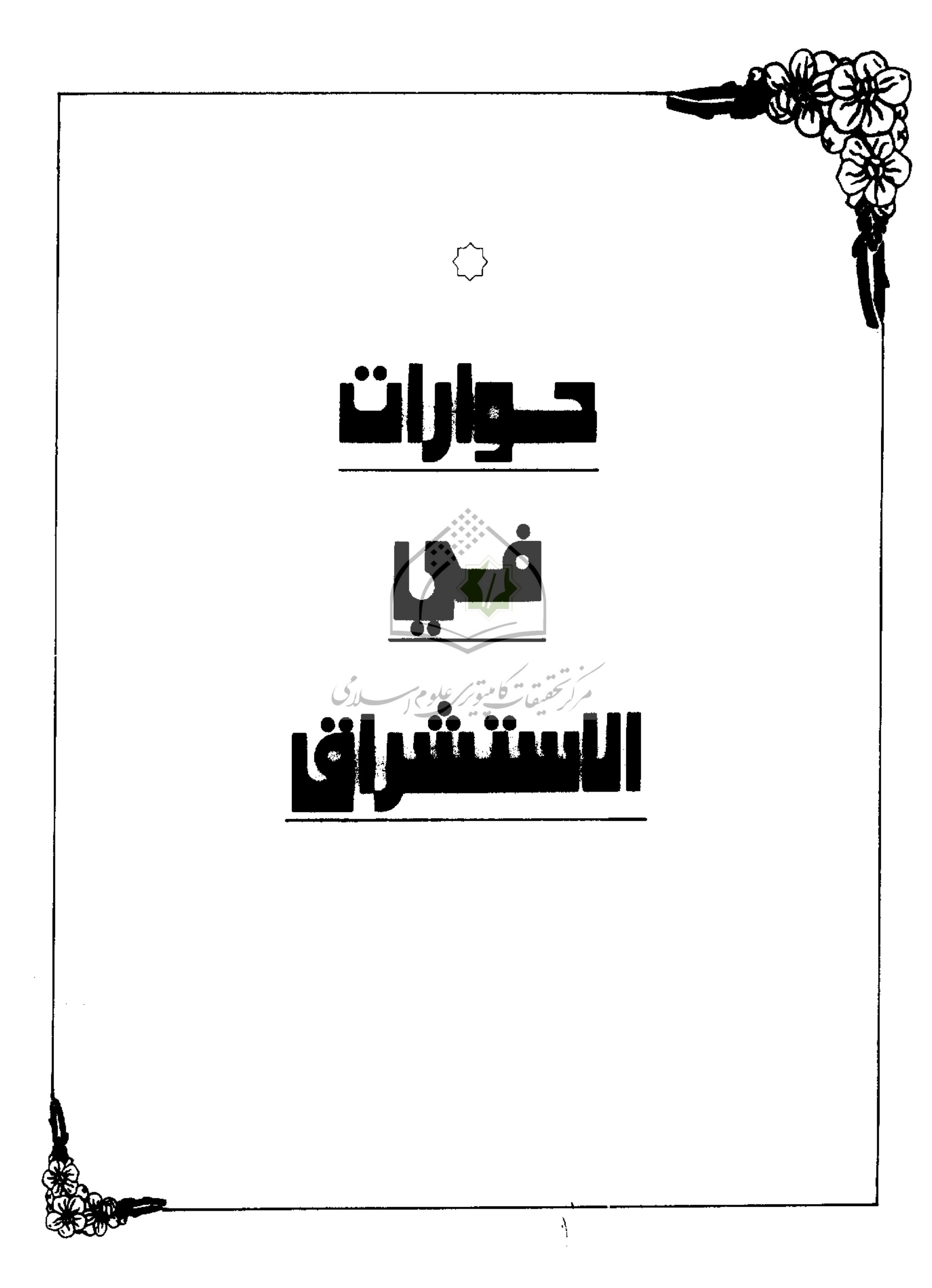
9 H. ZIMMERN, ZUM BABYLONISCHEN NEUJAHRFEST, s.4.9.

١٠ - روائع المسرح العالمي رقم ٧، اليكترا، تأليف جان جيرودو ، ترجمة الدكتور محمد غلاب، مراجعة يحيى حقي، ص١٣ - ١٧ .

١١ - مسرحية هيكوبا واوريستيس، تأليف يوربيبديس ، ترجمة امين سلامة، ص ٣٤ .

١٢ - جان بول سارتر، الذباب، مأساة في ثلاثة فصول، ترجمة حسين مكي، منشورات دار مكتبة الحياة، ص١٤٢ - ١٥١ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



حوارات في الاستشراق


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شاندور

فوندور :

المجريون ينتمون الى الشرق

تختلف منطلقات الاستشراق المجري عن منطلقات الاستشراق الاوروبي، مما اكسب المستشرقين المجريين طابعهم المميز المستقل .

فالمجريون مهتمون بالشرق ومتعاطفون معه لاسباب تاريخية ودينية وادبية، لدرجة انهم استغلوا الرداء الشرقي في الادب للتعبير عن انفعالاتهم المكبوتة.

عن دور المستشرقين المجريين في ترجمة الادب العربي وتأثير «الف ليلة وليلة» في الادب المجري وشعبية نجيب محفوظ الجارفة هناك اجرينا الحوار التالي مع المستشرق المجري المعروف شاندور فوندور .

ـ يلاحظ بروز اسماء العديد من المستشرقين المجريين. فما هو سبب الاهتمام المجري باللغة العربية وآدابها ؟

* ان الاهتمام المجري بالثقافة العربية له اسباب خاصة وذاتية، تجعل منطلقات الاستشراق المجري تختلف عن منطلقات الاستشراق الاوروبي في كثير من التفاصيل. فقد تنامى الاهتمام في اوروبا والمجر منذ بداية عصر النهضة والاصلاح بدراسة اللغات السامية ومن ضمنها اللغة العربية.

وكان لا بد من ان يتعرفوا على الدين الاسلامي والقرآن. والجدير بالذكر ان بعض المذاهب البروتستانتية التي رفضت مذهب الثالوث المقدس استندت في حججها على كتابات المؤلفين المسلمين المختلفة. وعلى أساس ذلك لم يكن من قبيل الصدفة ان بدأ تعليم اللغة العربية بالمجر بجامعة «ناجسومباط» التي تأسست في عام ١٦٣٧ .

والى جانب الدوافع الدينية، فقد بدأت المجر واعتباراً من القرن الثامن عشر بشكل خاص بالاتجاه نحو الشرق وفق مبررات مجرية بحتة. وعلى سبيل المثال الحملة الصليبية للملك المجري اندريه الثاني التي انتهت بالفشل التام، غير اننا لم نجد فيما بعد أية ردة فعل مماثلة في الحياة الفكرية المجرية، ولم تؤثر تلك الحملة الصليبية بأي شكل من الاشكال لا على السياسة المجرية ولا على الاهتمام المتصاعد

تجاه الشرق .

والى جانب المصالح السياسية والاقتصادية اليومية، فقد لعب واقع ظهور المجريين دوراً مهماً . وكما هو معلوم ، فالمجريون عبارة عن جماعات بشرية وفدت من الشرق بعد ان كانت تعيش مع الاقوام التركية في الاقاليم الجنوبية للاتحاد السوفياتي (القوقاز) ثم استقرت هذه الجماعات في موطنها الحالي (المجر) وذلك في اواخر القرن التاسع .

ويرجع الفضل في التعرف على الفترة المبكرة للتاريخ المجري الى كتابات الرحالة والجغرافيين العرب المسلمين امثال ابن فضلان وابن روستة والبكري والمسعودي والاصطخري. لذا لا يثير الدهشة ان تصبح دراسة المجريين عبر مؤلفات هؤلاء وعبر الثقافة العربية والاسلامية ، قضية وطنية وقومية. وقد تنامت بشكل خاص في النصف الاول من القرن التاسع عشر، جهود التعرف على الثقافة العربية والاسلامية التي اصبحت داخل دائرة الاهتمامات التاريخية بالمجر .

رومانسية الشرق:

ـ هل كان لسحر الشرق ورومانسيته تأثير ايجابي على جهود المجريين للتعرف على الادب العربي ؟

* بالفعل، فقد ساعدت الظروف التاريخية في اوروبا في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر على سيادة النزعة الرومانسية في الادب. وفي المجر، تحول المجريون عن الكلاسيكية المقلدة للحضارة اليونانية اللاتينية واتجهوا الى الماضي القومي والعصور الوسطى والشعر الشعبي. وبحث المجريون عن اصول الرومانسية وجذورها، مما ادى الى اكتشافهم العلاقة مع الشرق . واصبح العالم الشرقي الذي كان غير معروف باعثاً نشيطاً على الاهتمام بالاصول القومية. وقد برزت الافكار الاخرى للرومانسية الاهتمام بالدرجة الاولى بموضوعات الشرق. وعلى سبيل المثال فان الوجدانية قد صورت هيئة المرأة العاطفية وذلك على أسس انماط شرقية . وقد بحثت الحرية الرومانسية كمثال لها عن الانسان الطبيعي بالشرق والذي لم تفسده الحضارة. في الوقت ذاته ربطت الصوفية الرومانسية بالشرق . وفي اسلوبهم الادبي اغرموا باستخدام الاساليب الشرقية المعتمدة على الالفاظ المزهرة الطنانة وعلى الوصف المتباين الالوان. وشغفت الرومانسية بتلك النزعات الاخلاقية التعليمية التي كانت تغلب على الآداب الشرقية. وفتش بشغف كبير دعاة الرومانسية عن النوادر والغرائب، وهكذا ادى اشتغالهم بالشرق الى مردودات جدية لموضوعات وافكار ادت الى اثراء آدابهم الخاصة .

الى ذلك، ولما كان المجريون قد اعلنوا انتماءهم الى الاصول الشرقية فقد ساد استخدام كناية «شعب الشرق»، ولذلك كان الاستشراق امراً طبيعياً منذ القرن الثامن عشر في المجر مثلما هو الحال في الغرب. وشكل هذا نوعاً من البحث عن الذات بالنسبة للامة المجرية، اذ انه الى جانب الاصول الشرقية للمجريين ، فقد ربطتهم بالعالم الشرقي ايضاً بعض الحقائق مثل: الفنون الشعبية ـ بعض السمات الشرقية للموسيقى ـ بعض الاشكال التي تعتبر شرقية والمحببة في الآداب والتراث الشعبي. واتسمت هذه الفنون بقدر كبير من الرومانسية انجذب اليها المجريون.

ترجمة عن ترجمة

ـ ما الذي ميّز الاستشراق المجري، وما هي اهم الاعمال الادبية العربية التي نالت اهتمام المجريين ؟

* نستطيع القول ان اهم الملامح التي ميزت الاستشراق المجري خلال تلك الفترة التاريخية هي ان مصادره المادية لم تكن بالدرجة الاولى من المنابع الاصلية، ولكنه اعتمد بالاساس على تراجم ومؤلفات المستشرقين

الالمان ثم الفرنسيين والانجليز لاحقاً. وقد اقتبسوا منهم الكثير من الاعمال او قاموا بتعريبها .

لذا لم يكن من قبيل الصدفة ان يكون أثر «الف ليلة وليلة» اكثر فعالية في المجر. فلقد ظهرت الترجمة الالمانية فقط في عام ١٨٢٥، غير انه بدأت تظهر بانتظام منذ عام ١٨٢٩ ترجمتها المجرية، والتي شارك فيها فورشمارتي احد كبار الشعراء المجريين. غير ان «الف ليلة وليلة» ظهرت قبل ذلك مبكراً في الادب المجري في أحد قصصه وهي عن التاجر بطل القصة الذي اعتقد انه اكثر ذكاء وفطنة عن بقية النساء الى ان قامت اخيراً امرأة بالتغلب على افكاره.

ومن الموضوعات الشرقية المميزة ايضاً القصة الغنائية الشعبية المسماة «العربي والقاتل» وهي التي تصور بشكل لا مثيل له تقاليد الضيافة العربية. وتحكي قصة البدوي الذي اقرى ضيفه وفق تقاليد الضيافة، وظهر ان ذلك الضيف هو قاتل لابنه، لكنه استمر في ضيافته ولم يؤذه طالما تمتع بقدسية الضيافة .

ولم يكن فورشمارتي مترجماً لألف ليلة وليلة فقط، بل انه وقع بنفسه تحت تأثيرها بالكامل، اذ استعمل عناصرها الاساسية في قرض اشعاره . وفي أشهر دراماياته «تشونجور وتونده» استغل في مضمونها الفكري ثلاثة هائمين: التاجر الجوال والامير والعالم. وترجع اشكال شخصياته الى «الف ليلة وليلة» نفسها. فسفينة التاجر الجوال تغرق وتتشتت جيوش الامير ويدفع الشك العالم الى الجنون ، معلناً بذلك بان كفاح الانسان غير واضح الاهداف وبدون فائدة .

اثيوبيكا

وبصرف النظر عن «الف ليلة وليلة» فان القصة يمكن ان تعتبر من احدث الالوان الادبية المشهورة. وهي تنبع من الترجمات ومن الاعمال الاصيلة ايضاً. ونذكر على سبيل المثال فقط ترجمات يوجيف بايظا الناقد الادبي المشهور الذي ترجم رواية ايرفنغ واشنطن المسماة «وردة قصر الحمراء» والتي هي ليست من مؤلفات كاتب شرقي، غير ان موضوعها يرتبط بعرب المغرب في الاندلس. ومن بين صفوف مؤلفي الروائع الاصلية احد اكبر الكتّاب الرومانسيين في المجر، الذي يقف بجانب والترسكوت على مستوى الادب العالمي . ويشكل احد مؤلفاته موضوعاً شرقياً ، أي «الفتاة البدوية» وتتناول قصة غرام مفجع (أشبه بقصة «مجنون ليل»).

ومن بين الروايات الادبية ذات الوشائج العربية نذكر «اثيوبيكا» التي كتبها هيليو دوروس، ورغم انها تتناول موضوعاً قديماً فانها ترتبط مكانياً بمصر، وهي مترجمة عن الالمانية وقد خلفت أثراً كبيراً على الادب المجري .

وأول اشعار عربية ترجمت الى المجرية كانت في القرن الثامن عشر وقام بها يانوش لاكوش ، غير انها لم تتم من الاصل العربي بل كانت من المنتخبات اللاتينية التي جمعها الانجليزي وليام جونز، والتي وجهت الانظار في اوروبا لاول مرة الى الشعر الشرقي .

بينما قام يانوش ريبيتسكي الذي يتقن العربية بمهارة، بترجمة العديد من الاشعار العربية الى المجرية ، ووضعها في القالب الشعري معتمداً نصوصها الاصلية. ومما يميز معرفته اللغوية انه بمناسبة افتتاح قاعة للصور في عام ١٨٤٦ قام بالترحيب بحاكم البلاد الامير يوجيف في ثوب قصيدة عربية .

بينما قام اللغوي الشهير بال هونفالفي بترجمة حكايات لقمان عام ١٨٤٠ بينما قام جابور فابيان في عام ١٨٢٥ بترجمة لأقوال عربية. ونشر يوجيف يونوري عام ١٨٣٤ مجموعة من الامثال العربية. وهذا النوع من الضروب الادبية يلقى القبول المناسب بين الحكم الشعبية التي تغني الادب المجري . ولن تكتمل الصورة المعطاة عن الترجمات الادبية ما لم نذكر اولى الترجمات المجرية للقرآن التي نقلت عام ١٨٣١

عن اللاتينية الى المجرية. كما ترجمت اطروحة ألمانية عام ١٨١١ كانت عن حياة النبي محمد(ﷺ).

اجواء مصرية

ــ هل اهتم المستشرقون المجريون خلال ترجمتهم للاداب العربية او تأثرهم بها بنقل اجواء بلد عربي معين لتجسيد صورة الشرق ؟

* باستعراض مواقع واماكن الاحداث ومواضيع المؤلفات الادبية التي ظهرت مترجمة او مقتبسة يمكننا ان نقرر بانها تتضمن نقلاً لاحداث تقع في بلدان عربية مختلفة، وخاصة مصر . ففي اواخر القرن الثامن عشر قام الشاعر المجري الكبير تشوكوناي بالترجمة المجرية لنصف الاوبرا الشهيرة «الناي السحري» والتي تجري احداثها في مصر القديمة ، وتقدم شعبيتها النموذج الامثل للاهتمام الاوروبي بمصر .

وفي احدى قصص يوكاي اكبر الكتاب الروائيين المجريين في ذلك القرن، والمسماة «الوردة المصرية» تجري الاحداث في مصر وذلك قبل الفي عام. وتظهر آثار الاستشراق قوية لدى بيترفايدا الذي كتب رواية «تمثال ممنون» وهي ذات موضوع مصري ، وظهرت الى الوجود عام ١٨٣٦ . وفي رواية اخرى له يتناول فايدا احداثاً متعلقة بصلاح الدين الايوبي . وفي عام ١٨٤٨ تظهر رواية كاروي اوبيرنيك المسماة «الملاك المذبوح» والتي تجري احداثها في مصر ايضاً.

وقد احتلت مصر المكانة البارزة المرموقة في كتب وصف الرحلات لدى ادباء الرومانسية . ومن أقدم تلك الرحلات ، تلك الرحلة التي قام بها في عام ١٦١٣ تاماش تلك الرحلة التي قام بها في عام ١٦١٣ تاماش بورشوش الذي كان سفيراً للامير الترانسلفاني جابور باتوري الى الباب العالي ، وقد زار مصر ايضاً . كما كان فرنتس توت دبلوماسياً في القسطنطينية عندما زار مصر عام ١٧٧١ . وخلاله بزغت لاول مرة فكرة بناء قناة السويس وهو الذي اطلع السلطان العثماني عليها. وقد تعرف رحالة مجري آخر عام ١٨٤٥ على الحوذي السابق لمحمد علي باشا في الاسكندرية ، وكان مجري الاصل ويتحدث بسبع لغات . وقد احتلت الاسكندرية ضمن مصر المكانة الاكثر شعبية والمحببة بين جمهور القراء المجريين ، ولذلك ترجم فورشمارتي عام ١٨٢٨ رحلة جيمس ادوارد الى الاسكندرية، والتي كانت قد ظهرت في الاصل في مجلة المانية.

واذا تناولنا كتب الرحلات المهتمة بمصر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والصادرة باللغة المجرية نلمس وجود علاقات وثيقة بينهما مثل الحال اليوم .

الحرب والعزلة

ــ عاشت المجر منذ مطلع القرن العشرين وحتى منتصفه فترة من العزلة عن الآداب العربية، فما هو السبب في ذلك، وكيف حافظت المجر على اهتمامها بالادب العربي خلال تلك الفترة ؟

* لقد تأثرت المجر بكارثة الحرب العالمية الاولى وتقسيم اوروبا (ومن ضمنها المجر) الى وحدات صغيرة. واضطرت الدولة التي قامت على حطام الامبراطورية النمساوية المجرية الى الالتفات نحو الداخل. . ولعله ليس من المبالغة الاقرار بان الاهتمام الموجه بالشرق قد انعدم وانه ابتعد كثيراً عن اوروبا ايضاً. ان هذه العزلة تظهر في تقبل بعض الافكار الغربية ايضاً، والتي عملت على الحد من تقبل مفاهيم الادب العالمي .

والفكرة الاساسية لهذا التفكير هو ان الادب العالمي ليس حاصل الآداب القومية بل هو ذلك الادب الذي لا

يخص احد الشعوب بل الذي يعني شيئاً لجميع شعوب العالم. وهكذا فان آداب الشعوب الشرقية القديمة والحديثة لا تنتمي الى محيط ذلك المفهوم، اذ من العبث تواجد قيمها، فهي لم تؤثر على الآداب الغربية ولم تخط نحو الادب العالمي ولم تشكل جزءاً من التراث المشترك للانسانية. ويستثنى من ذلك أدب العرب ، وذلك لان مؤلفاتهم يمكن قراءتها مترجمة ولأن آثارها تسهم في نشأة الاداب الغربية وتشكلها. وفي الجانب الآخر فان تلك الآداب لا تشكل دائرة ثقافية منفصلة، بل انها تعتبر متابعة لما يسمى «بالثقافة السحرية» والتي من رموزها الكهف ، المكان الدائم لعالم حكايات الف ليلة وليلة. ومن الواضح انه لا يمكن الحفاظ على التضييق المصطنع للادب العالمي .

ان التغيرات التي حدثت عقب الحرب العالمية الثانية قد عملت على الانعزال داخل اوروبا اولاً ، واتاحت الامكانية للتعرف القريب على العالم الثالث والى انشاء علاقات ثقافية الى جانب العلاقات الاقتصادية مع هذا العالم . وقد اصبح ذلك ممكناً عقب عام ١٩٥٦ فيما يتعلق بالدول العربية .

المستشرق «جرمانوس»

لا بد من الاشارة هنا الى المستشرق المجري المرموق عبدالكريم جرمانوس الذي اعتنق الاسلام في الثلاثينات، ثم ادى فريضة الحج ، وقد قام لسنوات طويلة كمؤسسة ذات فرد واحد على خدمة نشر وجلب الشعبية للثقافة العربية في المجر. وقد ربطته وشائج الصداقة الوثيقة مع ابرز الكتاب والشعراء العرب، ومن بينهم نجيب محفوظ . وقد اتاحت له سفرياته المتكررة للدول العربية المختلفة وبصفة خاصة لمصر فرصة ذلك، وشرفه العالم العربي بالعضوية في معظم مجامع اللغة العربية به .

وتتمثل مؤلفات جرمانوس القيمة بكتبه التي تناولت اسفاره الى العالم العربي والتي عن طريقها عرف القارىء المجري بما يخفى عليه من معرفة بالشرق ، العربي ، وقد قام جرمانوس بكتابة تاريخ الادب العربي باللغة المجرية ، كما اعد منتخبات للشعر العربي، وشجع حركة الترجمة الفنية لروائع الادب العربي .

ترجمات معاصرة

ـ ومن هم ابرز الادباء العرب الذين اهتم بهم المترجمون والمستشرقون المجريون خلال النصف الثاني من القرن الحالي ؟

* لقد اتجه الاهتمام بالدرجة الاولى الى كبار الكتاب المصريين ، امثال محمود تيمور وطه حسين وتوفيق الحكيم وعبدالرحمن الشرقاوي ؛ اذ ترجم المستشرقون العديد من قصصهم ومن بينها «الايام» عام ١٩٦٢ . والمثير للاهتمام ان نجيب محفوظ الذي لم تتركز عليه الاضواء لم ترد أي من قصصه في المجموعة القصصية التي نشرت في عام ١٩٦٠ غير ان جرمانوس قام عام ١٩٦٢ بنشر مؤلفه عن تاريخ الادب العربي منذ البداية وحتى ذلك الوقت، ولم يقم فقط بالتعريف في مؤلفه بنجيب محفوظ ، بل انه قدم ايضاً بعض تفاصيل من روايته «زقاق المدق». والطريف ان جرمانوس قد ترجم كلمة المدق الى المجرية، وبذلك نقل الصورة الملموسة لعنوان الرواية والذي تضمن من ناحية المحتوى التعبير الاكثر صدقاً عن ترجمة العنوان في الطبعة الانجليزية .

وفي عام ١٩٦٥ ظهرت ترجمة «بداية ونهاية» في ثلاثة آلاف نسخة نفدت بسرعة. وكانت الدراسة الملحقة بالرواية تناقش انتاج نجيب محفوظ مركزة ثقلها بالدرجة الاولى على حياة الطبقة البرجوازية الصغيرة التي نقلت الرواية صورة صادقة وحية لها، وعلى حياة اهم الطبقات الاجتماعية. والى جانب التعبير المبسط فانها تعترف بان محفوظ ليس فقط اكبر الكتاب المصريين بل ومن اكبر الكتاب العرب. وكان الخطأ

الوحيد المنسوب الى المؤلف هو مقالاته في ذكر التفاصيل النقدية التي شكلت عبئاً على الرواية وعلى القارىء.

وفي عام ١٩٧٤ ظهرت مجموعة قصصية لكتاب اليوم، وقد شملت قصتين لنجيب محفوظ هما «شهر العسل» و«تحت المظلة». وقد استكملت تلك المجموعة ترجمة حياة نجيب محفوظ وتقديره، اذ انها قررت ان نجيب محفوظ هو من أشهر الكتاب المصريين. وقد ضمت المجموعة الى جانب نجيب محفوظ اسماء لامعة في الادب العربي مثل الشرقاوي ويحيى حقي ومصطفى محمود ويوسف ادريس. وكان عدد النسخ المطبوعة من تلك المجموعة ٤٥٠٠ نسخة، لكن الطلب تجاوز هذا العدد بكثير.

شعبية نجيب محفوظ

ـ في رأيك، ما هي اسباب نجاح اعمال نجيب محفوظ في المجر؟

* يرجع نجاح شعبية نجيب محفوظ في المجر الى عدة اسباب، منها اننا نجد فيها الصورة الصادقة لعالم بعيد والذي ابدع نجيب محفوظ بتصويره. وفي القصص المترجمة الى المجرية يكتشف القارىء المجري بعض السمات التي تندمج جيداً ـ بالنسبة للكثيرين ـ فقط في الصورة الشرقية التي قد حددتها حكايات «الف ليلة وليلة» واعتقد بان السمات المصيرية العفوية التي تظهر في روايات وقصص نجيب محفوظ تذكرنا بمصير شخصيات ذات ادوار مصيرية في «الف ليلة وليلة». ولا يمكننا ان نتجاهل مدى شعبية نجيب محفوظ بالمجر اذا لم نذكر ايضاً ان مؤلفات نجيب محفوظ هي جزء مهم من المادة الدراسية لطلاب قسم اللغة العربية بجامعة بودابست. وعلى سبيل المثال فان آخر ما يقرأه طلابنا هو «ثرثرة فوق النيل»، وهي الرواية التي لقيت استحسانهم جميعاً. ويجب الا نتناسى ايضاً ان العديد من طلابنا قد اختار لموضوع اطروحته ادب نجيب محفوظ وذلك اعتباراً من بداية الستينات.

اوليفيه كاريه :

للاستشراق ايجابيات ومزايا ولكن ...!

يجسد اوليفيه كاريه حالة استثنائية ضمن دائرة الاستشراق الفرنسي المعاصر لاسباب كثيرة تعود في معظمها لمواقفه السياسية المتميزة واهتمامه الجدّي بالقضية الفلسطينية.

كاريه من مواليد باريس (١٩٣٥) ـ نال دكتوراه الدولة عام ١٩٧٧ وكان عنوان رسالته «المشروعية الاسلامية لاشكال الاشتراكية العربية»، قبل ذلك ناقش رسالة دكتوراه عن «إبن‌خلدون» باشراف المستشرق المعروف «روجيه ارنالديز».

يعمل حالياً كمدير أبحاث في مركز البحوث والدراسات العالمية، ومعهد الدراسات العليا في قسم العلوم الاجتماعية وكذلك في جامعة السوربون الجديدة الثالثة، حيث يدرس مادة «سسيولوجية الاسلام» له ثمانية مؤلفات تتناول العالمين العربي والاسلامي. هنا حوار معه يتناول القضايا التي تهم الاستشراق والمستشرقين.

■ ثمة من يدعي ان الاستشراق عامة ـ والأوربي خاصة ساهم في نهضة العرب القائمة اليوم.. ما رأيك ؟!.

■ قبل ان أجيب بشكل مباشر، أود ان اوضح ان ثمة صعوبة في البحث عن كلمة الشرق. لا اريد الاعتراض على كلمات «الاستشراق» و«المستشرقين» اللتين ندد بهما أنور عبدالملك خلال عقد الخمسينات، ثم تابعه أدوار سعيد أواخر السبعينات، وكذلك فعل بعض المؤرخين أمثال كلود كاهن وغيرهم ممن افترضوا عدم وجود استشراق بالشكل الذي كان يتحدث عنه المستشرقون في الماضي، أي علماء من الغرب يتناولون الشرق. الكلام على الاستشراق، او على علم من العلوم الانسانية التي تدرس أوضاع الشرق، كلام واحد، يعاني الباحثون الذين يعدون دراسات تتناول الشرق صعوبات للاحتفاظ بمواقف فكرية مستقلة.

إن الضغوطات التي كانت تمارس خلال الفترة الاستعمارية تمارس اليوم بطرق مختلفة. الخطر يأتي من الصحفيين الذين يعدون «ملفات» لبعض الوكالات الاعلامية، ويحاولون تحليل بعض الظواهر وفقاً لما تريده الصحيفة التي يقدمون لها هذه الملفات او الدراسات!

أما اسباب «النهضة العربية» فاعتقد ان اسبابها يعود بصورة رئيسة الى ان كثيراً من الناس في هذه المجتمعات شعروا انهم ارغموا على ان يغيّروا نمط حياتهم من أجل الحصول على تنمية اقتصادية وتقدم ما.

ولا شك ان للاستشراق الغربي الكلاسيكي ايجابيات ومزايا، حيث توجد أبحاث مهمة، ودراسات علمية للمخطوطات والنصوص الكبرى، حول القرآن والفكر

الاسلامي . وكذلك ثمة دراسات للمستشرقين حول المجتمعات العربية والاسلامية . . هنا ينبغي ان نلغي كلمة الاستشراق من هذه الدراسات لانها تدرس هذه المجتمعات اعتماداً على مناهج محددة كعلم الاجتماع وغيره .

■ ثمة من يعتقد ان تزايد الاهتمام بالعالمين العربي والاسلامي يعود الى تعاظم شأن المنطقة بسبب النفط والثروات الطبيعية . . . رأيك ؟

■ لا انكر هذا، غير ان ثمة جوانب اخرى بالغة العدوانية، الاسلام دين قائم ومستمر، ولذلك لا بد من تفاهم حقيقي معه. لقد اصبحت الكنيسة الكاثوليكية وكذلك الكنائس البروتستانية تقرّ منذ بعض الوقت بان الانسان غير المسيحي، سواء اكان مسلماً أم يهودياً . . . الخ انما هو مواطن صادق ويمتلك طريقة في التقرب الى الله» وهذا الموقف جديد فعلاً . إلاّ ان الكثير من المسيحين لا يرتضون به على المستوى الفعلي . وهذا ما يكمن وراء صدور مطبوعات معادية للاسلام تنال شهرة تبعث على القلق . وتعاظم الاهتمام بالعالمين العربي والاسلامي يعود لاسباب ستراتيجية - بسبب موقعه واقترابه من الاتحاد السوفياتي، والسبب الذي ذكرته - النفط والثروات الطبيعية - له اهميته ضمن مصالح الغرب المتشابكة.

■ تتراوح اهتماماتك بين العالمين العربي والاسلامي ، واهتممت كثيراً بالقضية الفلسطينية حتى انك ترجمت أشعار محمود درويش الى الفرنسية ، هل يمكن ان توضح أبعاد هذا الاهتمام ؟

■ إنني بالاساس اجتماعي ، أهدف معرفة المزيد عن الشعوب ، وبالتالي فإنني اهتم بالاديان واعمل على دراستها دراسة مقارنة ، وكنت منذ صباي على صلة وطيدة بالمسلمين ، إذ عشت طفولتي في المغرب . ثم ذهبت الى مصر ، وعرفت مأساة الشعب الجزائري ، وكنت، ضد الحرب الجزائرية ، ولم أساهم فيها، لكن اغلب أبناء جيلي تورطوا في هذه الحرب التي كانوا يشبهونها بالحرب الصليبية، وكانت من الاسباب التي دفعت الكثيرين الى محاولة فهم تاريخ العرب والمسلمين .

كان الكثير من الفرنسيين ضد الحرب الجزائرية ، وكنت ممن يقول ان الجزائر جزائرية وليست فرنسية كما كان يقال رسمياً ، والواقع ان الرأي العام الفرنسي كان منقسماً في تلك الفترة الى تيارين . بعد ذلك درست اللغة العربية . وكان ذهني مشغولاً بالسؤال الآتي : ماهو الاسلام ؟ وعندما ذهبت الى دمشق (٦٩ - ١٩٧٠) لأطور معرفتي باللغة العربية في المعهد الفرنسي للدراسات العربية ، كانت الحرب مع «اسرائيل» اندلعت منذ ١٩٦٧ ، وكان التيار السائد في فرنسا متعاطفاً مع «اسرائيل» ومعادياً للعرب والمسلمين . وقد حاولت مع مجموعة من المستشرقين ، كان أبرزهم مكسيم رودنسون ، ان نوضح الموقف العربي .

وفي دمشق اطلعت على أشعار محمود درويش وغيره من شعراء فلسطين ، وفي بيروت التقيت بمجموعة من المناضلين كان اهمهم الروائي غسان كنفاني ، الذي اغتيل فيما بعد ، وقد رأيت في قصائد درويش العذوبة والسلاسة فعزمت على ترجمتها الى الفرنسية لاطلاع أبناء شعبي عليها وقد صدرت الترجمة فعلاً (دار سيرف ١٩٧٠) ، كما ألفّت كتباً عن المقاومة الفلسطينية وسعيت لالقاء محاضرات عن القضية الفلسطينية ، ولم ينقطع اهتمامي بالاسلام . وادهشني ان النصوص الفكرية للفلسطينيين والمقاومة الفلسطينية كانت تدور حول العروبة والقومية العربية، وان الحركة تسعى ان تكون علمانية.

■ لقد درست ابن خلدون في رسالة جامعية ، لم تنشر

لحد الآن ، فهل يمكن ان توجز لنا أهميته؟

■لابن خلدون اهمية بارزة في التاريخ الاجتماعي الانساني، فلا غرابة ان تترجم اعماله الى عدة لغات بينها الفرنسية (دارسندباد) ، فابن خلدون محلل اجتماعي من طراز جيد ، وهو لا يكتفي بالتحليل، بل يضيف بعض الاحكام والآراء من تحليله الخاص ، استناداً الى الاجتهاد الاسلامي وعلم الاخلاق الطبيعي.

المعروف ان العلماء المسلمين استندوا الى افكار علماء الاجتماع الفرنسيين في القرن التاسع عشر ، وخاصة (دوركهايم) ، فكانت وجهة النظر الاوربية تسيطر على رؤية وتحليل المجتمعات ـ غير الاوربية ـ انطلاقاً من نماذج المجتمعات الاوربية. وكانت النتيجة من خلال وجهة النظر السلبية ـ الى جانب النقاط الايجابية ، ان فكرة (التحديث) تعني (التعريب) في جميع الميادين. والمؤسف ان بعض العلماء العرب والمسلمين لا يعرفون عن ابن خلدون سوى انه أحد رواد علماء الاجتماع الاوربيين ! وهم في هذا يتساوون مع بعض المستشرقين الذين يتناسون إيمان ابن خلدون بالاسلام . والفكر الخلدوني يقيّم العمران والتنمية المادية وتطور الحضارة والاهمية الاساسية والخاصة بالمجتمع العربي والتكافل حسب ما يسمى بالعصبية، واهمية الوازع باعتباره رقابة اجتماعية وقوة قسرية في يد السلطة السياسية ، والاهمية الاولية للسلطة السياسية او للملك، المدعم دينياً ، ممّا اثبت تاريخياً ، ايجابية السياسة الداعية لمشروعية السلطة هذه المفاهيم يمكننا ان نطبقها اليوم لتحليل المجتمع العربي .

أما بشأن رسالتي الجامعية الخاصة بابن خلدون ، فإنها تحتاج الى مراجعة ، وتصحيح بعض الاخطاء التي ارتكبتها، والتي نبهني اليها بعض الزملاء في نقدهم لها ، وكذلك لا بد ان تتم المراجعة في ضوء الدراسات التي صدرت عن ابن خلدون في العالم العربي وغيره في السنوات التي اعقبت مناقشة الرسالة.

■ نعود الى الاستشراق : ثمة نغمة تتردد وهي ان دوائر الاستخبارات الغربية تنتفع كثيراً بدراسات المستشرقين. . . رأيك ؟

■ في الولايات المتحدة ، ثمة صلة بين الجامعات والسي . اي . اي . وهناك مؤسسات تمول وتقدم القروض والتسهيلات . . مثل هذا الامر يزعجني كثيراً . . في فرنسا ثمة محاولات للاحتذاء بالنموذج الامريكي السيء . . أي تسهيلات عمل ورحلات لمناطق الدراسة لقاء اعداد دراسات او معلومات . .

بالنسبة لي شخصياً انا اتجه للاستشراق كما افهمه . . الاستشراق الصافي، البعيد عن العقلية الاستعمارية . . انني ارفض أي عمل دعائي لا للغرب ولا للشرق !

■ في حالة رغبتك باتخاذ مواقف مستقلة، ألا تتوقع ضغوطات ومشكلات ؟

■ نعم بالتأكيد !

ثمة حملة ضدي في هذا الاتجاه ، سأروي لك حكاية طريفة :

كتبت مرة تعليقاً ارسلته لجريدة «اللوموند» رداً على أخطاء تاريخية نشرت في مقالات كتبها جان بيير برونسيل هوغوز. . اتدري ماذا حصل ؟

لم تنشر رسالتي ، وبعد فترة تلقيت رسالة من الشخص المقصود ، ليقول لي باسلوب ردىء ، انها قضية اسلوب فقط ، واختتم رسالته بإنه يعتذر عن النشر لان الموضوع عولج كثيراً !

وعندما صدر أحد كتبي عن (دار غاليمار) ارسلت نسخة منه الى صديقي ايريك رولو في الجريدة نفسها،

مصحوبة برسالة له ، وكان رولو غائباً عن الصحيفة، وعندما عاد لم يجد سوى رسالتي !! أما الكتاب فقد اختفى . ثم علمت ان احدهم سرقه ليكتب عني، فيما بعد ـ مقالة مشحونة بالشتائم!! وعرفت ايضاً ان (پول بالطا) كتب مقالة عني نشرت بعد حذف الفقرات الاكثر تعاطفاً مع الكتاب ، وذلك في آخر لحظة قبل نشر المقالة !

من العقبات الاخرى انني أعاني من صعوبات من الناشرين ، حيث يعتبرون كتبي «حساسة» فيعتذرون عن المجازفة بطبعها!!



الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق



46. Compare to ibn Sina and Andreas, above, 25-27.
47. Lewis, The Allegory of Love, 29.
48. Compare to ibn Hazm and Andreas, above 30-32.
49. See Dobb, op. cit., 150.
50. Bernard, op. cit., 134.
51. Andreas, op. cit., 109.
52. Abbas ibn al-Ahnaf, Dwan al-Abbas ibn-Ahnaf (Kahira: Dar al-Katib al-Misre. 1954), 60.
53. Majnoon Oayla, op. cit., 50.
54. Ibn al-Jouziah, op. cit., 191.
55. Ibid., 193.
56. Bernard, op. cit., 53.
57. Ibn Sina, op. cit., 218.
58. Ibid., 214. For the same view see ibn al-Jouziah, op. cit., 63-76. See also ibn al-Dabbahg, Masharic Anwar al-Kutub (Beirut: Sadir, 1959), 97.
59. Andreas, op. cit., 106.
60. Ibid., 184.
61. D.S. Brewer, op. cit., 463.
62. Leonora Leet Brodwin, Elizabethan Love Tragedy (London: University of London Press, 1972), 5.
63. Abu al-Tyyib al-Mutanabi, Diwan al-Mutanabi (Misr: al-Trjariah, 1938), vol. 3, 429.





✳ Footnotes

1. C.S. Lewis, **The Allegory of Love,** (London. 1953) 2-5. 1-7.
2. **William Dodd, Courtly Love In Chaucer and Gower** (Harvard Studies in English, 1959), 15.
3. See H.A. Gibb, **Arabic Literature (Oxford: at the Clarendon Press, 1963). See also Irfan Shahid, op. cit., 657-670; Ihsan R. Abbas, Tarikh al-Adab al-Andalusi: As al-Tawaif wal-Murabiteen** (Beirut: Dar al- Thakafa, 1962), 33-45.
4. Abu al-Hassan al-Masudi; **Muruj al-Dhahab** (Kahira: A. Zhar, n.d.), 202-204.
5. Gustave Grunebaum, "Avicienna's Risala and Courtly Love," **Journal of Near East Studies**, XI (1952), 235.
6. Abu Ali ibn Sina, "A Treatise on Love," tr. Emil Fachenheim, **Medieval Studies** VII (1945), 208-28.
7. **William A Neilson, The Origins and Sources of the (Pseudo Chaucerian) Court of Love Boston: Gin and Company, 1999). 190.**
8. **Andreas Capellanus** The Art of Courtly Love, (New York, 1947), 27.
9. **Ibn Sina, op. cit., 212.**
10. **Andreas, op. cit.,** 29-32.
11. **Ibn Sina, op. cit.,** 139.
12. Ibn Sina, **op. cit.,** 139.
13. **Andreas, op. cit.,** 122.
14. **Andreas, op. cit.,** 122.
15. **Ibn Sina, op. cit.,** 216.
16. **Andreas, op. cit.,** 13.
17. **Andreas, op. cit.,** 172.
18. **Ibn Hazm, op. cit.,** 21. Translations from ibn Hazm are based on A.J. Arberry, **The Ring of the Dove,** tr., (London: Luface and Company, Ltd., 1953), and on A.R. Nykl, tr., **The Dove's Neck-Ring** (Paris: Geuther, 1931).
19. Ibn Kiyyim al-Jouziah, **Routhat al-Muhibbeen wa-Nuzhat al-Ushaq (Beirut: Malik Sad's n.d.), 193.**
20. **F.X. Newman, ed., The Meaning of Courtly Love** (Albany: State University of New York, 1963), VII. (A collection of papers by medievalists, read at a confrence sponsored by the Centre for Medieval and Marly Renaissance Studies of the State University of New York in 1967).
21. A.J. Denomy, "Fin Amors: The Pure Love of the Troubadours, Its Amorality and Possible Sources," **Medieval Studies,** VII (1945), 175.
22. A. Kinany, **The Development of Gazal in Arabic Literature** (Damascus: The Syrian University Printing House, 1950), 262-69.
23. Quoted in Denomy, **op. cit.,** 140.
24. **Ibid.,** 165.
25. Bernard de Ventadorn, **The Songs of Bernard** (Chapil Hill: The University of North California Press, 1962), GE.
26. Abu Muhammad al-Sarraj, **Masari al-Ushaq Dar** Beirut, 1958), 311.
27. Jamil ibn Muammar, **Diwan Jamil Buthiana** (Beirut: Sadir, 1953), 151.
28. Muhammad abu Bakir, **Kitab al-Zahrah** (Beirut: Yaso-iyyia, 1932), 71.
29. Lewis, **The Allegory of Love,** 29-30.
30. Ibn al-Sarraj, **op. cit.,** 153.
31. See above, p. 13, n. 25.
32. Al-Asfahani. **op. cit.,** vol. S, 108.
33. Bernard de Ventadorn, **op. cit.,** 30.
34. Chaytor, **The Troubadours,** 75.
35. A.-Sarraj, **op. cit.,** vol. 2, 92-93.
36. J.F. Benton, "Clio and Vanus: An Historical View of Medieval Love," in Newman, **op. cit.,** 40.
37. Lewis, **The Allegory of Love,** 36.
38. Sadiq al-Athum **Fi Al-Habb Wal-Hobb al-Udri** (Beirut: Nizar Kubbain, 1968), 108-190.
39. Taha Husian, **Hadeeth al-Arbia** (Misr: Dar al-Maarifa, 1925), vol. 2 238. See also, A.A al-Jiwari, **Al-Habb al Udri** (Dar al-Kitab al-Arabi bimisr, 1947), 35.
40. Lewis, **op. cit.,** 162.
41. Lewis, in Shoeck, **op. cit.,** 16-33. For similar view see Dodd, **op. cit.,** 129-207; T. Kirby, **Chaucer's Troilus: A Study in Courtly Love** (Gloucester, Mass: Peter Smith, 1958), 121-246; Muscatine, **op. cit.,** Karl Young "Chaucer's Troilus and Criseyde' as Romance," **PMLA LIII** (1938), 38-63. Denomy in Shoeck, **op. cit.,** 147-160, D.S. Brewer, "Love and Marriage in Chaucer's Poetry," **Modern Language Review, XIX** (1954), 461-64. A different view stated by Robertson considers Chaucer's "Troiluse and Criseyde" a tale of passionate love set against a background of Boethian philosophy. See D.W. Robertson, **A Preface to Chaucer** (Princeton: University Press, 1962), 472.
42. See above, 27-33.
43. Geoffrey Chaucer, **The Book of Troilus and Criseyde,** ed. R.K. Root (Princeton: Princeton University Press, 1926). All the Chaucerian poetic refernces are taken from this source.
44. Kirby, **op. cit.,** 211.
45. R.K. Root, **The Poetry of Chaucer; A Guide to its Study and Appreciation** (Glouceter, Mass: Peter Smith, 1959) 112.

I know well that reasons and arguments I can show my lady. For no man can, or dares, oppose Love, since Love conquers all creatures and forces me to love her. He could do the same to her in a short time.[56]

The Arabs state the same doctrine and belive that love has an irresitsible power pervading all things. The first section of ibn Sina's "Treatise of Love" is titled: "On the power of Love as pervading all beings." Then ibn Sina proceeds to write:

It is a necessary outcome of His wisdom and the excellence of Nis goverance to plant into everything the general principle of love.[57]

Later ibn Sina concludes:

In all beings, therefore, love is either the cause of their being, or being and love are identical in them. It is evident that no being is devoid of love. and this it was our intention to show.[58]

Courtly love, whose nature and characteristics we kown, is known to be an extramarital love. It is in every incident — Provencal, Chaucerian, or Arabic — incompatible with marriage. Andreas says: "We declare, and we hold as firmly established that love cannot exert its power between two people who are married to each other."[59] When he sets forth his rules for love, he gives priority to this point saying in his first rule: "Marriage is no real excuse for not loving."[60]

Chaucer in the story of Troiluse, never mentions marriage. This silence about marriage is justified by the fact "that Chaucer was writing in a tradition which did not associate love and marriage."[61]

The Arab poct-lovers that we know — Jamil: Majnoon Layla, Kuthiar Azza etc.., all of them celebrated women who were married, or, for some reason, were unattainble. "The mechanics of courtly love cannot operate without obstruction."[62]

As we have seen, the Western view of love held by the troubadours, Andreas, and Chaucer is similar to that held by the Arabs during the early Medieval Ages. To them all, love is sensual yet good and ennobling; extra-marital yet virtuous; physical yet spiritual. Those are the paradoxe of courtly love which make it regarded as quasi-religious by some people and adultreous by others. Our judgement here will be on behalf of love. Love is good, and those who criticize it are incapable of such a wonderful experience. Chaucer says:

"What is the sonne were, of kynde right,
Though that a man for feeblesse of his eyen
May nought endure on it to see for bright?"

(II, 860-63)

And the Arab poet says:

He, who has a bitter and sick taste, might find bitter even the sweetest water.[63]

lost.[49] The poet says: "Love is vertu," and,

> . . . in this world no lyves creature
> withouten love is worth, or may endure,
>
> (III, 13-14)

Bernard de Ventadorn assertrs the same notion saying that life without love is similar to death:

> He is indeed dead who does not feel
> in his heart any sweet feelings of love;
> and what is life worth without the virtue of love.[50]

Andreas Capellanuse, expresses the same idea regarding the value of love in making man worthy to live and enjoy life:

> For those who stay away from the- place
> of Love, live for themselves alone,
> and no one gets any profit from their life.
> They are looked upon as dead to the world.[51]

The Arab theorists as well as their poets stress this notion. They assert that love is virtue, life is unworthy without love, and those who stay away from the world of love are looked upon as dead, or just as pieces of rock, Ibn al-Ahnaf tells us that love is virtue and there is no shame in it:

> No shame in love, love is virtue,
> though it humbles the grand.[52]

Majnoon Layla tells us that life won't be worthy if you are not in love:

> There would be no worth in life without
> being in love.[53]

Ibn al-Jouziah writes:

> In order to be a human being, uoy have
> to be in love; otherwise you are worth nothing.[54]

The same writer presents lines of poetry written about the value of love for man:

> He is indeed a piece of rock who has never been in love.[55]

Love is good and ennobling. It gives meaning and worth to human life. Morever, love cannot be withstood, because it dominates all creatures and pervades all things. It is the law of nature and man cannot resist "the lawe of kynde." As Chaucer says:

> Forthy ensample taketh of this man,
> Ye wise, proude, and worthi folkes alle,
> To scornen Love, which that so soone kan
> The fredom of youre hertes to hym thralle;
> For evere it was and evere it shall byfalle,
> That love is he that alle thing may bynde,
> For may no man fordo the lawe of kynde,
>
> (I, 230-246)

Bernard asserts the irresistability of love and its pervading power:

"coveytise" as a vice. troilus "gan hirê faste in arms take," "and hire arm over hym she leyde." They began to talk "with kissing al that tale shoulde breke."

(III, 1200-1390)

"The poet's words," according to Kirby, "can leave no doubt in the reader's mind that he viewed their relationship, in part, as a sensual and physical one."(44) Yet, this relation-ship is not a vice. "Judged by the standard of courtly love, the relation now established between the lovers is ideal and noble."(45) That is because, as Chaucer thinks:

> .... Coveytise is vice,"
> And love is vertu though men hold it nyce.

(III, 1378-79)

The tone of recommending love and condemning "coveytise" and "voluptuous" can be found throughout the poem. Chaucer wishes bad luck to all those "besy wrecches" who are — like Midas — "ful of coveytise" and ignorant of true love (III, 1370-89). When Troilus suggested to Criseyde that they steal away from Tory, she replied that if they did so, people would accuse them of voluptuous lust and "cowarde drede." She said that people would think:

> That love ne drof you naught to done that dede,
> But lust voluptuous and coword derde.

(N, 1574-75)

To Chaucer, love is incompatible with voluptuousness. Criseyde did not enter the amour for "veyn delit," but for the "moral vertu" of Troilus. Troilus defended his love saying that he meant no "harm" or "vilenye," but only what will "sowen into goode." He commended himself to Criseyde through his avoidance of "poeplissh appetit", and through restraining his "delit" by "reason." All these ideas are in ful accordance with the courtly ideals.(46) Chaucer praisses highly this kind of love whith "wel kan led." To Chaucer, this love "is the source of all secular virtue."(47) It softens even the cruel hearts and makes the worthy people worthier:

> . . . loveth wel menth but gentilensse,
> And oft it hath the cruel herte apesed,
> And worthi folk maad worthier of name.

(I, 250-52)

Through love, Troilus became gracious to everyone. He grew in virtue and avoided all wickedness. He hated pride, envy and avarice, and he was the first in war "save Ector."(48)

In *the Troilus* Chaucer sets forth the twofold and inseparable characteristics of courtly love, i.e. the sensuality and the ennobling force. Moreover, Chaucer asserts that it is the normal condition for human beings to be in love,otherwise man would be

ethice."[37]

The attitude toward Udri love is similar in the modern Arab world. Some writers condemn it, and others justify it. One writer describes the Udri-lovers voluptuaries and narcissists,[38] while another says that the Udri-love is a chaste love which represents the ambitions of the people in the Arabian Desert to obtain the ideal in love which pute them above any sort of corruption.[39]

Now, it would be unjustifiable if I were to push my discussion further without introducing the greatest English Medieval figure, Geoffery Chaucer. Chaucer is regarded by his contemporaries as a poet of love. To Gower, Chaucer is "the poet of Venus," and to Deschamps, he is "the English god of Love."[40] The opinion prevailing among moder critics is similar. Most of them assert that the story of Troilus has been told in terms of courtly love ideas, as embodied in the poetry of the troubadours and in the work of Andreas Capellanus. Lewis tells us that Chaucer is a poet of courtly love. "Having preached it, and sung it, he would show the code put into action in the course of story."[41] In his treatment of love Chaucer emphasizes the notions essential to courtly love which we discussed.[42] So, to avoid repetition, we won't present Arabic parallels here unless needed.

Chaucerian love is physical and sensual, yet ennobling and elevating. He tells us that the woman's physical beauty is the cause of love. Crisyde's beauty surpasses every beauty in the world:

> Nas non so fair, for passynge every wight
> So aungelik was hir natif beaute,
> That lik a thing inmortal semed she,
> As doth an hevenyssh prefit creature,
> That down were sent in scornying of nature.
>
> (1, 100-105)[43]

Chaucer stresses the function of the eyes in arousing love:

> And upon cas bifel that thorugh a route
> His eye perceds, and so depe it wente,
> Til on Criseyde it smot, and ther it stente.
>
> (I, 271-73)

Then, seeing Criseyde, Troilus' heart began to spread and rise with desire and affection:

> And after that hir lokynge gan she lighte,
> That nevere thoughte hym seen so good a syghte
> And of hire look in him ther gan to quyken
> So gret desir and swiche affeccioun,
>
> (I, 293-96)

Chaucer admits the carnal relationship between the lovers, yet, he condemns

is to rest her hand on my heart to have some relief.[26]

Jamil - like Jaufer - swears that his relations with Buthiana have not gone beyond seeing and talking to her:

> I swear by God, nothing except seeing and talking happened between me and Buthiana neither kissing nor beyond (her dress).[27]

Majnoon Layla (Layla's madman, who was driven mad for love) — like Bernard — reproaches the ignorant people who think that his love is harmful, and he assures us that he had neither legitimate not illegitime physical relations with her:

> People fear that my love to Layla might be harmful, I — though blamed — have had neither legitimate nor illegitime thing from her.[28]

Chretien de Troyes, who lives at the court of the Countess of Champagne — herself an authority on all questions of courtly love — makes Lancelot come before Guinevere's bed, kneel, and adore her. When he goes out, he enters into a church to say his prayers.[29] A similar incident is related by an Arab Medival writer who tells us that a pair of lovers, after having been together — harmlessly — from the beginning of the night until the morning, rose up to pary.[30]

These testimonies which attempt to prove the chastity of courtly love, seem to be unsatisfactory for some people, medieval and modern. Tempier, Bishop of Paris, condemned in 1277 Aadreas' book as dangerous to faith and morality.[31] Similarly, the governor of Hijaz suspected the intention and nature of Jamil's love, because Jamil loved and composed his verses about Buthiana — a wife of another man —. The governor authorized Buthaian's tribe to kill Jamil if he should come near their house. Jamil went to Egypt and died there.[32] Bernard de Ventadorn loved the beautiful wife of the Viscount of Ventadorn and composed his verese and songs about her. When her husband perceived Bernard's love, he suspected it and banished Bernard. The latter went to the Duchess of Normandy and never returned to his country.[33] We konw also, that an outraged husband cut out a troubadour's tongue because the troubadour loved and composed verses about the man's wife.[34] Similarly, we read about an Arab outraged husband who buried a poet alive for similar reasons.[35]

The purity of courtly love is still a point of dispute among thinkers taday. Some of them suspect it and consider courtly love a from of adultery. Benton rejects completely the possibility of having lovers embracing and yet avoiding the act of Venus. He proposes that courtly love — the expression — should be banned from the dictionary of literature.[36] Lewis on the other hand, praises the courtly system saying: "If this is not a religion, it is, at any rate, a system of

-progress and growth in virtue, merit and worth. It is the latter which is at the base of courtly love and not desire. Desire is an integral part, an essential part, but what is of the very essence of courtly love is its ennobling power, the elevation of the lover affected by a ceaseless desire and yearning for the love of a worthly woman.[21]

Modern Arab writers view the Udri-love of the eighth century, and the love embodied in the literature written in the same traditin, in a similar way. They consider the Udri-love as a compromise between the lover's human instincts and his relogious ideals. Kinany says that "the Udri lovers were tightly linked to each other by only two ties: dominating passion and high morality." High morality meant to subdue one's fleshly appetite or to be chaste, and thereby to elevate the lover and link him to the divine. Kinany quotes. Muhammad's saying in this respect: "He who falls in love and keeps chaste, and dies from lovesickness, will be considered as a martyr in the world to come."[22]

Purity is the basic condition for love whose end is refinement and spiritual elevation. The poet-lovers themselves assure us that their love is not merely a physical possession of the beloved woman. Marcabru, a troubadour who lived from 1130- 1148, distingushes between two kinds of love; love which is true and good and false love:

> I say and I have said, and I shall say, that pure love and false love cry againt each other-yes, and he who attacks pure love deforms it.[23]

Jaufre Rudel, anther troubadour, longs for his beloved, to see her and to speak to her. He considers hearing and seeing as the greatest solaces:

> And if it pleases her, I shall lodge near her, though I be afar. Then will be appear the refined discourse where a distant lover, yet so close, will enjoy solace with fair words.[24]

Bernard de Vantadorn reproaches the ignorant and foolish people who think that love is harmful, while his love is harmless and enduring because it is far of being vulgar:

> Foolish people criticize love out of ignorance; but there is no harm done, for love cannot be destroyed as long as it is not vulgar love.[25]

Paralled thoughts, defending the purity and chastity of love might be found in the Medieval love lyrice of the Arabs. Jamil Buthiana (he was known as Jamil Buthiana, after his beloved's name, Buthiana) defends the chastity of his love swearing that he never had laid his hand on her with improper intention as people suspect:

> May Muhammad not be my saviour if my hand ever touched Buthaiana for suspicious thing. All I used to do

Whenever this condition -loveing purely- in available, ibn Sina finds that love become the source of good and spiritual growth:

> Whoever is filled with this type of love is a man of nobility and refinement and this type of love is an ornment and a source of inner wealth.[15]

Andreas and the Arab writers place emphasis on love as a great spiritual force that will transform all those who become subject to its power. Andreas tells us that love is the fountain and source of all good things, without it all works of courtesy would be unknown to mankind. Because, as Andreas says, love changes "a rough and uncouth man to be distinguished for his handsomeness; it can endow a man even of the humblest brith with nobility of character; it blesses the proud with humility; and the man in love become accustomed to performing many services greacefully for everyone; (and) a true lover cannot be degraded with any avarice."[16] Andreas tells us of a certain knight who was so lacking in every manly virtue that every woman rejects his love. This man impudently demanded a certain lady's love and, at last she granted him hope of it. Throught love, and by her teaching, she developed in him good character, and he was brought to the highest excellence of conduct and was praised for his good qualities.[17]

The Arab writers tell us similar things about the converting force of love. Ibn Hazm (994-1064) writes that true love is not forbidden by religious law, and it makes the lover better in many ways. He says: "How many a stingy one became generous, and gloomy one became bright-faced, and a coward became brave, and a grouchy -disappointed one became gay, and an ignoramus became clever, and a sloverly one in his personal appearance 'dolled up', and an ill-shaped one became handsome."[18] An incident similar to the above recorded by Andreas, is told by another Arab Medieval writer, ibn al-Jouziah, who tells us that a certain king found that his son was lacking in every virtue so that he would not be fit to be a destined king. The king-father arranged a plan through which the son met many beautiful young girls, fell in love with one of them, and through love, learned the usage of courtesy and acquired the excellence of the king's conduct.[19].

Courtly love is a doctrine of paradoxes. It is passionate and illicit, yet ennobing and morally elevating.[20] Denomy asserts the same notion that the sensual aspect of the courtly love is though essential, but it is a means to an end which is growth in virtue and merit:

> This love is a love of pure desire and not of physcial possession. It is a love wherein desire is not the end in itself but a means to the end

tuous, because the man who suffers from an "excess passion" is disqualified from participating in love. Andreas says:

> Love is a certain suffering derived from the sight of, and excessive meditation upon the beauty of the opposite sex. For when a man sees a woman fit for love and shoped according to his taste, he begins at once to lust after her in his heart. Everyone of sound mind may be wounded by one of love's arrows unless prevented by age, blindness, or excess of passion.[10]

In the fifth section of his treatise, ibn Sina requires of a lover youth, a noble mind and the supp ession of the 'animalness' as he puts it. The itle of this section is: "On the love of those who are noble-minded and young for external beauty." He then writes:

> It is part of the nature of being endowed with reason to covet a beautiful sight, and that is sometims, -certain conditions granted- be considered as refinement and nobility.[11]

Both men, Andreas and ibn Sina, assert that love is a desire inspired by a physical beauty, and intensified through physical contact. Both of them allow and approve the delight of kissing and embracing; yet, they demand the restraint of an ultimate physical fulfillment. This restraint is a condition for ennoblement. Ibn Sina puts these views in

> Three things follow the love of a beautiful form (i) the urge to embeace it, (ii) the urge to kiss it, and (iii) the urge for conjugal union with it. As for the third, it is obvious that this is specific to the animal soul alone, therefore not to be pure except when the animal faculty is altogether subdued.[12]

Andreas allows the same limits, namely kissing and embracing, and demands the omission of the final physical fulfillment:

> It is the pure love which binds together the hearts of two lovers with every feeling of delight. This kind consist in the contemplation of the mind and the affection of the heart; it goes as far as the kiss and the embrace and the modest contact with the nude lover, omitting the final solace, for this is not permitted to those who wish to love purely.[13]

Under the previous condition, Andreas stresses the effect of love in attaining the good and the excellence of character:

> This kind of love that anyone who is intent upon love ought to embrace with all his might, for this love goes on increasing without end, and we know that no one ever regretted practicing it. This love is distinguished by being of such virtue that from it arises all excellence of character.[14]

subject of many books and treatises of the time[3]. Al-Masudi, an Arab scholar (d. 950), discusses the nature of love in dialogue form and states his conclusions. He tells us about a meeting held in the salon of Yahya al-Barmaki - a visier of Haroon Al-Rashid -. In this meeting thirteen known members of al-Rashiid's court, belonging to different philosophical and religious sects, discussed the issue of love. In twelve out of their fourteen definitions, it has been possible to indicate matching ideas from Arabic love lyrics[4]. This incidence shows "the intellectual harmony that, at this point in the Velopment of Arabic literature, obtained between love as conceived by thinkers and by the poets"[5]. In ibn Sina's (980-1036), "A Treatise on Love"[6], one can find ideas and views similar to those of Andreas. Arab thinkers of the early tenth and eleventh century tried to codify the ideas expressed in the love poetry, and their works are parallel to Andreas'. Andreas' work has been the basic source in identifying the characteristics essential to courtly love for eight centuries.[7] For this reson, and because the abstract is more illuminating than the concrete, we will present first the parallels between Andreas' and ibn Sina's views of love. After that, we will draw our examples from the troubadours'lyrics from relevant passages in *Troilus and Criseyde*. The Arabic examples will be drawn from the Arabic erotic poetry of the early Midddle Ages as well as from the works of the Arabic thinkers treating the subject of love.

Both Andreas and ibn Sina address their works to a friend as an attempt to clarify to him the meaning of love. In the Preface to his book, Andreas writes:

> I am greatly impelled by the continual urging of my love for you, my revered friend Walter, to make known by word of mouth, and to teach you by writings the way in which a state of love between two lovers may be kept unharmed[8].

Ibn Sina introduced his treatisc to his friend in a similar way:

> In the name of the al-merciful God, O: Abdullah-Ma'sumi, you have asked me to compose for you a clear and brief treaties on love. In reply, let me say that with the following treatise.[9]

In their treatment of love, Ibn Sina and Andreas assert both the sensuality and the ennobling power of love. Both of them stress the purity or the chastity of love as a basic condition for ennoblement. The following passages show the argument used by each to illustrate how a sensual desire for a physical possession might result in ennobling and spiritual refinement. Andreas' love is sensual. It strats from the senses, i.e. to see visible beauty and desire it. The blind are declared incapable of love. The lover has to be soundminded and young, but not volup-

Najiah Murani, M.A.

Love in Medievel Literature Courtly and Udri Love

Courtly love is the conventional term which designates a "highly specialized sort of love", expressed by the poetry of the troubadours in eleventh century Provence. A great deal of effort and time has been devoted to the discussion of the ideas and thems of the Love "which have made the background of European literature for eight hundred years"[1]. The first attempt to discuss the nature and characteristics of that love was amde ArAndreas Capellanus in his book *The Art of Courtly Love*, which is thought to have been written early in the thirteenth century in Latin prose. The book codified the state of affairs persented in the troudbadours poetry. Dodd says:

> The ideas of the troubadous lyrics are the basic of the whole system; and Andreas' book is but a quasi-scientific attempt to reduce to laws the practices of the troubadours and other lovers of the time[2].

Andreas presented his ideas through a series of dialogues between lovers of various social levels, and deduced his rules out of those dialogues. Similar attempts were made in the Arab world of the tenth and eleventh century. Many Arab thinkers and scholars theorized about the opinions and themes embodied in the love poetry. The most attrative and challenging type of poetry in the Arab world was a new genre of love lyric known as the Udri-love poetry, named after the tribe of Udra in the desert of Najd and Hijaz. The Udri tribe produced the most outstanding representative of this poetry, Jamil (d. 701). This poetry expressed a special phenomenon known as the Udri-love. The Udri-lovers' poems were sung in the courts and salons in Baghdad and al-Andalus (Spain) They were imitated and developed by other poets, and love became the

tics like the search for the exotic, the celebration of the unfamiliar, even the deviant, for its own sake, mystification, idealist schemes of regeneration, empty speculation, etc. it is also, of course, opposed to Said's dismissal of it as yet another manifestation of western misunderstanding of and hostililty towards the East. The crucial advance in understanding brought about by the imagiative sympathy of the creative artist, as can be clearly seen in the cases of Scott and Goethe, paved the way, in fact, to the second key aspect of literary orientalism, namely, its rejection of an existential and ineradicable distinction between East and West and the implicit advance, in fact, of the contrary hypothesis based on as essential, underlying *unity* of East and West.

✱Footnotes

(1) All references here are to the Penguin edition of 1985.

(2) Of the few, important works in the field, see Dorothea Metlitzki, *The Matter of Araby in Medival England* (Yale University Press New York, 1977),
Samuel Chew, *The Crecent and the Rose: Islam and England during the renaissance* (Octagon Books New York, 1965).
Martha P. Conant, *The oriental tale in England in the Eighteenth Century*, (1908) (Octagon Books-New York, 1967), Marie de Meester, *oriental Influences in the English literature of the 19th Century* (Heidelberg, 1915), Byron Portes Smith, *Islam in English literature* (1939) (Caravan Books-New York, 1977) and Arthur Christy, *The Orient in American Transcendentalism* (Octagon Books-New york, 1972).

(3) See Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), and also, Edward W. Said, "Raymond Schwab and the Romance of Ideas" in *The World, the Text and the Critic* (Faber and Faber-London, 1984), PP. 248-267.

(4) Edward Said, *Orientalism*, P. 51.

(5) Edward Said, *The world, The Text and Critic*, P. 262.

(6) *Orientalism* P. 1.

(7) Ibid., P. 118.

(8) In an essay, awaiting publication, entitted, "Orientalism and literary orientalism".

(9) "Sir Walter Scott and History" in *the Listener*, vol. 86, 19 Aug. 1971, P. 226.

(10) See, of course, the chapter on Scott in Georg Lukacs's *The Historical Novel* (1937) for the best description of this achievement.

(11) *The Talisman, P. 2.*

(12) *Ibid.*

(13) I have treated this dramatic strategy which I take to be the key to the play in my essay, "Othello- a re-appraisal", that is awaiting publication.

(14) Edward Said, *orientalism*, PP. 113-5 and 167-8.

(15) Ibid., P. 115.

(16) See René Wellek. *A History of Modern Criticism*, vol. 1 (Cambridge Uneversity press-London, 1981), P. 225, which quotes Goethe's judgement of Scott: "I would always be a mused by him, but could never learn anything from nim I have time only for the most excellent".

(17) See Abdul-Rahman Badawi's introduction to his Arabic translation of Goethe's *West-Ostlicher Diwan (Cairo, 1944), P. 4.*

(18) From Badawi's Arabic translation, op. cit., P. 7.

(19) The first two lines are clearly taken from the Koran (Surat al-Baqara, verse 109). Both passages are Said's translation in his Orientalism, P. 167.

life[17]. Goethe's vision of the East, then, is based on a careful and diligent study of the oriental scholarship available at the time, and an immersion in Eastern literature, particularly poetry, from a very early age.

It is true, to turn now to the second objection to Goethe's orientalism, that the alienation crisis Goethe was going through following Napoleon's downfall led him to write his orientalist *Diwan* as a kind of spiritual pelgrimage to the East-in fact, a *Hegire* or permanent migration from the West the idealistic and subjective elements are very clear in Goethe's own description of his state:

"I had a strong feeling of the necessity for escape from the real world that is full of dangers theratening it from every side, both secrety and openly, in order to live in an imaginary ideal world where I can enjoy refuge and derams to the extent that my strengths can withstand it"[18].

And it certainly could be argued that it was a matter of chance that this refuge was the East; for, having no relationship with any real world and serving only the purposes of providing a means of escape, any other place and any other idea could have sereved just as well.

Again, this casc, wich can certainly be argued to some extent, seems to me to entail a trivialization that deosn't do justice to Goethe. The essence of Goethe's literary orientalism lies in his Comcept of a world literature and in his dream of a unity of East and West in universal brotherhood as the title of his *Diwan* is clearly meant to indicate. It is true, as the famous opening lines of the *Diwan* express it, there is the intention of a remedial journey to the East even of only in the mind:

> North, West, and South disintegrate
> Thrones burst, empires tremble
> Fly away, and in the pure East
> Taste the Patriarch's air.

But the real search is for a new unity of both East and West and for a spiritual regeneration of humanity through transcending the petty differences and antagonisms in achieving it.

Goethe chooses the following verses from the Koran to express it:

> God is the Orient!
> God is the Occident!
> Northern and Southern lands[19]
> Repose in the peace of his hands

Conlusion

The essence then, of romantic orientalism is to present, through the act of imaginative sympathy, a truer picture of the East. it is another step, a huge and culminating step, in fact, towards a clearer understanding of the orient, in a process that began in the Renaissance and advanced in the epoch of the Enlightenment. This, of course, makes it the reverse of what is Vulgarly understood to be romanticism and, by extension, romantic orientalism, i.e. what sums up characteres-

orientalism, it could be argued, does not spring from knowledge Progressively obtained through positive reasoning. Its real impulse lies in a state of alienation from the West that has led to an almost mindless abandonment to the East and a consequent immersion, even drowning, in it. There is no actual contact with any real Orient, Said would argue: What is at issue is not really the Orient so much as the Orient's *use* to a modern, but sick, Europe[15]. This is not an Orient that is to be tangibly and directly experienced; it is one only to be written about and idealized. According to Said, the Orient, representing the permanently alien and perverse. is here warded off again, but this time, by means of the peculiarly poeticized and mystical romantics discourse. Unlike Scott, and the British rmantic generally, whose visions of the Orientl no doubt due to stronger and older political involment in the region, always had more concrete and tangible shapes to them, the French and the German romantics, particularly the latter were much more airy and philosophical. This may also explain why Goethe's attitude towards Scott, by all measures a very kindred spirit, remained till the end, in spite of Goethe's admiration, cool and even derogatory[17].

All this may be said to be the case againt Goeth, as part of a total rejection of romantic orientalism along the lines argued by Edward Said. The actual facts, however, do not bear this out. It is true that there are clearly mystical elements in Goethe's orientalism which are very much part and parcel of German romanitc orientalism. Ideas of the East as the mystical origin and as a power for spiritual regeneration introduced by Ferderich Schlegel and the romantics had certainly left their imprint on Goethe. But Geothe's first turning to the East goes back much earlier and the real force behind it was Herder. who had already become young Goethe's mentor back in 1770 -another clear indication of the links between romanitc orientalism and the Enlightenment. Goethe, of course. had also read Lessing's, ***Nathan der Weise*** (1779), with its plea for religious tolerance and its wise and noble portrait of Salahadine. But, more importantly, he was fully acquainted with 18th-century orientalist scholarship which provieded him with at least one great, favourite book of poetry Hammer-Purgstall's translation of the ***Diwan of Hafiz.*** Goethe, of course, studied Hebrew from the age of thirteen and began translating from the Bible shortly afterwards. Later, he also studied the Koran, in Latin translation, and attempted to translate parts of it himself. He also studied the Classical odes of Arabic poetry in Jones's Latin Translation and again translated passages from them.

After his return form Italy in 1791, Herder advised him to study Indian and Persian literatures which he did, retaining particularly strong feelings for the latter all his

those who were achnowledged to be masters of their craft, that I was diffident of making the attempt".[11].

It is clear, however, that Scott was also fully aware thar he was not competing with the romantic poets, but was really blazing a new trail. In creating the historical novel, virtually single-handed, Scott offered his own pioneering contribution to the Romantic Movement of which this new Literary form was such a characteristic product. That much is beyond dispute and is generally agreed to be Scott's singular achievement. What I want to underline here is Scott's precise reason for deciding to write this particular novel a work which was to become, in my view, one of the masterpieces of literary orientalism. Scott, in that same introduction, continues to say that he finally settled on a particular period of the era of the Crusades, an era which he returned to from time to time throughout his literary life-because it offered one particular *contrast* that in his view promised to contain "materials for a work of fiction, possessing peculiar interest". This contract, between Richard I and Saladin was one in which, in Scott's own words. "the christian and English monarch showed all the cruelty and violence of an Eastern Sultan; and Saladin, on the other hand, displayed the deep policy and prudence of a European" vsoverigh[12].

This central role-reversal, so reminiscent of Shakespeare's dramatic strategy in *Othello,* is indeed the key to the novel. Shakespeare had turned the seemingly antagonistic (i.e. the Black, oriental Othello) into the recipient of our sympathy and identification and made the white Iago the villain of the piece, who, furthermore possessed all the qualities usually attributed to the stereotyped balck characters in Elizabethan drama[13]. Here, in a different context, Scott is giving historical reality, in fictional form, to a very similar sort of reversal. The deviation effect, to borrow a term from the Russian Formalists, created by this double reversal, lies at the heart of the artistic achievement of both works, and the use of this effect, one might add, for the purpose of creating a sympathetic identification with the East, is a major characteristic of romantic orientalism.

Goethe

In appearance, Goethe's orientalism presents an antithetically contrasting case to that of Scott. Here, it seems most of Edward Said's strictures against rmantic orientalism apply-the spiritual alienation, the recourse to the Orient as a refuge, the idealist deram of regenerating the sickly West through oriental injection, etc.[14]. Goethe's case is one of clear infatuation that involes an almost Wertherlike loss of identiy. What we are witnessing here is much more than sympathetic identification; it is, in fact something approaching a total surrender. However steeped in learning, Goethe's

only in romantic orientalism, but in all great works of literary orientalism.

Scott

The Talisman is, first of all, a great testimony to Scott's thoroughgoing research and his uncompromising respect for historical truth. The novel is the first work in English, and most likely in any European language, that presents a wholly accurate picture of these renowned episodes from the history of the Crusad es Preceded only by Gibbon's treatment in his *Decline and Fall of the Roman Empire*, the *Talisman* is also a good example of how romantic orientalism built upon and advanced the achievement of the Eblightenment in this field. Scott's unprejudiced understanding and sympathetic identification with the historical-and outwardly antagonistic-figure of Salahaddine continues, in literary terms, the model already established by Shakespeares in *Othello*. And it was a historican -Hugh Trevor-Roper- and not a literary critic, in fact, who emphatically declared that Scott'a novels "made a revolution not only in literature but in the study of history", that Scott was "a historical innovator" in much the same manner that figures like Montesquieu, Herder and Hegel were such innovators and that Scott, "more than any other writer, forced the transition from 18th century philosophy of history-the philosophy of Hume, Gibbon, Voltaire, Robertson-to 19th century philosophy of history the philosophy of Macauly, Carlyle, Ranke"[9].

Technically, *The Talsiman* is one of the best-constructed of Scott's works. It has a tight plot that succeeds very well in combining dramatically the political theme with the romantic love story. The main charecters are all subtly drawn, the scenes are full of action and the chivalric heroism simply carries the day. But, however pioneering we know Scott to have been the creation of this kind of historical realism[10], the greatest achievement of the work still seems to me to lie in its content-i.e. its moving and truthfull recreation of a hitherto alien and "hostile" world through the sheer offort of what might be called imaginative sympathy.

In a significant "Introduction", dated 15th July 1832, Scott conveys his full awareness of the key works of romantic orientalism produced by his contemporaries and mentions by name Southey's *Thalaba,* Moore's *Lalla Rookh* and Byron's Eastern poems, in addition to Thomas Hope's *Anastasius* (1819) and James Justinian Morier's *Haji Baba of Isphahan* (1824). Together with the lack of acquaintance and experience of the East, which he had already, rather unsuccessfully, treated in his *Tales of the Crusades* (1825), such prominent contemporaries led Scott to put on the mask of modesty and conclude, that, "the Eastern themes had been already so successfully handled by

and cultural orientalism, the epoch, as it has been aptly named, of the oriental renaissance[3]. Victor Hugo, one of the key figures of that renaissance, has made a telling comparison in declaring: "Au siecle de Louis XIV on était hélleniste, maintenant on est orientaliste"[4].

Orientalism, then, is a significant, integral aspect of romanticism. Schwab, in fact, who is a major, and encyclopedic, scholar in the field, regards it as what gave romantism "its complex dimension and led it to the reformulation of human limits"[5]. Before going into romantic orientalism in any more details, however, we must go back to Edward Said.

Said makes two important points about romantic orientalism. The first, with which we disagree Completely, is that romantic orientalism is just another stage in western misunderstanding and mystification, for sinister purposes mostly, of the East. This has not so much to do with romanticism or with orientalism, for that matter, as with demonstrating Said's main thesis that orientalism is a permanently deforming and antagonistc movement that changes not in essence, being the reflection of a fixed set of structures, but only in appearance and in accordance with the differing discourses and disciplines in which it is embodied. Thus orientalism is merely a mechanism, almost in the psychological sense, through which western Europe comes to terms with "one of its deepest and most recurring images of the other"[6].

Said's second point is that there was an element of sympathetic identification with the East in 19th century orientalism which derived mainly from the historicist spirit of figures like Vico and Herder. The latter, in particular, advocted "a populist and pluralist sense of history"[7] that could easily open the way beraking all barriers between East and West in search for the creative spirit of each culture which could only be reached by the totally unprejudiced observer.

These two points seem to me to be contradictory. While the first stresses the idea that orientalism is a statically negative movent (phenomnon, discourse) that was essentially and irrationally antagonistic to the East, the second would seem to hint at a progressively advancing movement that did, in fact, reach, at certain stages, a clearer understanding. To say that the sympathetic identification with the East in romantic orientalism was prepared for by the historicist pluralism of the Englightenment seems to me to be much more correct and much more helpful, in fact, in explaining the changing nature of orientalism itsalf. I have argued elswhere[8] that the greatest weakness of Said's work lies in his refusal to distinguish between the different stages of orientalism and that one of his most persuasive points is this concept of sympathetic identifiction which, I maintain has played a key role not

modes, the European novel owes its birth and development, in part, to the oriental tale both from inside, and outside, The *Arabian Nights*. The decisive impact of the Spanish model on the rise of the French and English picaresque novel (including works of such key figures as Le Sage, Defoe, and Fielding) cannot be fully understood without its origins in the oriental *Maqamat*. Major works, like Johnson's *Rasselas* Goldsmith's *A Citizen of the World*, Beckford's *Vathek* and Voltaire's *Zadig*, are examples of literary orientalism in more interesting ways, it seems to me, that the fact that they are written within what is called a pseudooriental frame, The oriental dimension is so inderent in these works, which are simultaneously texts of 18th century Enlightenment as well as 18th century fiction, that it calls for a comprehensive investigation of this aspect of both phenomena. Indeed, it was precisely the reception of this new, oriental subject by the great, 18th-century figures that paved the way for the truly great flowering of literary orientalism in the romantic epoch.

Romanticism was the first, great literary movement that wanted, deliberately and consciously, to extend the domain of literature beyond the parameters of the Greco-Roman civilization and to absorb, principally, the literatures and cultures of the East. It was a great extension of what may be called the space of literature, both historically and geographically. In European literature it undoubtedly represented a great turning to the East. Orientalism is so marked a phenomenon in the works of such major figures as Scott, Goethe, Pushkin, Hugo and Byron and in such major works as *The Talisman*, *Westostlicher Diwan* and *Orientales*, that is seems best if it were regarded as an integral dimension of romanticism and not a mere decorative adjunct or external derssing.

Morever, just as romantic orientalism was prepared for by the oriental tendencies of the great prose writers of the Enlightement-and also, it must not be forgotten, of the great oriental scholars of the 18th century-for which it was, in many ways, a continuation and a culmination, it also dominnated and set key patterns for the literary orientalism of the whole of the 19th century. To the extent that it continued along the lines of such masterpieces of literary orientalism as Shakespeare's *Othello*, it continued and developed a model that can be traced also in the works of the great realist novelists like Gogol *(taras Bulba)* and Tolstoy *(Hadji Murat)*. On the other hand, the orientalism of other literary tendencies of the 19th century, like Naturalism and Symbolism in the works, of numerous writers like Flaubrt, Fitzgerald, Kipling, Tennyson, Lamartine and others, also owe their impulse and origin, to a great degree, to the pioneering efforts of romantic orientalism.

Indeed the whole of the 19th century may be regarded as the century of literary

The Oriental Dimension of European Romanticism: The Cases of Scott and Geothe

Romantic Orientalism

In spite of the numerous grounds for disagreement and in spite of the absolutist and historical tendency in the formulation of the arguments that it contains, Edward Said's well-known, **Orientalism** (1978)[1], deservedly remains the richest and most controversial, recent work on the subject. One of the great achievements of Said's work is the attention he gives to literary orientalism, or the reflections of the East in the works of the great, creative writers. Although he tends, on the whole, to look at those products within the confines of a temporary vogue (p. 118), or limited genre writing (p. 53), and to regard them as a tendency towards mythologizing and mystifying the East (pp. 81-3, 98-9 and 167-8) that is essentially similar to the orientalist performance in other fields, Said nevertheless succeeds in conveying the seriousness of the phenomenon, This awareness is due, perhaps, to his own basically literary training, even though the requirements of his argument make him treat literary orientalism rather negatively.

literary orientalism is not confined to one particular western literature or literary epoch. It covers nearly all the major epochs of the major European literatures, in addition to Russian and American literatures. The area is indeed vast and much of it is still largely unresearched[2]. Products of literary orientalism appear all the way from medieval to modern times and writers of major works in the field extend from, say, Shakespeare to E. M. Forster.

One of the areas where literary orientalism had a most beneficent effect was the rise of the European novel in the 18th century. In both its picaresque and didactic-philosophic

scholarship less dependnt on a dichotomy of East and West. My proposal was to look at each country as producing multiple worldviews. Important intellectual conflicts in a given society regularly take place between people in different worldviews. The observer looking from the outside ought logically to be drawn to the one he or she favors. It would appear that in Western cirlces, a number of liberal positivists who studied the modern Arab world found liberal positivists in the Arab world and put them in the foreground of their books. No other significant group in the West has had the chance to look at the modern Arab world. Arab observations of the West appear to be slightly more diverse at least less concentrated around liberalism. The Westerners who looked at India were on the whole a bit different than those who looked at the Arab world; they too found what they wanted to find.



Footnotes

1 — Clifford Geertz, Princeton anthropologist. Among his books is Islam Observed: Religious Development in Morcecco and Indonesia (New Haven: Yale Unvirsity Press, 1968); more significant is the general essay The Interpretation of Cultures (New York: Basic books, 1973); This Last book was conceptually refuted in theorical essay never applied to orientalism by three English writers, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S. Turner, The Dominant Ideology Thesis (London: G. Allen & Unwin, 1980).

2 — Notably Bryan Turner, Weber, and Islam: A Critical Study (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974); Marx and the End of Orientalism (Boston: Allen & Unwin, 1978); The Important of the Asiatic Mode of Production in marxist thought also usually suffers from being orientalist.

3 — Annemario Schimmel and Addol Jawad Falaturi (eds.) We believe in one God: The Experience of God in Christianity and Islam (New York: Seabury Press, 1979); M. Montgomery Watt, Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).

4 — Edward W. Said, Orientalism (New York: Pantheon, 1978); translated as al-Istishraq: al-Ma'rifa, al-Sulta, al-Insha (Beirut, 1981).

5 — A historical survey of the core culture genre is Regina Sharif, Non-Jewish Zionism its Roots in Western History (London: Zed Press, 1963); Less critical Robert T. Handy (ed.) The Holy in American Protestant life 1800-1948 A Documentary History (New York: Arno Press, 1981).

6 — An otherwise Indispensable book for students is L.S. Stavrianos, Global Rift The Third World Comes of Age (New York: William Morrow and Company, 1961).

sponsored by the state through the existing institutional structure. Some adjustment follows. The result is a transmutation of the worldviews. Thus a ruling class positivist in India might have much in common with his counterpart in England and send his childern to an English university by choice but there would be differences between them. Having made this claim, it perhapes suffices to stop here in terms of our main objective of showing a methodology beyond orientalism. One might at this point catalogue examples of how Arab philosophers involved in the language academies are at home with the European metaphysical tradition while other Arab intellectuals are totally involved in Marxism or positivism. One might continue in Europe and show the same thing. It is an irony that a standard course on Western civilization always makes reference to Rousseau, Marx. and Locke to show variety but when confronting any other part of the world it assumes that it is alien and homogeneously so.

Further refinement of these ideas is of course necessary. It is not so valuable to identify general interconnections in the world as to identify actually closer similarities whether or not they have played a significant role. Here the writings of Samir Amin on periphery capitalism are suggestive, as are the writings of Gramsci on different kinds of hegemony. While obviously there is a great deal of intellectual interawareness between Europe and its colonies, the more important question is whether one can find greater similarity between intellectuals for example in India, Egypt, and Mexico in terms of their attitude toward Dickens or Dosteyevsky than one find between intellectuals in such Third World countries and intellectuals in advanced industrial countries. This appears to be the frontier for now.

This essay took up the question of orientalism seeking to explain its comeback and renewed prestige in Westren countries in the past few years. The strongest explanation for its unexpected resurgence was that orientalism was embedded in larger molds of thought, particulary romanticism, which was itself a form of protest within Westren culture destined to live on. Because romanticism is historically a movement in Europe in reaction to the Industrial Revolution and later more advanced forms of capitalist development, the essay shifted to the culture of the two main forms of capitalism in the industrial countries, national capitalism and multi-national capitalism. Using the United States as an example of an advanced country, the essay proceeded to show how the relative political dominance of one kind of capitalism or the other was accompanied by profound changes in American culture generally and by sharp shifts in orientalist scholarship in particular. The concluding issue raised in this essay was the prospect for going beyond orientalism to some from of

plicated. In any socity, language not only serves as a vehicle of communication but also of miscommunication; religion sometimes unifies believers and sometimes does the oppostive. In sum, if orientalism remains committed to an image rooted in elite culture, it must almost necessarily downplay struggle, social change, and discontinuity in favor of relative harmony and cultural continuity and thereby generally simplify, the social totality.

In the 1960's Samir Amin began to define the concepts of periphery capitalism and tributary modes of production as concepts which were not dependent on the West and which could be used without giving preference or normative significance to any one region of the world over another. In the same period, translations of Antonio Gramsci began to appear in a number of the major languages giving for first time a complex theory of rule and subordianation using culture, religion, and folklore as operative categories. In this increasingly liberal and liberated context, writers have began to use the concept of worldview as a sociological category again. The intent was to build a sociological framework for the analysis of knowledge less deterministic than the way Second International Marxism had with the concept of ideology. Some intimation of this has already appeared in the refernce above to romanticism and positivism. We conclude with a fuller discussion.

It would appear that modern class structure which exists around the world predicatably produces positivists, marxists, anarchists, and romantics. There is a certain affinity of these worldviews to one class over another but there are sections within each class which might adopt any one. So for example the generally romantic and positivist members of the ruling class might harbor anarchists or marxists among its youth or less contented members; in the working class, there are many who identify with science and the state and function through positivism. etc. This suggest that writers in different worldviews in a given country may have little or no capacity to communicate with each other, while they might have much in common with someone who shared their logic or sensibility from another country. It is a common expreience for a professor to be in a department and to share a specialty and yet feel unable to communicate with his or her colleagues half as well as he or she could with some one in an unrelated field but with whom a worldview is shared; communication involves a capacity to share some logic not merely facts or techniques.

Clearly, however, classes do not simply produce themselves and worldviews are not simply developed in a laboratory. People live in formed societies; in all such societies, Gramsci suggests regimes combine and mold ideas to fit their needs. The individual in real life confronts a dominant cultural mold

the gradual laying of a foundation for future studies of a comparative sort by a more diverse community of scholars has taken place. A good example is the *Social Science Citation Index* now about 15 years old. To conclude this tableau must suffice for now as most of the trends now ongoing can scarcely be evaluated in a deep way except by specialists. Regrettably we lack a journal of trends in Middle East Studies; so that each writer must chart his or her own impressions of trends in the arts, music, science, or social thought. We likewise have only a limited idea of Arabic studies in Russia and Japan.

The last issue of this essay is the question of an alternative to orientalism as a genre of scholarship. How can we produce writings on culture and society which get beyond a simple dichotomy of East and West? This appears to be the challenge which Edward Said is raising in his essays on orientalism. Our first claim was that orientalism was not going to simply disappear; it might however be supplemented by writing with stronger claims to science. This is unfortunately a polemical point as little such scholarship currently exists and clearly there is much of value which one can find in the work of orientalists past and persent. Further, the early history of orientalist critique has simply led to confusion. Orientalism can assume many different forms from Marxist materialism to European idealism to American modernization theory.

One notes however an aversion among orientalist writers to comparative method linking Islamic/Arab examples to non-Islamic/ non-Arab examples as a mode of seeking the particular specificity of a given society. To the extent that comparativism is introduced it is used to stress the 19th century idea of self and other as two non-interpenetrating poles. Europe is often used as a sharp contrast to the Islamic world. A deeper use of comparative methodology presupposes assumptions about a common human identity as the foundation of science; the search for difference starts from the assumption of shared features. Many orientalists were deeply attracted to Asian culture but they treat it as a love of the alien and not something which is rightfully theirs as well as Europeans. It would seem simple enough to show that these orientalists were mainly romantics, that they disliked many features of the dominant European positivism and that they responded to the romanticism manifested more richly in other cultures where positivism was weaker. It is equally apparent that one cannot understand a country in the Middle East simply by virtue of its dominant language or religion. By committing itself to an image unified around religion or language or race, orientalism cannot accomdate the diversity of social reality one finds in the novels of Najib Mahfuz or 'Abd al-Rahman al-Sharqawi. The social tapestry of 'Ali al-Wardi is even more com-

The turning point came when development spelled opposition and a demand by local government officials for a bigger piece of the pie. This surfaced in the Non-Aligned Movement and subsequently in the North-South dialouges. The response of the Western countries in the 1970's was to abandon the development of the government and society as a whole and concentrate on selected sectors like the army and family planning. Major organizations like the Rockefeller Foundation led the way in the reassessment of national priorites and great shake-up in personnel followed. The image of Israel underwent acomparable metamorphosis in the United States; Israel emerged in this period as a defender of the Free World where before it was heralded as an example of a democratic road of development. The transition away from developmentlism occurred at a period when the country was as a whole disillusioned by the Vietnam War; perhaps more importantly it was suffering reverses on many fronts. Economic rivals like Japan and Germany were rising; the out flow of loans to foreign states was also becoming a factor. In retrospect, it becomes clear that the funding of academic area studies was a minor part of the larger developmental movement, which came in its waning days.

The new Western initiative of the 1970's which has lasted up until the present is commonly called the New World Economic Order. Ordinarily conceived in purely economic terms, it actually has had a pronounced effect on intellectual life as well. Its broad characterstics have been the realignment in political and economic terms both the Western and Third World Economies. One of its basic features was a radical acceleration in the international division of labor. This was largely the result of corporate flight from Western union labor to the Third World. It also involved the growth of a huge sweat shop economy in the Third World. In rural areas, the NWEO resulted in a deepening alliance between the rich peasant and estate owner of the Third World and Westren agro-business at the expense of the Third World state. The most common political consequence of these economic changes was a move to the right in many countries. Where the owners of sweast shops and semi-feudal estates gained increasing political power they dedicated themselves to building up the power of the army and diminishing that of other institutions like the universities.

On a more positive note, many of the major scholarly works of this period have been reference books. There are several publishing companies specializing in Third World bibliographies so that many themes now find a ready access of at least Western language materials. Despite the fact that Arabic language periodical literature is still virtually inaccessible to the Western reader,

new center directors were more financial administrators than dominant scholars.

The impact of these changes affected different fields in different ways. In the study of antiquities, graduates looked forward increasingly to museum jobs more than academic ones. Indeed the weight of museum influence and archive management is increasingly felt in scholarly circles. Such changes were less dramatic than those in fields which were more centrally committed to the developmentalist paradigm like modern history and political science. With the slackening of the developmentalist committment in the 1970's and with a breakdown in faith in modernization ideology, the whole raison d'etre of fields changed. In the ensuing reformation, political science and anthropology moved from development to counterinsuragency and national security while history was left no place to go. Today a large number of American universities have appointments in the social sciences of the Middle East but they deliberately refrain from appointing in history. Many who do teach Modern Middle East history courses find they can only generate the required number of students through trivialized courses in the Arab-Israeli conflict or by showing an excess of movies in class. Student perceptions appeared to follow governmental lines in this case.

The cahnge which favored social science at the expense of histoty and especially modern Middle Eastren history coincided with the rising influence of core culture politically and intellectually. The core culture intellectuals reformed the college curriculum dropping many of the innovations of the 1960's and reinstituting basic studies, Western civilization courses, and computer literacy as a substitute for foregin language requirments. At my university, Temple which is a large urban university, we adopted an interdisiplinary intellectual heritage course a few years ago to be taken by all students. One of its requirements was that one week should be spent on "Non-West" culture. Over the years, colleagues have come to me in good faith for help asking me in a bewildered way to choose a page of the Qur'an for them to assign.

Of course, the explanation for the rise of the Core Culture (Reagan, Thatcher, Kohl, Begin etc.) and the breakdown of the developmentalist revolution lies in changes on a global level. A consideration of the global level is also useful for explaining particular activitier of orientalists in this period, like the dialogue movement. The period of World history from the 1940's through the 1960's saw the continuous expansion of the West into the Third World through the local central governments. The West helped to develop the institutions of these governments and even funded the education of many foreign students in the hopes of producing an ever more useful infrastruture.

from southern culture like C. Vann Woodward, the famous Yale historian from the South, who put the South down. With the rise of the Sun Belt in the 1970's which finally led to the Reagan years, the state grew in power and gained autonomy from the dominance of a given region and played off the East and the West, producing intellectuals who were neither purely of the one or the other. Let us begin with these internal influences as they affected orientalism, turning after that to the influence of global changes.

With the rise of the East Coast came the ideology of developmentalism or modernization; its roots were in John Dewey and American Pragmatism more generally. In the early years of the century no important impact on orientalism is found. However, this situation changed in the Second World War. During World War Two, the government pressured the orientalist community to be more relevant, to study modern subjects, and to apply social science methodology. After World War Two, a group of Middle East social scientists formed itself composed of orientalists who had abandoned philology and Belle Lettrism, e.g., Gustave Von Grunebaum, or who had adapted the field of medieval Islamic studies to modern times, e.g., Bernard Lewis or who had come from the social sciences and learned about the Middle East from experiences in the First Palestine War, the oil industry, or the State Department, e.g., Manfred Halperin. In the 1960's the Middle East Studies Association was formed; it was geared to a clientele quite different from that of the older American Oriental Society; in the same period, the government funded area studies centers. It also gave an opportunity to middle calss students to learn Arabic. Much of this emerged out of competition with the Soviet Union. After Sputnik in 1958, the government funded the study of "critical languages" through a piece of legislation called the National Defense Education Act. The heyday of the area study centers, e.g., the Middle East Centers was the 1960's This paralleled the expanding academic job market in area studies; it corresponded as well with the great expansion in the new fields such as political science, cultural anthropology, linguistics, and social history.

With the advent of the 1970's the area centers began to lose their funding, there was a perceived glut in graduates for the academic market, who were not qualified to, or disposed to, work for industry or the government, which was what the govenment wanted. Many of the area programs contracted radically and professors disappeared back into their original departments or in some cases disappeared altogether. To keep functioning, Middle East programs made alliances with businese programs. Naturally those in the newly-prosperous West and South West were the most successful. The

Structural analysis lowers the expectation of change; the data concept distances the viewer from a claim to reality by imposing the premise that whatever is know can be interpreted in endless ways which conflict with each other. Not suprisingly in a field dominated by the core culture the major collective project, the *Encyclopedia of Islam*, has its roots in the late 19th century.

We now turn to the question of how to explain the ebb and flow of orientalism and modernization theory in the West in the past generation. Why did modernization theory rise in prestige through the 1960's but then stagnate in the 1970's while orientalism appeared to make some comeback? The question cannot be posed exactly in terms of quality but in terms of the nature of dominance within professional organizations and in terms of which organizations had the most status in different periods. The answer we propose is not a conventional academic one. Perhaps none exists. The individuals, institutions, and relationships whithin the world of orientalism existed continuously throughout the past generation; the relevant changes took place on another level, that of politics, but politics not as understood in a conventional academic way, as a discrete domain like a political system, but as politics a la Gramsci.

By politics a la Gramsci, what we mean is a discussion of the role of intellectuals as part of the state-or ruling political alliance-to secure and to reproduce its hegemony. By this we assume that intellectual institutions like oriental institutes have not only a teaching and research fuction which progresses fairly autonomously over the years but that leading figures in these institutions have a link to the state. They share in a common language, the language of the hegemonic culture. These leading writers serve as a link between the state and the rank and file teachers and writers of oriental subjects. They do so by editing journals, holding conferences, defining publishing series, and institutional priorities. While orientalism has not produced the top intellectuals of the state and arguably it is the media not the university through which the state tries the hardest to diffuse its message, nonetheless in each of the major countries of the West a handful of figures have surfaced on a variety of committees and boards espousing establishmentarian views. Adopting a Gramscian approach to American history, one can note how from the era of Franklin Delano Roosevelt in the 1930's through the era of John F. Kennedy in the 1960's that the state intellectuals were drawn regionally from the East Coast. The Ivy League colleges produced figures who spoke for the interests of the dominent East Coast corporate Capital. They turned the South into a culture of folklore and treated the West as an intellectual satellite of the East. This was achieved by giving attention to defectors

until just recently. In both casese, a few thousand yeras is normally covered in a few pages because the writer assumes that very little change occurred from the original creation of civilization to recent times. History thus is the unfolding or working out of the civilizational idea until its creativity is exhausted; often this takes the form of a Hegelian view of history. Civilization is conventionally rooted in religion and scriptural language so that the legitimation of claims of historical continuity is conventionally based on the claim of the stability of grammar patterns and word meanings from the Golden Age to now.

The profile of a modernization book differs appreciably from one of the core culture[6]. There is a foreshortening of earlier history into a condensed section. This is followed by an account of the coming of the West at which point the narrative achieves its clarity and focus. While both traditions tend to emphasize the domination of the elite over a passive mass, the modernization school links the elite to the West and emphasizes change. Often the modernization school works through social science while the core culture through belles lettres but this is not always the case and is certainly not a necessity. A more probable distinction is the attitude toward positivism.

Positivism is chosen here because of the heated arguments surrounding the term scientific menthod. The core culture and other societies on the defense are more prone to defend a range of positions associated with Leopold Von Rank, Ignatius Goldzieher and other writers of the 19th century than they are to accept the relativism of the 20th century. Nineteenth century positivism is based on the assumed efficacy of the laboratory approach for acquiring ture knowledge. True facts gradually accumulate, resulting in truth. Von Ranke and Goldzieher pointed the way toward a critical use of material. Their contribution to text analysis is still much appreciated. Another feature of positivism is its predilction for the integration of facts into a narrative presentation, much as occurs in the classical novel. In both the classical novel and the core culture history book, one finds a move from some premise, sequentially forward to a resolution. Relativism on the other hand appeals to the strong. The objectification of truth limits its malleability; strong states or power blocs need the flexibility to modify previous truths at will. Narrative also is constraining. It has the advantage of defining history in terms of a finite number of powerful actors whose lives can be welded together but it also commits the writer to keep alive the doctrine of change and movement. Thus it is not suprising to find that the multinational culture eschews the idea of fact for the neo-positivist concept of data; in addition it balances narrative and structure in its analysis.

through political economy. While the majority of scholars in the internationl tradition write about modern and contemporary subjects, this is not uniformly the case. Some study ancient state formations, medieval technology or medical history. The theme is secondary to the dominant metaphors which inform the method. In sum, all histoty forms a unity but some regions, notably the modern West, are ahead and serve as a model.

The second center of gravity, that of national capital, produces more of the orientalist tradition than does the generally dominant modernization school. While its basic locale is small towns, Mid America, the Bible Belt, the populist tradition, South Germany, and provincial institutions across Europe and the Middle East, it is also to be found in numerous instiutions generally dominated by modernization such as Princeton University. The major difference between the one and the other can be expressed in either economic or cultural terms. In economic terms, the world of national capital is the world of business, which sells primarily to the domestic market; it is at the mercy of the multinational economy, which has much more power. National capital sees itself somewhat a captive of the Multinationals, it sees the politicians spending the treasury on overseas projects solely for the benefit of multinationals but at their expense. This has induced national intellectuals to sympathize withe isolationist politics for much of the 20th century. National capital has patriotism as a primary ideology; foreigners are aliens. There is no sense of shared development or common culture. This view is reinforced both by the position of sturggle within countries dominated by multinationalism and by the occasional meething with foreign business where buying or selling takes place on a one-shot basis in a purely adversarial manner. This contrasts with the situatin of the multinationals who fuction through shared assets on a day-to-day basis around the world. In cultural terms, the core culture tends to see American culture, Christianity, or Judaism, as starkly different from Hinduism or Islam. Culture is a cake, an essential block of which you are either a part or you are not a part. Is is not surprising that the core culture has produced the vast majority of the proseltysing missionaries and that these missionaries, like the core culture business men, found themselves in an adversarial relation to the intellectuals of other cultures, groups which obviously did not welcome then.

The profile of a core culture book on the Middle East is one which begins with an account of ancient religions(5). Often the writer seeks to explain the Arab-Israeli conflict by indicating that the various races never were able to accomodate each other. Alternatively, the writer could claim these races tolerated each other for thousands of years

emporium; this was what was missing in Europe. With the sexual revolution of 20th century America and Europe, the reaction took the form of finding the exotic orient to be just the opposite, to be sexually repressed. In neither case. was it particularly important to be accurate so much as to be consistent from a Western point of view. Space permitting, it would be highly desirable to spell out the linkages between romanticism, neo-romanticism, modernism, and orientalism in more detail. Proceeding here in a much more limited fashion, let us try to identify who is producing the major types of thought about the Middle East in Western countries and conclude with some suggestions on how to go beyond orientalism without ignoring what it legitimately has achieved.

At first glance, it is apparent that the schools of orientalist scholarship are organized by country or region of country, that they are loosely linked by numerous obscure journals and by the annual congresses. A closer look shows however that it is not specifically national lines which unites or divides individuals and small groups together. Compared to scholars of many other branches of history, orientalists are much more cosmopolitan. Further, many scholars know each other through language training or shared teachers or students; these relations last a life time and are more important than similar ties among professors and students who specialize in the history of the United States or Europe. It is a guild and a very productive one; tody many orientalists know they are under attack but the vast majority misconstrue the attacks, and indeed many of the attacks involve secondary issues, so that the real debate between orientalism and its critics lies in the future.

Beginning with the affinity of small groups for each other across national lines, one must make certain postulates of a sweeping sort to eastablish a terrain of sociological inquiry. Les us propose that the general character of Western culture can be defined as emerging from around one of two main poles: Multi national capitalism and developmentalism or national capital and core culture. Individuals across the West and from the Middle East have chosen to attach themslves to institutions in one tradition or the other; both traditions have produced writings which one could judge politically or aesthetically as spanning a wide spectrum. But despite the choices made by particular individuals (or because of these choices), the generalization appears to hold that the majority of the scholars who developed in the multi-nationl orbit, obviously flourished or the East or West coast of the united States, North Germany, London, Paris, Tokyo, Cairo, Baghdad, centers which collaborate in the Multinational economy. The vast majority of these scholars approach their subject through modernization, some

of power relations of the colonial or post-colonial period of history. The significance of these claims is that the analysis of orientalism should be broadly conceived in trems of Western culture, it should be removed from a narrow history of particular books on some given Middle Eastern country like Iraq. In this optic, orientalism emerged as part of the larger romantic and neoromantic worldview of the past century. Modern orientalism thus arose as part of the opposition to the 18th century Encyclopedists. The Encyclopedists, a group of Enlightenment intellectuals who started from the premise of the universality of man, followed in the footsteps of the Greek and Renaissance writers. Of course, even today the Enlightenment is still under attack. The attack on universalism in favor of the apriori particularism of each culture is the core of the romantic revolt. Our humanity is shown not by what we share in common but by the unique features which disinguish us its claim. For some this claim was useful in building national myths and national cultures or as Said showed in rationalizing colonial rule. But its appeal was no doubt to large numbers of individuals, who have no such involvements but who simply resented being reduced to a seriers of identification numbers by some state. Our first point then is thar orientalism is deeply embedded in the Western internal cultural protest through romanticism. For this reason, orientalism, the study of one of the world's culture, is more likely to survive and take different forms than it is to disappear. It might disappear if the state transmuted romanticism and used it as a principle ideology of oppression as in fascism.

What is more difficult to explain is how the Westren mind allocated to the Middle East and Islam, the image of exotic or why it chose the image of inscrutable for the Far East, decadent for the Latin Americans, primitive for the Africans, cruel for the Russians, etc. Travel books and the history of contact offer some explanation but not one which is free from ambiguity. The same may be said for the status of the Middle East as one of the world's holy lands. Is would appear as Said suggested that specifically in the colonial period, selections were made by Western intellectuals from a potentially wide symbolic reservoir. Clearly, much which the West knew about the world was simply abandoned to fit the new intellectual models. This we can be sure of reading the western travel literature produced in the period between the Renaissance and the 18th century. More certain than the way choices were made is the fact that once certain stereotypes solidified, they cut across the spectrum of Western thought from right to left and even went through contradictory mutations without being abandoned. For example, the Orient in the Victorian period was seen by the Europeans as a sexual

Peter Gran

Contemporary Orientalism in the USA

The nature of orientalism and the causes for its continuation until the present remains an open area of conjecture. Amany writers thought that the linkage of orientalism to nineteenth century philology doomed it to extinction in the long run; few foresaw its recrudescence as part of cultural anthropology, e.g., in the writings of Clifford Geertz[1]. For yet others who associated orientalism with the exoticizing of Islam and the study of the Middle East, it seemed plausible to believe that the spread of education would spell its end. While education has had some impact in transforming popular views on various controversial matters, the growth of knowledge about Islam has often simply reinforced older positions. Even the marxist critique of Westren culture is singularly lacking in a critique of orientalism. In fact several dominant trends of Western marxism appear to be clearly orientalist themselves[2]. On the other hand, several major figures of the orientalist establishment have adopted a dialogue approach to the subject of Christian-Islamic relations based on the essential commonalty of monotheistic religions[3]. While such positions are not new, especially to the reader of Arabic, the question of why this leap beyond an older appreciation of Islam as other should come about now is puzzling. This essay written by a critic of orientalism takes up some of the theses of Edward Said and tries to use them to explain recent development[4].

Said's original formulations included two major points with which we could begin. First that orientalism arose in Western imagination as a whole and not simply in the handful who formally studied the Middle East on some level of techniacl competence. Second that it had a linkage to the inequality

Temple University